

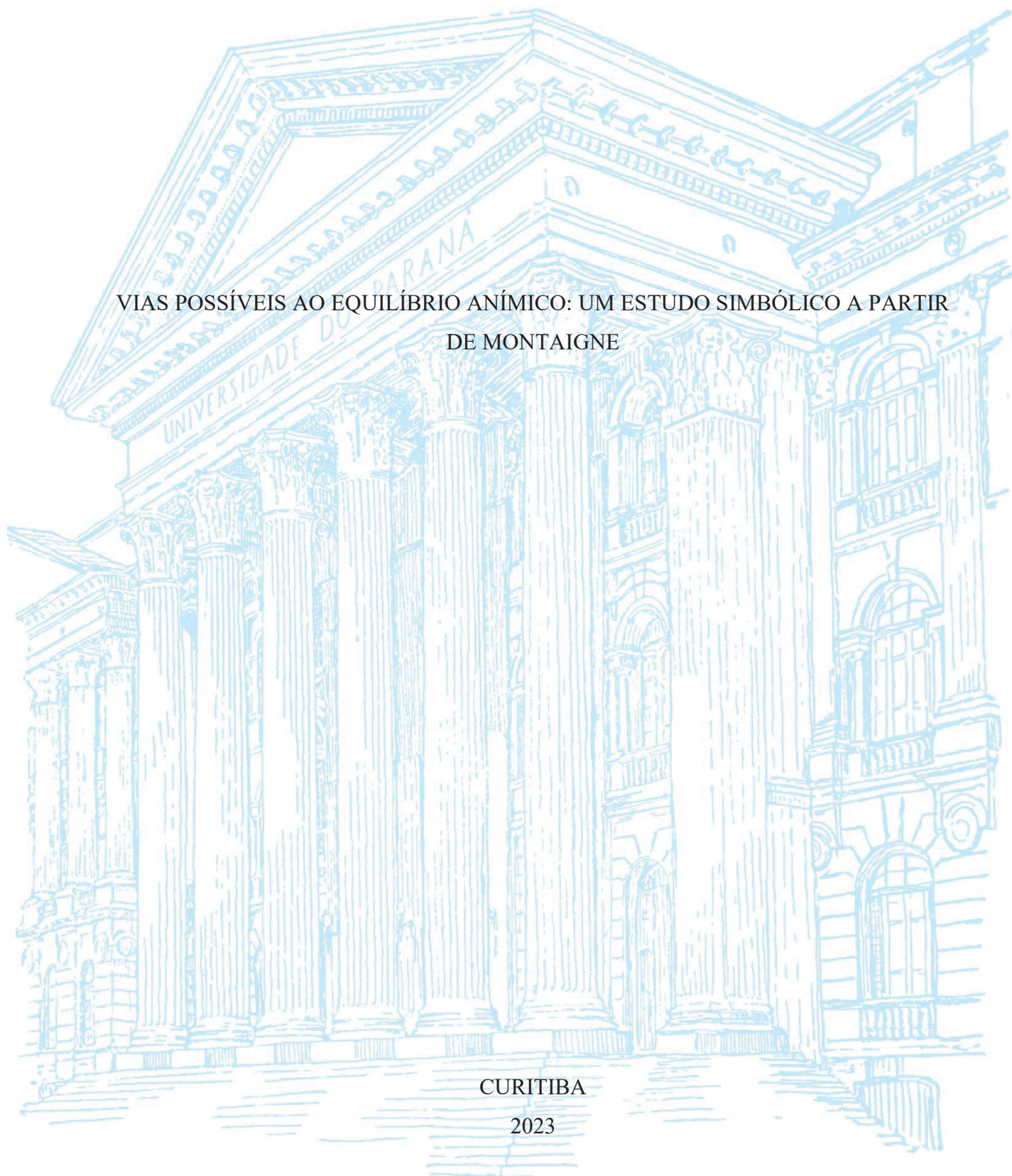
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

SOFIA SCHIAVONE NICOLETTI

VIAS POSSÍVEIS AO EQUILÍBRIO ANÍMICO: UM ESTUDO SIMBÓLICO A PARTIR
DE MONTAIGNE

CURITIBA

2023



SOFIA SCHIAVONE NICOLETTI

VIAS POSSÍVEIS AO EQUILÍBRIO ANÍMICO: UM ESTUDO SIMBÓLICO A PARTIR
DE MONTAIGNE

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em
Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Universidade
Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do
título de Mestra em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Valentim

CURITIBA

2023

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Nicoletti, Sofia Schiavone

Vias possíveis ao equilíbrio anímico : um estudo simbólico a partir de Montaigne. / Sofia Schiavone Nicoletti. – Curitiba, 2023.

1 recurso on-line : PDF.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Valentim.

1. Equilíbrio anímico. 2. Compreensão simbólica. 3. Montaigne
I. Valentim, Marco Antonio. II. Universidade Federal do Paraná.
Programa de Pós-Graduação em Ciência Política. III. Título.

Bibliotecária: Dênis Junio de Almeida CRB-9/002092

ATA Nº019/2023

**ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE MESTRADO PARA A OBTENÇÃO DO
GRAU DE MESTRA EM FILOSOFIA**

No dia vinte e sete de junho de dois mil e vinte e três às 09:30 horas, na sala Ambiente remoto (Google Meet), Ambiente remoto (Google Meet), foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de dissertação da mestranda **SOFIA SCHIAVONE NICOLETTI**, intitulada: **Vias possíveis ao equilíbrio anímico: um estudo simbólico a partir de Montaigne**, sob orientação do Prof. Dr. MARCO ANTONIO VALENTIM. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: MARCO ANTONIO VALENTIM (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), SYLIANE CHARLES (UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES), TELMA BIRCHAL (UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de mestra está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, MARCO ANTONIO VALENTIM, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

Observações: "A banca examinadora congratula a autora pela originalidade da perspectiva, pela criatividade do argumento e pela eficácia do propósito da dissertação."

CURITIBA, 27 de Junho de 2023.

Assinatura Eletrônica

28/06/2023 11:31:29.0

MARCO ANTONIO VALENTIM

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

29/06/2023 09:57:35.0

SYLIANE CHARLES

Avaliador Externo (UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES)

Assinatura Eletrônica

28/06/2023 15:18:15.0

TELMA BIRCHAL

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS)

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da dissertação de Mestrado de **SOFIG SCHIAVONE NICOLETTI** intitulada: **Vias possíveis ao equilíbrio anímico: um estudo simbólico a partir de Montaigne**, sob orientação do Prof. Dr. MARCO ANTONIO VALENTIM, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestra está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 27 de Junho de 2023.

Assinatura Eletrônica

28/06/2023 11:31:29.0

MARCO ANTONIO VALENTIM

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

29/06/2023 09:57:35.0

SYLIANE CHARLES

Avaliador Externo (UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES)

Assinatura Eletrônica

28/06/2023 15:18:15.0

TELMA BIRCHAL

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS)

AGRADECIMENTOS

A presente dissertação só foi possível porque encontrei, em outro, um olhar atento o suficiente que viu beleza e relevância naquilo que inicialmente me propus a fazer. Agradeço, em primeiro lugar, ao meu orientador Marco Antônio Valentim, não só por acreditar no meu projeto, mas também por me oferecer um espaço de profundo afeto e confiança para que eu pudesse desenvolvê-lo. Sua abertura para as formas não convencionais de pensamento, de filosofia e, no limite, de expressão da alma humana, segue inspirando não só a mim, mas a muitos.

Agradeço também à Fundação Araucária e à organização MITACS Globalink Research Internship. A partir da presente dissertação, fui contemplada com uma bolsa para que eu pudesse realizar um estágio de pesquisa na Université du Québec à Trois-Rivières durante 5 meses, finalizando assim o presente texto. Durante esse tempo, estive sob orientação da Professora Syliane Charles, que gentilmente me acolheu no departamento de Filosofia e Artes. Meus mais sinceros agradecimentos à Professora Syliane, pela possibilidade de ter vivenciado uma experiência inigualável, por todas as orientações acadêmicas e por todas as conversas que me inspiraram a produzir com cada vez mais rigor e interesse filosófico.

Por fim, agradeço à Fortuna e seus reveses. Os constantes desafios a que fui submetida me convidaram a encontrar caminhos, curas, bálsamos. As imagens que pinto aqui são fruto de meus encontros pessoais com essas forças arquetípicas misteriosas. Tais imagens e símbolos me guiaram e curaram mais vezes do que posso contar e acredito piamente que elas podem fazer o mesmo por aqueles que também buscam caminhos possíveis em direção ao equilíbrio anímico.

RESUMO

Ao atravessarmos a conjuntura atual, caminhamos por um cenário árduo e violento, minado por guerras, instabilidade global, pandemia, crises sanitárias, políticas, sociais, ecológicas. Vemo-nos obrigados a testemunhar o fato de que estamos todos, em maior ou menor medida, suscetíveis à desequilíbrios psíquicos. A saúde dos recessos anímicos constitui, mais do que nunca, as raízes nas quais se assentam a força interior para fazer face ao momento presente de forma íntegra. Recuperar o movimento do pensamento de Michel de Montaigne e interpretá-lo à luz de uma compreensão simbólica para encontrar remédios ou bálsamos para alguns desequilíbrios anímicos será o movimento central no texto que se segue. Por meio da interpretação filosófica e simbólica dos ensaios escolhidos, se encontrará, aos poucos, pistas sobre os elementos que influenciam no equilíbrio da alma bem como alternativas para quem busca cura interior. Essa investigação encontrará amparo nas figuras de imagem pintadas por Montaigne em articulação com alguns arcanos do Tarô. Ver-se-á uma perspectiva que privilegia a dimensão simbólica e imagética de noções como solitude, alma, interioridade, liberdade e movimento, todas essas essenciais para o desenvolvimento da questão da cura das doenças da alma.

Palavras-chaves: Símbolo, Cura, Liberdade, Alma, Solitude, Opinião, Natureza, Movimento, Desvio, Diversão.

ABSTRACT

As we traverse the current conjuncture, we walk through a harsh and violent scenario, undermined by wars, global instability, pandemics, health, political, social, and ecological crises. We find ourselves compelled to witness the fact that all of us, to a greater or lesser extent, are susceptible to psychological imbalances. The health of the inner recesses of the soul constitutes, more than ever, the roots upon which inner strength is based to face the present moment with integrity. Recovering the train of thought of Michel de Montaigne and interpreting it in light of a symbolic understanding to find remedies or balms for some soul imbalances will be the central movement in the following text. Through philosophical and symbolic interpretation of the chosen essays, one will gradually find clues about the elements that influence the balance of the soul, as well as alternatives for those seeking inner healing. This investigation will find support in the imagery depicted by Montaigne in conjunction with some Tarot arcana. A perspective that privileges the symbolic and imagistic dimension of notions such as solitude, soul, interiority, freedom, and movement will be seen, all of which are essential for the development of the issue of healing the diseases of the soul.

Keywords: Symbol, Healing, Freedom, Soul, Solitude, Opinion, Nature, Movement, Deviation, Fun.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	1
2 CAPÍTULO 1 – O DESAFIO POSTO PELA RODA	6
2.1 1.1 FORTUNA, ACASO OU DESTINO?	23
3 CAPÍTULO 2 – VOLTAR PARA SI: UMA MEDICINA ANÍMICA	26
3.1 2.1 DOENÇAS DA ALMA	39
4 CAPÍTULO 3 – CONFIANÇA E DIVERSÃO COMO CAMINHOS DE CURA	44
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	65
6 REFERÊNCIAS.....	71

1 INTRODUÇÃO

A estrela guia desta pesquisa, que em termos acadêmicos é entendida como o objetivo geral da dissertação, é a possibilidade de encontrar, por meio dos ensaios e arcanos escolhidos, caminhos, ferramentas, alternativas, bálsamos e no limite, curas para os estados de desequilíbrio psíquico. Nesta investigação se procura também compreender as possíveis causas desses estados, optando por um caminho diferente dos diagnósticos atuais, que tratam apenas os sintomas de feridas psíquicas muito mais profundas. No contexto de Michel de Montaigne (1533-1592), o que hoje se chama de doenças psíquicas, ele entende por *maladies de l'ame* (III, VI), as ditas doenças da alma.

A compreensão de noções chaves para a presente discussão, como alma, doença, liberdade, interioridade e movimento se darão a partir de um olhar atento às imagens aqui delineadas e não em um fundamento conceitual rígido e imóvel. É, portanto, na junção deste espírito imagético montaigneano e seu dado momento histórico, refletidos na linguagem comum e no imaginário da época do autor, que se torna possível uma aproximação verossímil entre os *Ensaio*s (1580) e os arcanos do Tarô. Esta convergência histórica e pictórica abre espaço para a assimilação da força simbólica em toda sua potencialidade latente.

Evidências históricas indicam que o tarô teve início na Itália renascentista entre 1410 e 1442, mais provavelmente em Milão, Ferrara ou Bolonha, quando um conjunto de trunfos, ou, como eram chamados em italiano, *trionfi*, foi acrescentado ao baralho para jogar uma partida de trapaça que seria um antepassado do jogo de bridge. Bem como no baralho de quatro naipes, a utilização como jogo era o principal propósito do tarô, mas há evidências de que ambos os baralhos eram usados para adivinhação. Durante a Renascença, era esperado que trabalhos artísticos tivessem um significado simbólico e, até um jogo era considerado um meio adequado para expressar uma alegoria profundamente mística. [...] Em 1449, Luís XII da França conquistou Milão e, dessa data até 1535, Milão ficou sob controle francês. Os historiadores acreditam que o baralho de tarô foi levado para a França durante esse período, e isso ajuda a explicar por que o padrão milanês dos arcanos maiores se tornou o modelo para os baralhos franceses (PLACE, 2011, p. 80, 83).

As formas pictóricas de expressão em geral possuem em comum o fato de serem signos e, teoricamente, de não irem além do nível de significado. São meios de comunicação no plano do conhecimento racional e imaginativo, possuindo um papel de espelhamento, mas nunca saindo do nível da representação¹. Tais formas pictóricas aparecem abundantemente em Montaigne por intermédio de parábolas, analogias, metáforas etc. Enquanto signos tais formas detém uma convenção arbitrária e cultural, que deixa o significante e o significado

¹ CHEVALIER, 1982, *Dicionário dos Símbolos*.

opostos um ao outro. No entanto, essa dissertação procura evidenciar como algumas formas pictóricas apresentadas por Montaigne não são apenas signos, mas formas simbólicas, reconhecidas através de uma operação que tem como método a recuperação e valorização da dimensão figurativa. Com o símbolo se tem uma homogeneidade do significante e do significado, o que oferece um dinamismo organizador poderoso. O presente texto procura, isto posto, estabelecer, de modo secundário, uma conversa entre a linguagem imagética do ensaísta, com seus signos e símbolos, e as figuras simbólicas do Tarô, encontrando possíveis relações, pontos de tensão e em última análise, elementos que propiciem a cura ou o equilíbrio psíquico.

Entende-se que o símbolo dá um passo além do signo, sua natureza é viva, transformadora e a percepção dele exclui a atitude passiva de observador, dado que o símbolo exige uma participação ativa. Tal epifania simbólica nos situa em um universo espiritual e suas funções podem ser a de mediação, exploração, indeterminação, substituição, unificação, socialização, ressonância e transcendência. Por fim, o símbolo também possui uma função terapêutica e também de transformação. Essas duas últimas funções servirão, em maior medida, como fio condutor ao longo da dissertação, auxiliando para que a argumentação se mantenha fiel ao objetivo principal.

É importante compreender, finalmente, que os arcanos do tarô são entendidos como figuras simbólicas, na medida em que é possível neles encontrar signos de convenção étnica e cultural a partir de sua dimensão enquanto cifra histórica e, ao mesmo tempo, resguardam uma passagem para um outro plano. Com o auxílio de sua linguagem simbólica e misteriosa é possível vislumbrar um limiar que existe sempre virtualmente, e que se atualiza na participação da alma que o contempla.

O símbolo anuncia um outro plano de consciência que não a evidência racional; é a figura de um mistério, o único meio de dizer o que não se aprende de outra forma; nunca é explicado de uma vez por todas, mas sempre decifrado de novo, assim como uma partitura nunca é decifrada de uma vez por todas, mas sempre pede uma nova execução. (CHEVALIER, 1982, p. 9 *Introduction*)

A partir da compreensão de que o símbolo carrega continuamente a possibilidade de atualização, entende-se que tal atributo aponta para a sua transtemporalidade. Isso significa que apesar do fato de que as figuras que compõe tais símbolos estejam subordinadas a um certo período histórico e social, elas ainda carregam uma potência de ativação e transformação psíquica que excede o período histórico no qual elas foram criadas. Nesta perspectiva, as

imagens pintadas por Pamela Smith, em 1909, e utilizadas no presente texto, não estão descoladas de seu tempo histórico, mas por conterem essa dimensão simbólica transtemporal podem figurar estados anímicos que certamente o ultrapassam. São acrescentados aos signos históricos elementos imaginativos, criativos, transcendentais e mesmo terapêuticos na medida em que eles são capazes de preencher não só a lacuna temporal, mas também a fenda cósmica entre o humano e o divino.

Reabilitar o valor do símbolo não é de forma alguma professar um subjetivismo estético ou dogmático. Não se trata de forma alguma de eliminar da obra de arte seus elementos intelectuais e suas qualidades de expressão direta, nem tampouco de despojar os dogmas e a revelação de suas bases históricas. O símbolo permanece na história, não suprime a realidade, não abole o signo. Acrescenta-lhes uma dimensão, relevo, verticalidade; ele estabelece a partir deles: fato, objeto, signo, relações extraracionais, imaginativas, entre os níveis de existência e entre os mundos cósmico, humano, divino. Para usar uma palavra de Hugo von Hofmannsthal, ela distancia o que está próximo, aproxima o que está distante, para que o sentimento possa abarcar a ambos. (CHEVALIER, 1982, p. 15 *Introduction*)

O hiato conológico entre a época de Montaigne, a de Pamela e a nossa poderia prenunciar um empecilho no sentido de fazer prevalecer a relevância e atualidade dos enunciados que seguirão. Antes de seguir argumentando na direção contrária é importante afirmar que as divergências e lacunas possuem existência real. Não existe aqui a pretensão de alegar que a constituição dos adoecimentos anímicos se manteve sempre a mesma ao longo do desdobrar da história. É evidente que, com o passar do tempo e com o desenvolvimento da sociedade moderna capitalista, as doenças que acometem a alma humana ganharam novos contornos e cresceram em complexidade, calcadas em uma estrutura social que é atravessada por diversos elementos diferentes.

Ainda sim, a história que se segue faz apenas um singelo pedido àquele que lê essas palavras. Trata-se daquela disposição anímica da boa-fé que Montaigne já renunciava em sua carta ao leitor. Permitir-se, ainda que momentaneamente, ao entrar em contato com as imagens, pintadas pelos símbolos e palavras a seguir, estar com o espírito aberto. Aberto para a possibilidade de que a comunhão entre essas imagens e a dimensão anímica de quem as lê e as atualiza, contemple ou dative novos caminhos psíquicos, novas ferramentas de cunho anímico, espiritual. Talvez esses caminhos nada tenham de realmente novo, já que encontram-se nesse registro simbólico, arquetípico, mas parece que foram paulatinamente esquecidos e soterrados. É nesse sentido que se apresenta a atualidade e relevância prática do estudo que segue, no sentido que reatualizar a possibilidade desses caminhos psíquicos e em seu compromisso com a relação entre os dois registros presentes na pesquisa, a saber, o exegético e o terapêutico.

O primeiro registro se refere à exegese textual em seu caráter explicativo e argumentativo. Em específico as relações traçadas entre os arcanos escolhidos e os ensaios respectivos de Montaigne. As considerações a respeito da argumentação montaigneana em cada ensaio poderão servir como possíveis chaves de leitura de cada respectivo arcano. Mas a inversa também se mostrará verdadeira já que os arcanos do Tarô são também uma possível representação das ideias pintadas por Montaigne. Nesse sentido um elemento ilumina o outro e ambos parecem se expandir positivamente a partir do contato estabelecido entre eles.

O segundo registro que anima a vigente pesquisa é o dito terapêutico, sobretudo em seu âmbito transformador e prático. É possível afirmar que as dores psíquicas que acometem a alma hoje, sejam realmente de uma outra ordem, mas, como veremos com Montaigne, a alma de tudo pode tirar proveito. Nesse sentido, ainda que as imagens dos caminhos arquetípicos que serão sugeridos tenham suas raízes em tempos mais antigos, elas podem ser usadas como instrumentos de orientação e transformação psíquica hoje pois, como já foi dito, atuam, atualizadas pela alma que as contempla, em um registro simbólico transtemporal.

O texto apresentará um constante intercâmbio entre ambos os registros hermenêutico e terapêutico, um complementando o outro, um se apoiando no outro para fazer valer as considerações que são próprias de cada estatuto. No entanto o segundo registro possivelmente excederá o primeiro, ultrapassando-o sobretudo no que tange seu alcance prático e espiritual. Ver-se-á justamente que o ponto central de toda a investigação permanecerá sendo as chamadas doenças da alma ou desequilíbrios psíquicos e suas possíveis curas, ou ainda as possíveis vias psíquicas que podem ser traçadas pela alma. As personagens do Tarô servirão (apenas) como referências imagéticas que auxiliarão o ser a se localizar psiquicamente, além de auxiliar na compreensão da possibilidade de transformação e regeneração de sua própria interioridade anímica. Não se trata, portanto, de um trabalho que procurará esmiuçar o universo arquetípico destas figuras como um todo, mas apenas na medida em que essas figuras servem ao objetivo principal da dissertação.

O caminho que a presente dissertação percorrerá se inicia, no primeiro capítulo, com o texto de interpretação argumentativa e filosófica referente ao ensaio "Que o gosto dos bens e dos males depende em boa parte com a opinião que temos deles" (1580), articulando este texto com o arcano X do tarô, a Roda da Fortuna. Neste primeiro momento, a argumentação de Montaigne assume um tom significativo a partir da tese que ele procura defender referente à Natureza e sua relação com a doença. A compreensão da noção de alma será desenvolvida, sobretudo em relação às concepções de liberdade, movimento e mudança.

Em seguida, a mesma metodologia será aplicada no capítulo dois com o ensaio “Da Solidão” (1580) de Michel de Montaigne. Traça-se, neste segundo momento, a relação entre o ensaio em questão e o arcano de número XI do tarô, o Eremita. Apresentar-se-á aqui, além da articulação e desenvolvimento das concepções de liberdade, interioridade e alma, o delineamento da figura do sábio e as pistas iniciais a respeito de possíveis causas do mal-estar psíquico, bem como uma primeira alternativa terapêutica.

No terceiro capítulo, o ensaio “Da diversão” (1587) será articulado com o Louco, arcano 0 do tarô. A partir da relação entre o texto e a figura em questão, apresentar-se-á mais uma alternativa terapêutica para fazer face aos desequilíbrios psíquicos. Algumas das tensões que foram levantadas durante o texto, como a questão da animalidade, por exemplo, poderão encontrar, a esta altura, uma força mediadora e conciliadora.

A Roda da Fortuna assinala o movimento impetuoso das revoluções das quais nenhum ser pode escapar, nos transformamos e somos transformados impreterivelmente. O que pode a alma frente à Fortuna? “*Mais la fortune montre bien encores plus evidemment la part qu'elle a en tous ces ouvrages, par les graces et beautez qui s'y treuvent, non seulement sans l'intention, mais sans la cognoissance mesme de l'ouvrier*” (MONTAIGNE, 1992, p. 127).

2 CAPÍTULO 1 – O DESAFIO POSTO PELA RODA

“Nós, nosso julgamento e todas as coisas mortais vão escoando e girando sem cessar”
(MONTAIGNE, 1580).



“Que o gosto dos bens e dos males depende em boa parte da opinião que temos deles” (I, XIV) no original *Que le Goust des Biens et des Maux Depend en Bonne Partie de l'Opinion que Nous en Avons*, é um ensaio que contém diversas camadas de ideias que conversam entre si. Retomar o texto diversas vezes é desvelar com diligência a profundidade do texto de Montaigne, bem como o retorno ao original também se mostra muito importante para compreender certas nuances de tradução, as escolhas de palavras do ensaio e as possibilidades outras, através de um olhar filosófico e crítico. Na direção de preservar e desenvolver os objetivos gerais da pesquisa, veremos em qual medida o arcano da Roda da Fortuna pode auxiliar-nos como uma chave de leitura para o presente ensaio, e mais fundamentalmente, como tanto o ensaio em questão quanto o arcano podem nos aproximar do objetivo geral, a saber, explorar a possibilidade de cura ou bálsamo para as doenças da alma.

² Baralho de Arthur Rider Waite, Ilustração da artista Pamela Colman Smith, 1909.

³ Baralho Visconti-Sforza, séc. XV.

⁴ Baralho de Marseille, Ilustração do artista Pierre Madenié, Dijon, 1709.

Ao falar do gosto do bem e do mal, Montaigne pinta uma imagem importante, já que ele entende se tratar, em grande parte (*en bonne partie*), de uma questão de opinião e sabor. O título faz referência a um entendimento comum na filosofia antiga, resumida por uma frase de Epiteto⁵ que afirma que os homens são atormentados pelas opiniões que possuem das coisas e não pelas próprias coisas. É de grande importância retomar que os estoicos, de modo geral, concordam que o mal não está nas coisas, mas nos juízos de valor que os homens atribuem às coisas e que Montaigne bebe diretamente dessas fontes antigas, sobretudo em seu primeiro livro. Segundo o autor, se essa proposição pudesse ser estabelecida como verdadeira sem exceção, um grande alívio seria ofertado à nossa miserável condição humana. Ele segue dizendo que se o mal se introduz em nós (apenas) por meio do julgamento (*les maux n'ont entrée en nous que par nostre jugement*),⁶ temos o poder de desprezá-lo ou contorná-lo (*mespriser ou contourner*) porque não tirar proveito da escolha ofertada?

O argumento, ou a tese mais importante apresentada no primeiro parágrafo, é a da possibilidade de que o mal e o tormento não sejam mal e tormento em si mesmos, de modo que seria a nossa fantasia que lhes confere tal qualidade. A consequência do enunciado anterior é a liberdade de poder conceder aos ditos males um gosto mais agradável, ou, no mínimo, menos desagradável. Para Montaigne temos a estranha tendência, mesmo com a liberdade citada, de conferir os gostos mais repugnantes às circunstâncias que nos encontramos. Não se trata de negar a dificuldade de certas situações, mas como o próprio título sugere, boa parte (*bonne partie*) do que se entende como bom ou mal, parece ser conferido por nós, pela cara e pelo sabor que livremente atribuímos às situações.

Quase no final do primeiro parágrafo, o autor faz uma afirmação importante;⁶ diz que a Fortuna simplesmente nos fornece a matéria e cabe a nós dar-lhe a forma. Com isso, reforça de maneira interessante sua argumentação, que segue no seguinte parágrafo apontando para a noção de que se o ser original (*l'être originel*) dessas coisas que temos possuísse a autoridade de, por si mesmo, se alojar em nós, o faria igualmente em todos os seres de nossa espécie. No entanto, o autor faz uso da diversidade de opiniões existentes na realidade para evidenciar e fortalecer seu argumento. Entende que habitualmente consideramos a dor, a pobreza e a morte como as piores coisas possíveis na vida. Mas ao longo do ensaio Montaigne mostra, através de exemplos da história, as divergentes opiniões que existem em relação aos

⁵ “Não são as coisas que nos perturbam, mas os juízos que fazemos sobre as coisas” (125 d. C.).

⁶ No original: “*et si la fortune founissant simplement de matiere c'est á nous de luy donner la forme*” (1992).

temas em questão. Enquanto para alguns a morte é vista como a ímpar e absoluta liberdade, sendo privilegiada em relação a vida, outros a enfrentam assustados e com profundo temor.

A palavra fortuna, *fortune*, aparece aproximadamente 350 vezes⁷ ao decorrer de todos os ensaios, possuindo no mínimo dois possíveis significados, o primeiro no sentido de riqueza material e o segundo, mais corrente e constante, referindo-se a algo como sorte ou destino, análogo também à deusa romana que segundo o autor tem um poder muito grande na arquitetura da existência humana. Compreende-se que enquanto símbolo cósmico o primeiro sentido se funde ao segundo, já que é apenas pela graça dela (Fortuna) que toda e qualquer riqueza é adquirida ou perdida.

A escolha pelo arcano da Roda da Fortuna, entre outros motivos (que ver-se-ão adiante), é baseada na própria linguagem e vocabulário de Montaigne, que combina continuamente termos cristãos e pagãos. Sua linguagem contém traços de uma espécie de gnose tanto pessimista quanto otimista. Esses termos não são ligados diretamente a Montaigne, mas são encontrados no livro *Giordano Bruno e a tradição hermética* de Frances A. Yates⁸ e podem ser atribuídos à linguagem montaigniana em função da forte influência pagã que mistura-se a sua linguagem cristã. Ela pode ser entendida enquanto otimista porque Montaigne acredita que tudo tem seu lugar na ordem divina, tudo está impregnado de vida. Pessimista porque ele conserva a compreensão antiga da necessidade de um aprimoramento, uma purificação, ou evolução espiritual e ética constantes. Da mesma forma, o arcano também possui referências tanto do mundo cristão, com os quatro evangelistas nos cantos, quanto de noções mais antigas, que podem ser observadas na simbologia da esfinge e da própria roda:

Ele assiste à missa do papa, é recebido por ele, mantém longas conversações com os altos dignitários eclesiásticos, que lhe dão conselhos respeitosos para a próxima edição do seu livro e só pedem ao grande cético que abandone a palavra “fortuna”, a qual emprega com muita frequência, substituindo-a por “Deus” ou por “Divina Providência” (ZWEIG, 1942, p. 803).

A Roda da Fortuna simboliza, para além dos significados comumente conhecidos de mudança, *movimento*, encadeamento de causas e destino, também a reflexão a respeito das eternas revoluções, da impermanência, os altos e baixos da existência como posições que não podemos escapar, uma sempre remetendo à outra, características estas da natureza cíclica à

⁷ “*Fortuna vitrea est; tunc cum splendet frangitur*” (I, XIV), “A fortuna é de vidro; no momento em que resplandece, faz-se em pedaços” (1580). Citação, que exemplifica apenas uma das várias passagens, usada por Montaigne e retirada do escritor latino Públio Siro.

⁸ (YATES, 1964, p. 34).

qual estamos todos sujeitos. Sem dúvida, a questão clássica liberdade x determinismo aparece neste arcano e sobre este assunto iremos aprofundar a compreensão de Montaigne. O que então caberia a nós dentro dos limites que a Roda nos impõe? Sabe-se que dentro das restrições dela, existe uma boa margem, ou latitude para o movimento livre, mas quais seriam estes limites? Que tipo de liberdade é possível de ser estabelecida?

O argumento basilar do ensaio parece ser que a própria noção de bem e mal é formada a *posteriori* pelo próprio julgamento humano. Este ensinamento advindo da doutrina estoica afirma que como não podemos alterar a natureza das coisas, cabe a nós mudarmos nossa opinião ou o gosto que atribuímos aos acontecimentos. Se essa tese puder ser confirmada, a saber, “se o que deminamos mal e tormento não é nem mal nem tormento por si mesmo” existe uma *escolha* frente aos “males”, existe a possibilidade de alterar não só a fisionomia, mas o significado daquilo que nos acontece, daquilo que a Fortuna nos oferece. Não se trata, portanto, de um estudo que procuraria explicar ou qualificar, segundo Montaigne, a natureza do ser, ou das coisas em si, mas compreender que a consequência que colhemos da possibilidade de que o mal não exista em si, neste caso em particular não é ontológica, mas de ordem ética e prática.

Montaigne exalta a postura corajosa perante a morte, tendo como exemplar a de Sócrates. Cita também casos curiosos, dos que por teimosia ou por simplicidade (*qui par opiniatreté, qui par simplesse*) a encararam com confiança, sem alterar seu estado normal de ser. Oferece-nos diversas imagens cômicas de homens que se dirigiam à morte, como por exemplo, o homem que poucos momentos antes de ser enforcado pediu ao carrasco que não lhe tocasse o pescoço por medo de fazê-lo rir de tanta cócega. Tal conservação de um espírito divertido ou mesmo insólito perante a situações significativas parece possuir grande valor para o autor, pois o auxiliam a compreender a variabilidade da natureza e do hábito humano, bem como a possibilidade de atribuir um sabor interessante aos desafios da vida.

Segundo o ensaísta, qualquer opinião é forte o suficiente para ser adotada à custa de uma vida. Sobre isso se vale do exemplo do juramento feito pelos gregos ao enfrentarem os persas, os primeiros se comprometeram antes morrer a se permitir dominar pelo inimigo. Ele reflete também acerca das disputas religiosas ligadas sobretudo ao cristianismo, do apego à própria fé, dos que matam e morrem em nome de sua crença, ou ainda dos que escolheram a morte para si e seus filhos com o intuito de se livrarem de um destino de grande violência nas mãos da intolerância. Inclui juntamente os que se converteram voluntariamente, estes, mesmo com uma vida toda praticamente vivida em conversão, se vêem obrigados a conviver

com outros que jamais estariam convencidos da veracidade de sua escolha. Por mais que Montaigne exalte a postura corajosa, ele parece não acreditar que seja realmente sábio, pelo menos no contexto em que ele se encontrava, morrer em nome de uma crença, aconselhando uma obediência, ao mínimo social e cerimonial à norma geral como a postura mais prudente em comparação a qualquer possível restrição sofrida em nome de uma opinião arbitrária.

O autor mostra mais a fundo como até mesmo a opinião de que a vida teria mais valor do que a morte é contestada por inúmeros exemplos da história, como os que caminharam até ela com uma fome amarga e ardente (*faim aspre et ardente*), como um meio de resolução dos males da vida, acreditando encontrar melhores condições para além dela. Montaigne se vale de uma imagem notável para figurar o costumeiro temor perante a morte. Retrata o filósofo Pirro em um dia de grande tempestade dentro de um barco, o qual procurava encorajar os mais assustados com o exemplo de um porco que estava ali despreocupado com a tempestade. Ele vai além de se posicionar a favor da vida e de não se assustar com a morte; questiona qual seria a utilidade ou vantagem de nossa capacidade cognoscente se ela fosse colocada em nós para nosso tormento. O que fazer com o saber das coisas se não somos capazes de reter a tranquilidade? Conclui que, deste modo, seríamos rebaixados a uma condição claramente inferior à do porco de Pirro e que fazer a razão se voltar contra o ser seria como contrariar o desígnio, intento, propósito da natureza e a ordem universal das coisas (*dessein de nature et l'universel ordre des choses*), já que fomos dotados de inteligência para nosso bem maior (*notre plus grand bien*).

Em seguida, Montaigne se concentra em examinar o registro da dor física e se vale do que chama de hábito geral⁹ da natureza (*la generale habitude de nature*) para afirmar que tudo o que está vivo sob o céu, até mesmo as árvores, tremem ao entrar em contato com a dor. Em sua perspectiva, ele não concede valor aos que, como no exemplo apresentado de Possidônio, tentam negar a dor que sentem e afirmam não se tratar realmente de um mal, como se tal postura conferisse algum tipo de autoridade filosófica ou moral. O autor critica a atitude citada pois entende que mesmo sendo possível afirmar a não influência da dor sobre o ser, isso seria apenas uma proferição e em realidade são os sentidos os juízes do assunto em questão. Cita Lucrécio em *Da natureza das coisas* (p. 16) a fim de corroborar com seu posicionamento crítico transcrevendo que “a menos que sejam verdadeiras, todas as razões também são falsas.”

⁹ A tradução da Martin Fontes traduz *habitude* por disposição.

Montaigne retorna vezes sem conta aos temas da morte e da dor, recorrendo a citações de Étienne de La Boétie (1530-1563), Ovídio (43 a.C.-18 a.C.) e Santo Agostinho (354-430), acrescentando suas intuições e experiências para pintar a própria visão de que seria, na verdade, a impaciência da imaginação da morte (*l'impatience de l'imagination de la mort*) que nos torna intolerantes à dor, fazendo, conseqüentemente, com que a angústia seja dobrada. Ao penetrar com mais atenção nos questionamentos a respeito da dor, Montaigne supõe que seja ela o que nos assusta ao contemplarmos tanto a morte quando a pobreza e, no segundo caso, nos faz sentir sofrimento através de circunstâncias como a sede, a fome, o frio, o calor e as vigílias. Ele admite não possuir profunda intimidade com esse tipo de aflição provocada pela agonia carnal, mas entende que, se não podemos extirpar a dor por completo do corpo físico, podemos atenuá-la através da paciência, desenredando ao menos a alma e a razão (*l'âme et la raison*) de seu tormento. Aparece aqui mais uma vez a correspondência corrente entre liberdade e alma, sugerindo que seria essa a parte do ser que detém maior poder de libertação frente aos desafios humanos.

O autor associa o poder da alma e da razão para enfrentar a dor, com as noções de virtude, força, firmeza e valentia. Tal possibilidade é entendida por Montaigne como um meio para atingir certo grau de sabedoria,¹⁰ já que ele é orientando por uma noção de virtude guerreira, adquirida através do sacrifício, ou seja, quanto maior a dificuldade, maior o valor da ação empreendida. Apresenta, entre outras citações, uma de Cícero, a qual alude à uma compreensão de felicidade que inclui, além da alegria, do riso e do prazer, a tristeza, a firmeza e a constância: “Não é pela alegria e pelos prazeres, nem pelos divertimentos e pelo riso, companheiros habituais da frivolidade, que nos tornamos felizes; nós o somos também amiúde na tristeza, pela decisão e pela perseverança” (CÍCERO, *De finibus*, p. 93).

Segue ainda com passagens do filósofo romano com o intuito de trazer consolo perante ao tema afirmando que se a dor é muito aguda, ela provavelmente dura pouco, pois ou conseguimos atravessá-la ou o fim chega com a nossa morte; já as dores menores podem durar mais, mas possuímos a capacidade de suportá-las em função da sua intensidade moderada.

O foco da argumentação montaigneana passa, a esta altura, para a alma e sua posição de absoluta soberania (*seule et souveraine maistresse de nostre condition et conduite*) com

¹⁰ Aqui a sabedoria assume um caráter extrovertido.

relação à conduta e condição do ser. Acredita que temos tanta dificuldade em suportar a dor com paciência porque habitualmente não derivamos nosso principal contentamento da alma. Enquanto o corpo tem, em média, apenas um modo de operar, a alma é variável em todos os tipos de formas e se relaciona com ela mesma e com seu estado, seja ele qual for, bem como com as sensações do corpo e todos os outros acidentes. A inclinação e as escolhas da alma prevalecem sobre a força, a razão e a prescrição; tanto o sonho como o erro servem como matéria leal (*loyale matiere*)¹¹ para a obtenção de segurança e contentamento já que ela de tudo tira proveito indistintamente.

Montaigne segue dizendo que o que aguça a dor e o prazer é a ponta de nosso espírito (*la pointe de nostre esprit*)¹². Tal termo que parece se referir à uma espécie de função anímica conferida à espécie humana, como um prolongamento inteligente que é capaz de intensificar ou atenuar os prazeres e dores. Tomando outras espécies animais em comparação, que segundo o autor não possuem essa função, vemos os sentimentos fluírem de maneira livre e ingênua e seus movimentos seguirem uma certa homogeneidade, já que a natureza lhes deu um temperamento justo e moderado (*juste et moderé temperament*) para a dor e o prazer. Quanto a nós, Montaigne acredita que nossa função psíquica, supostamente mais avançada, permite nos emanciparmos das regras da natureza (*emancipez de ses regles*) e nos abandonarmos à liberdade vagabunda de nossas fantasias (*vagabonde liberté de nos fantasies*). Se assim for, ele nos recomenda que ao menos dobreemos nossos devaneios para o lado que nos seja mais agradável.

O ensaísta retoma o posicionamento de Platão, de que nosso compromisso amargo (*nostre engagement aspre*) para com a dor e o prazer tornaria alma e corpo excessivamente dependentes, apenas para assumir a posição contrária, a saber, a relação entre eles em realidade desprende e desobstrui (*desprent et descloue*) o vínculo de um com o outro. Valendo-se de exemplos particulares, Montaigne procura argumentar que tanto com relação ao corpo, quanto à alma, a dor só ocupa um grande espaço em nós na medida em que nos ocupamos com ela. A consequência disso é a apresentação de um elemento determinante de permissividade, concedida por nós em relação à dor. Através de uma citação de Cícero pontua que o costume nunca superou a natureza, pois ela é invencível, mas nós manchamos nossas mentes com ociosidades, sombras, preguiças, crenças e hábitos: “Jamais os costumes

¹¹ A tradução da Martin Fontes traduz *loyale* por legítima.

¹² A tradução da Martin Fontes traduz *pointe* por agulhão de nosso espírito.

vencerão a natureza, que é invencível; mas a moleza, os prazeres, o ócio, a indolência alteram nossa alma; as falsas opiniões e os maus hábitos corrompem-na” (CÍCERO, *Tusculanas*, p. 95-6).

Justamente para comprovar este posicionamento o autor apresenta no decurso de vários parágrafos episódios perturbadores de diversas culturas, os quais atestam a inflição ou assentimento voluntário de flagelos sobre o corpo em nome das mais variadas crenças. Alguns para provar sua bravura guerreira, outros pela devoção (*devotion*) ou pela avareza (*l'avarice*) e se acrescenta ainda exemplos de mulheres que se mutilam na expectativa de alcançar um suposto padrão de beleza (*beauté*).

O elemento basilar na argumentação do ensaio em questão é uma compreensão de Natureza que não produz doença. Seguindo a lógica argumentativa, se entende que a aflição é derivada da opinião e não dos processos naturais, como se observa em outras espécies animais. Cícero é o autor mais citado para embasar tal raciocínio e a citação exata traduzida do latim se apresenta do seguinte modo “Do que se pode ver que a aflição não provém da natureza e sim da opinião”¹³ (CÍCERO, *Tusculanas*, III, xxxviii). Para Montaigne o valor das coisas é dado por nossa opinião e isso se comprovaria no fato de que geralmente não consideramos algo por suas qualidades ou utilidades inerentes, mas sim pelo custo que dispêndemos, de acordo com nossa escala de valor arbitrária, para adquirir tal coisa. Como se o custo fosse alguma parte de sua substância (*quelque piece de leur substance*) e não atribuído por nós mesmos, levamos em conta menos o que algo traz e mais o que nós trazemos. O autor finaliza este parágrafo se referindo a um pensamento de Epicuro a respeito da concepção de riqueza, entendendo que ela não se trata da ausência de apreensões, mas apenas uma substituição por outras perturbações, e seria na verdade a abundância e não a carência, a causa da avareza.

Deste ponto em diante Montaigne passa a pormenorizar a própria experiência com relação à fortuna em seu sentido material, de riqueza. Ele assim o faz separando sua vida em três tipos de condições após a infância. A primeira, durou aproximadamente vinte anos, considerada o melhor período, no qual o francês dependia exclusivamente do acaso e da ajuda de outros, sem certeza e sem receita (*sans estat certain et sans prescription*). A generosidade das amigadas nunca falhou, colocava acima de tudo a necessidade de quitar as dívidas e seus

¹³ No original: “*ex quo intelligitur non in natura, sed in opinione esse aegritudinem*”.

amigos se viam comovidos com tamanho esforço e lealdade. Tais traços o tornaram realmente genuíno e econômico em seus negócios, procurando ser sempre o mais justo possível e encontrando no pagamento das dívidas um prazer como de quem se livra de um fardo, de uma servidão (*servitude*). Durante tal período de constante incerteza (*incertitude*) se via mais inclinado a entregar com liberdade e alegria suas necessidades aos astros (*astres*), possuindo a sabedoria de que é neste estado de indeterminação que vive a maioria dos homens. A fragilidade e a incerteza da fortuna, sobretudo no sentido dos recursos materiais, é realçada a esta altura do ensaio. Afirma também que a indigência (*l'indigence*) se afigura como um estado possível tanto entre os ricos, como entre os pobres, sendo os primeiros capazes de atitudes muito mais vis e tiranas quando se encontram necessitados, além de retomar mais uma vez a noção de cada um ser o arquiteto de sua fortuna, agora no sentido de destino.

O segundo período de sua vida foi quando passou a possuir seu próprio dinheiro. O que resultou em imaginações vãs e precipitadas (*vaines et vitieuses imaginations*) de possíveis inconveniências, aos quais deveria se precaver através de uma reserva, que intitulou como supérflua (*superflue reserve à tous inconveniens*). Deixou de ser sincero e aberto a este respeito e passou a mentir sobre o quanto realmente possuía, o medo passou a acompanhá-lo em suas viagens e nunca sentia que carregava dinheiro suficiente. Quanto mais dinheiro, mais receio tinha (*Et plus je m'estois chargé de monnoye, plus aussi je m'estois chargé de crainte*). Deixou de sentir também a confiança, tanto na fortuna, quanto nas pessoas. Reconhece que perante sua pequena reserva, como geralmente acontece em relação às coisas consideradas boas, o perigo se encontrava em estabelecer certos limites ao desejo de possuir. Acarretando apenas no acúmulo de economias, mas sem se pôr a realmente aproveitá-las, já que segundo Montaigne, quem muito possui, tende à avareza.

O autor retoma o dizer de Platão que a riqueza, quando iluminada pela prudência, deixa de ser cega e passa a ser muito clarividente (*tres clairvoyante*) e foi justamente neste espírito que a conduta do ensaísta se transformou e, encorajado por algum bom demônio (*bon daemon*), ele chegou à terceira fase de sua experiência pessoal. Deixa para trás os anos de apego excessivo, passa a viver de maneira mais agradável e ajustada, dia após dia se contentando em possuir o necessário para as necessidades presentes e ordinárias. Quanto às possíveis situações extraordinárias, todas as previsões do mundo não bastariam e Montaigne afirma que seria tolice esperar que a fortuna nos dê armas, nunca suficientes, contra ela mesma (*est follie de s'attendre que fortune elle memes nous arme jamais suffisamment contre soy*). Há aqui a presença de uma singular gratidão em ter se livrado da tendência

corrente nos mais velhos à avareza, que o ensaísta compreende como uma verdadeira doença (*maladie*) e a mais ridícula de todas as loucuras humanas (*la plus ridicule de toutes les humaines folies*). Alguns exemplos são trazidos para fortificar sua compreensão de que existe sabedoria em regular tão justamente as próprias necessidades (*réglé à si juste mesure son besoin*) sem permitir que a preocupação e o excesso imperem e, ademais, confiar na bondade dos outros sinaliza a própria bondade, gestos que não passam despercebidos pela divindade.

Os últimos parágrafos do ensaio assumem um tom de conclusão, nos quais o autor retoma e aprofunda a argumentação desenvolvida durante todo o ensaio, reiterando que tanto o conforto quanto a indignância dependem da opinião de cada um. A riqueza, a glória e a saúde possuem beleza e prazer apenas na mesma proporção em que tais características estão presentes dentro do ser. Segundo Montaigne é feliz aquele que acredita assim ser e confia em si mesmo, pois tal segurança é o que confere essência e verdade (*essence et vérité*) pra a condição. A fortuna não nos faz nem bem nem mal, ela apenas nos oferece a matéria e a semente, que nossa alma transforma e aplica como lhe agrada, a única causa e senhora de sua condição feliz ou infeliz. É, portanto, a constituição interna (*l'interne constitution*) que concede sabor e cor (*saveur et couleur*) às circunstâncias, sobre isso o autor se vale de uma analogia interessante como explicação, diz que os alojamentos nos aquecem, não com o seu calor, mas com o nosso, que são adequados para incubar e nutrir.

Um remo reto parece se curvar na água, o estudo para o preguiçoso é tormento e a frugalidade uma tortura para os que são carnais. As coisas, diz Montaigne, não são tão dolorosas, nem difíceis em si mesmas, o que as torna assim é nossa fraqueza e vícios, pois tendemos a julgar, erroneamente, as coisas elevadas a partir deles, atribuindo nossas próprias limitações a elas. Não é suficiente ver algo, mas dar profunda atenção para como se vê (*Il n'importe pas seulement qu'on voye la chose, mais comment on la voye*).

No penúltimo parágrafo questiona os inúmeros discursos e tipos de imaginação que procuram persuadir os homens a desprezar a morte e suportar a dor, já que não parecem realmente nos convencer ou se aplicar de acordo com o humor de cada um. Compara esses enunciados a uma droga forte e purificadora (*drogue forte et abstersive*), que teria o poder de erradicar o mal (*desraciner le mal*), e afirma que se não podemos digerí-los, pelo menos deixemos os ingerir, para aliviar (*soulager*) os males interiores.

A última reflexão feita no ensaio coloca o seguinte questionamento: o que faríamos com aquele que não tem coração (*qui n'a le coeur*) para sofrer, nem para a morte, nem para

a vida, quem não quer resistir nem fugir? O movimento tanto interior quanto exterior parece ser inalienável, a experiência da vida vivida demanda que se tenha coração para sentir todo o espectro do existir, tanto dentro como fora, nos encontros e desencontros tanto consigo mesmo, como com os outros e com o mundo.

Aquilo que se entende, para o autor, como “dentro” (movimento de interiorização do Eremita), como veremos, aparece em grande medida em um sentido negativo, de vazio e falta. A impressão encontrada na investigação interior é a própria consciência, a alma e o corpo em seus movimentos e repousos, já que o “eu” aparece somente enquanto tensão e inacabamento, enquanto um aspecto ignorante e incansável que segue em sua busca perpétua. Segundo Starobinski, “o que Montaigne nos comunica não é o detalhe mais bem conhecido de uma realidade confusa sobre a qual sua apreensão procura aplicar-se, mas os aspectos sempre mais ricos de uma consciência e de um corpo que se preparam para o ato de apreender” (STAROBINSKI, 1993, p. 218). O conhecimento de si aparece, para o pensador, como o movimento em si; e é do movimento (de si e da Roda da Fortuna) que se tratará a esta altura.

O que se observa é que o movimento possui um caráter duplo, é afirmação do corpo, da vontade, da razão, que tensiona, resiste, é energia contida, reunida, intencional, sensível, erótica. Ao mesmo tempo (ou no momento seguinte) é uma entrega ao fluxo, é se deixar “desmanchar”, se desfazer.

Em consonância com a exposição de Jean Starobinski se entende que o jogo de oposições simbolizado pelo movimento contém reviravoltas inevitáveis, pintadas por Montaigne no nível material do cheio e do vazio, do pesado e do leve, bem como a passagem entre os elementos da matéria, da água para o vento por exemplo, e se apresentam enquanto absolutamente inseparáveis do movimento. A antítese do peso e firmeza material é encontrada no escoamento que desemboca em uma leveza, um vazio. “É-nos permitido, entretanto, esperar algo de “maciço” e de “firme”? A “substância mais sólida” nos será concedida? Não consistiria a sabedoria em consentir no vazio? É o que pensa Montaigne quando afirma que uma alma “vazia, dócil e presumindo pouco de si” possui o “alicerce sobre o qual assenta a conservação da sociedade humana” (STAROBINSKI, 1993, p. 222).

A noção de plenitude é entendida como o contraponto do vazio, como ação, esforço, apreensão de algo, seja de si mesmo, seja de um objeto exterior que acaba por se interiorizar e é neste contato íntimo que o corpo, ou a mão que apreende se torna ainda mais consciente de sua forma. “A plenitude não é nem da ação nem do mundo, mas se revela e se realiza no

ponto em que estes se encontram” (STAROBINSKI, 1993, p. 221). É preciso ir além da busca de “apreensão possessiva” e é necessário “abolir o desdobramento do eu-sujeito e do eu-objeto, para pôr fim à divisão reflexiva” (STAROBINSKI, 1993, p. 221). Seria o encontro e/ou a síntese do vazio e da plenitude?

Fica claro que tanto o julgamento, quanto a divisão acima referida, são do plano reflexivo e que o registro do vazio aparece como um espaço de interioridade fecundo que torna possível gestar algo como a pintura de si de Montaigne. *Le jugement* é traduzido para o português como juízo, nuance que talvez obscurece o sentido original que pretendeu o autor, por exemplo, no ensaio *Sobre Heráclito e Demócrito*¹⁴. Neste pequeno texto, encontramos muitas passagens importantes para compreender o movimento de Montaigne e sua própria expressão da condição das coisas, do ser e da alma humana, entre elas, se lê:

Les choses à part elles ont peut estre leurs poids et mesures et conditions ; mais un dedans, en nous, elle les leur taille comme elle l'entend. La mort est effroyable à Ciceron, desirable à Caton, indifferente à Socrates. La santé, la conscience, l'autorité, la science, la richesse, la beauté et leurs contraires se despouillent à l'entrée, et reçoivent de l'ame nouvelle vesture, et de la teinture qu'il lui plaist: brune, verte, claire, obscure, aigre, douce, profonde, superficielle, et qu'il plaist à chacune d'elles: car elles n'ont pas verifié en commun leurs stiles, regles et formes: chacune est Royne en son estat. Parquoy ne prenons plus excuse des externes qualitez des choses: c'est à nous à nous en rendre compte. Nostre bien et nostre mal ne tient qu'à nous. Offrons y nos offrandes et nos voeus, non pas à la fortune: elle ne peut rien sur nos meurs: au rebours, elles l'entraignent à leur suite et la moulent à leur forme. (MONTAIGNE, 1992, p. 302-303)

Retoma-se aqui a difícil questão da natureza das coisas e a relação que ela possui com a alma. A soberania da alma no registro interior não implica no fato de que as coisas não tenham características intrínsecas, no entanto, nos recessos psíquicos é ela quem tem a palavra final no sentido de determinar a cor e o gosto do que ocorre no exterior. O critério para tal julgamento encontra-se na própria alma de cada ser e o desafio pode ser esboçado da seguinte forma: quando o ser¹⁵ se depara com o giro perenal da Roda da Fortuna, como pode ele se manter enraizado em si mesmo e ao mesmo tempo se entregar ao movimento e transformação inevitáveis que acontecem tanto interna quanto externamente?

Essa harmonia temperante se assemelha ao que Montaigne transmite em seu movimento ensaiado, tal dinâmica é revisitada de modo muito belo por Jean Starobinski:

¹⁴ “*Le jugement est un util à tous subjects, et se mesle par tout.*”

¹⁵ “Ser” deve ser entendido aqui enquanto pessoa, ser humano.

O ser harmonioso não ocupa um lugar intermediário entre os extremos, medianamente ativo e medianamente passivo; não é a personagem que se recusa a experiência da contradição e que não quer ser nem cheia nem vazia, nem leve nem pesada. É, ao contrário, aquele que pertence ao mesmo tempo a todos os extremos, sem dilaceração, sem desmembramento; é aquele em quem se efetua, como resultado de uma graça espontânea, o casamento paradoxal do abandono passivo e do assenhoreamento ativo, do consentimento e do esforço. Aceita que se manifestem os diversos registros do movimento (STAROBINSKI, 1993, p. 227).

Observa-se que Montaigne realiza uma meta operação quando pinta a passagem da consciência na medida que esta se volta sobre si mesma e “está ali para constatar uma ruptura e para estabelecer laços, para padecer e para querer, para acusar sua própria leveza e para fazer-se plenitude de experiência” (STAROBINSKI, 1993, p. 233). É possível traçar aqui a relação entre a obra prima do viver, apontada pelo autor, e o objetivo que dirige a investigação, a saber, a busca do equilíbrio psíquico ou pelo menos a afirmação da possibilidade dele na vida vivida, para além de belas palavras; já que como diz, “vãs são as palavras”, “qualquer ato revela o que somos” (I, L). O movimento pintado nesse sentido exalta o carácter da consciência ela mesma, que intercala entre registros aparentemente opostos entre si. A importância de simplesmente ser o que se é pode ser percebida no forte teor imagético do autor, que se preocupa em traduzir sua experiência vivida, sentida, complexa e paradoxal.

O mesmo desdobramento harmonizado rege, em Montaigne, a relação entre o julgamento e o ser natural, sua distância e sua cumplicidade. Ao julgamento pertence a tensão; ao ser natural, a fluidez. Assim podem tornar-se compatíveis o conhecimento de si e o abandono ao movimento natural. [...] A alma é ao mesmo tempo substância fluida e mola tensa; o ato de *sentir* se situa no contato dessas duas forças representadas por imagens de sinal contrário; ele intervém no ponto em que *se retesar e ser levado* coexistem em uma plenitude fugidia; isto é, em uma plenitude que a leveza do escoamento “desperta e vivifica” (STAROBINSKI, 1993, p. 233).

Compreendemos isso no contexto de Montaigne, que constantemente alterna entre si imagens e constatações, empregando exemplos históricos, analogias, metáforas e referências simbólicas, tanto cristãs como pagãs. Quando o ensaísta menciona repetidamente a Fortuna, por exemplo, ele parece se valer da virtude do símbolo que pode traduzir algo de indizível, algo que pode fazer coexistir elementos aparentemente contrários.

O Arcano da Roda da Fortuna apresenta, em uma de suas representações mais antigas com o Baralho de Marselha¹⁶ (primeira imagem), dois animais de aparência estranha que parecem estar presos aos giros intermináveis da roda. Comentadores aludem tais figuras, na

¹⁶ Retomar imagens da página dez.

direita a Anúbis, deus egípcio com cara de cachorro, aquele que pesava as almas dos mortos. Ele é considerado um fator de integração psíquico, positivo. A figura da esquerda é geralmente associada a Tífon, deus da destruição, entendido como um fator negativo (NICHOLS, 1988, pg. 183). Apresenta-se aqui aquela coexistência dos apostos, polos inescapáveis da existência, presididas pela esfinge, que aparece em Marselha um tanto desfigurada, simbolicamente mais sombria: “Essa escura criatura com sua coroa de ouro está sentada numa plataforma acima da Roda, separada da atividade desta última. Embora guarde a Roda, o monstro não lhe fornece força motriz. As indefesas criaturas em movimento também parecem ministrar essa energia” (NICHOLS, 1988, pg. 184).

Os animais opostos figuram energias necessárias para a manutenção do movimento da Roda. Já a esfinge encarna um

[...] monstruoso conglomerado de partes bestiais, que representa uma hedionda aberração de ordem natural. Talvez simbolize o caos primevo, que existia antes da primeira criação. O animal está nu e, contudo, ostenta uma coroa de ouro, a sugerir que embora sua energia seja primitiva, seu poder é divino. (NICHOLS, 1988, pg. 184)

Esse mesmo caráter divino é encontrado na figura angélica no caso de Sforza (segunda imagem), que agora aparece através de um simbolismo cristão, acrescentando ao motivo animal um caráter supra-humano. A deusa Fortuna é representada de olhos vendados, simbolizando sua imparcialidade e neutralidade frente a todos que padecem de suas revoluções. O alto e o baixo aparecem como forças fixas que alternam entre si eternamente. Seja simbolizada pela tenebrosa esfinge (que também encontramos no baralho Rider-Waite) ou pela indiferente deusa vendada, o fato é que tal figura feminina aponta para uma importante advertência: o perigo é eminente para os que tentarem se elevar para além de sua condição terrena. Se não é possível erguer-se acima do próprio destino, é preciso encontrar outra maneira de encarar as revoluções da Roda e a invencibilidade da Fortuna.

Com a Roda em si mesma, é revelada a comunhão dos espíritos animais, humanos e supra-humanos. O homem é o ser que aparece enquanto ponte entre os espíritos animais e os espíritos supra-humanos. Observa-se tanto em religiões asiáticas, como o hinduísmo, tanto no cristianismo e até na mitologia grega e egípcia, por exemplo, a profusão de símbolos de deidades que possuem cabeça de animal. A interpretação deste fato, através da simbologia, se dá no sentido da compreensão de que o animal em si, não é nem mau¹⁷ ou celestial. Com

¹⁷ (JUNG, *O Homem e seus símbolos*, p. 238 - 239)

o arcano de Waite (terceira imagem) vemos que a compreensão cósmica é ampliada para além do giro compulsivo da roda, com a possibilidade de se ver para além dela, os evangelistas nos quatro cantos simbolizam isso em alguma medida, essa ampliação que ocorre tanto a nível cosmológico quanto espiritual.

Duas imagens espaciais (que não constituem senão uma) definem aqui o curso dos negócios humanos: a *inclinação* (“para piorar”), e o movimento circular da roda, o “giro”. Ora, de um lado Montaigne desejaria sustar o desenvolvimento catastrófico da corrupção, abolir o tempo, endireitar a inclinação, parar a roda por temor do desastre eminente; e de outro lado, já que esse voto é evidentemente irrealizável, preconiza uma obediência (um “deixar-se levar”) que, mediante a submissão aos “que ordenam”, consente nas grandes revoluções dos corpos celestes, nos grandes ciclos cósmicos. Que o tempo pare! Ou que nos “deixemos serenamente girar segundo o giro celeste”, em uma espécie de ciclo humano que repetiria, em nossa escala, o ciclo dos astros! Aí estão duas maneiras de optar pelo puro *presente* – uma, na imobilização paradoxal do movimento circular que arrasta o conjunto dos mundos; a outra, na imobilidade repetitiva da série de instantes. Durar é perpetuar o presente. (STAROBINSKI, 1993, p. 259)

Esse alargamento de perspectiva cósmica citado previamente ocorre por meio de uma espécie de intuição reflexiva e clarividente, mas que é rara e não dura muito. Faz-se necessário conservar a compreensão de que ao lado do movimento circular da roda e dos giros celestes existe “um movimento circular voluntário, mas que restringe seu raio, “sem que se abra demasiado o círculo”, e que em nenhum caso visa “mudar o mundo” (STAROBINSKI, 1993, p. 265). Montaigne entende que a extensão de nossos desejos deva ser circunscrita àquilo que é o mais próximo de nós. Não deve prolongar-se em linha reta, mas em curva, alinhado ao movimento curvilíneo da própria natureza. E os atos dos que não se adequam a esse movimento essencial, como os dos avarentos e ambiciosos que correm atrás de uma ideia inalcançável, sempre longe do agora, são considerados atos prejudiciais e doentios. Parece não haver uma justaposição exata entre os movimentos celestiais e os movimentos humanos. A harmonia do homem se aproxima minimamente da harmonia do mundo na medida em que ele compreende com deferência que “se existe uma “lei universal” ela se decreta no presente” (STAROBINSKI, 1993, p. 267). A similaridade de movimento do mundo e do homem se encontra não na regularidade, mas na diversidade, na harmonia discordante.

Se a tese do ensaio em questão de Montaigne puder ser confirmada, se chega a conclusão de que a alma possui uma espécie de soberania interna que tende a ser pouco explorada, sobretudo frente às doenças da alma. É essencialmente *dentro* a região circunscrita ao movimento livre da alma. Sua influência sobre as cores e sabores daquilo que a fortuna oferece, está contida sobretudo na opinião que carrega interiormente. Opinião do latim,

opinio, diz respeito ao modo de pensar, maneira de julgar ou ponto de vista. Neste sentido se reforça a ideia de que um dos pontos mais importantes na argumentação do presente capítulo é o *modo*: como pensar, como julgar, como temperar as situações da vida. A noção de harmonia que em outros tempos estava completamente subordinada ao ethos e ao cosmos, agora está vinculada, como afirma Montaigne, à alma de cada um e a relação que essa estabelece com o que a cerca. Ainda sim, o presente e a natureza atuam como o chão em que se enraíza os movimentos da alma:

O que é natural não pode ser senão presente; reciprocamente, o que é presente traz a marca evidente da natureza. Além disso, como vimos, o que está presente em nós realiza a exigência da presença de maneira incomparavelmente mais completa do que o que tenta impor-se a nós de fora, ainda que fosse, concorrentemente, no mesmo ponto de tempo. Daí a recusa de toda autoridade extrínseca. O fora é sempre onerado por um passado, destinado a um futuro. (STAROBINSKI, 1993, p. 267)

A alma saudável, não é mais aquela que está em conformidade com o ethos, mas aquela que se enraíza profundamente em si mesma e no presente, atribuindo, de acordo com sua própria natureza a vestimenta e a aparência que melhor lhe serve em cada situação. As noções de liberdade e equilíbrio, liberdade com relação às amarras sociais e as internas, e equilíbrio na maneira de se relacionar também consigo, com os outros e com o mundo, agora passam a descrever mais adequadamente a alma que não está doente. Mas uma ressalva aqui é importante: tal autonomia não significa um descolamento ou indiferença perante ao mundo, mas anuncia uma transformação na relação com ele, essa modificação recoloca o ser em contato com o mundo a partir de uma perspectiva horizontal para com os outros seres vivos, deixando de lado sua suposta superioridade e se abrindo a uma sabedoria mais simples e inocente:

Mais, quand je rencontre, parmi les opinions les plus moderées, les discours qui essayent à montrer la prochaine ressemblance de nous aux animaux, et combien ils ont de part à nos plus grands privileges, et avec combien de vraysemblance on nous les apparie, certes, j'en rabats beaucoup de nostre presumption, et me demets volontiers de cette royauté imaginaire qu'on nous donne sur les autres creatures. Quand tout cela en seroit à dire, si y a-il un certain respect qui nous attache, et un general devoir d'humanité, non aux bestes seulement qui ont vie et sentiment, mais aux arbres mesmes et aux plantes. Nous devons la justice aux hommes, et la grace et la benignité aux autres creatures qui en peuvent estre capables. Il y a quelque commerce entre elles et nous, et quelque obligation mutuelle. Je ne creins point à dire la tendresse de ma nature si puerile que je ne puis pas bien refuser à mon chien la feste qu'il m'offre hors de saison ou qu'il me demande. (MONTAIGNE, 1992, p. 435)

A Roda anuncia a teia física, cósmica e espiritual que une uns aos outros e ao mundo. Mas no espírito da liberdade interior, se pressagia o desatar dos nós internos e externos que nos prendem, e para quem procura minimamente experimentá-lo é quase impossível que isso

não se estenda aos outros e ao mundo, tal relação parece conciliar liberdade e interdependência naquela harmonia discordante citada de antemão.

Assim, a atitude de Montaigne em relação à vida, como sempre acontece com os livres-pensadores, desemboca na tolerância. Quem reivindica para si a liberdade de pensamento dá esse direito para qualquer pessoa, e ninguém respeitou isso mais do que ele. Não se assusta diante dos canibais – aqueles nativos brasileiros, dos quais encontrou um em Rouen – por terem devorado pessoas. Calmo e claro afirma achar isso muito menos importante do que torturar, martirizar ou fazer sofrer pessoas vivas. Não há fé ou opinião que ele rejeite de antemão, seu julgamento não é turvado por nenhum preconceito, “Não me rendo de forma alguma ao equívoco habitual de julgar os outros de acordo com a minha imagem.” Ele adverte que a violência e a força bruta, mais do que tudo, podem estragar e insensibilizar uma alma em si de boa índole. É importante ver isso, porque é uma prova de que o homem pode sempre ser livre – em qualquer época (ZWEIG, 1942, p. 608).

2.1 1.1 FORTUNA, ACASO OU DESTINO?¹⁸

Em “O Mau Encontro” Marilena Chauí (1999) apresenta de maneira linear e clara o desenvolvimento histórico dos conceitos de destino, acaso e fortuna. Inicia, a partir da lógica aristotélica, elucidando que o acaso ou a contingência trata de acontecimentos cuja causa é inesperada, são acontecimentos produzidos pelo encontro de duas séries causais independentes. Como, por exemplo, João se propõe a ir ao mercado comprar frutas e, inesperadamente encontra seu amigo Pedro. Sua marca contundente é a indeterminação. A liberdade de ação causa efeitos contingentes, produz um encontro bom ou mau. O encontro pode se dar entre duas liberdades, ou entre uma liberdade e uma necessidade (causalidade natural).

Segundo Marilena, para Aristóteles uma ação é dita livre quando se está inteiramente no poder do agente realizá-la ou não. O contrário disso seria dizer que a vontade foi coagida em uma direção x. Logo, não é livre. A coação pode acontecer por necessidade da natureza, por violência técnica (forçar algo ou alguém a ir contra sua natureza), por contingência ou por acaso (produzida pela ação possível e livre de outra pessoa), ou finalmente por violência moral e/ou política. O possível se distingue do contingente na medida em que o primeiro está, supostamente, em nosso poder. Aquilo que é possível pode se dar em dois contextos, o primeiro é o da *práxis*¹⁹, que se trata da ação livre. O segundo é o contexto da ação violenta que se relaciona com a possibilidade da técnica.

O que não está em nosso poder é entendido, neste contexto da história da filosofia ocidental, como o impossível, o necessário ou o contingente. Acaso e contingência são entendidos como resultados de ações livres, compreendendo a ideia de liberdade sempre atrelada ao de possibilidade de escolha, direcionamento da vontade. A ação livre de uma pessoa tem como resultado o acaso para outra, assim a inversa também se faz verdadeira. Na ética e na política a ação não se distingue do agente da ação já que se trata de uma ação livre. No entanto, “[...] no caso da ética e da política, e, portanto, da história, a necessidade foi produzida pela própria ação livre do agente que transformou um contingente num possível e ao realizar esse possível o transformou em necessário” (CHAUI, 1999, p. 458). O homem político, ético e virtuoso é aquele que agindo de maneira livre e responsável, escolhe pela postura prudente. Considera o passado e o futuro, pesa as consequências de suas ações, pois

¹⁸Agradecimento especial à Professora Silvana Ramos, cuja recomendação do texto de Marilena Chauí foi de grande importância para o desenvolvimento e compreensão dos temas apresentados.

¹⁹ O termo *práxis* poderia ser compreendido, no contexto de Montaigne, como o movimento livre, enquanto o direcionamento da vontade, não é resguardada da filosofia antiga estoica.

sabe que suas escolhas causarão efeitos para si e para outros. “O prudente é aquele que enfrenta o problema maior posto pela ação livre, isto é, a indeterminação do presente, a necessidade do tempo passado e a contingência do tempo futuro” (CHAUI, 1999, p. 461).

É justamente essa relação crucial com o tempo que encaminha a argumentação para a distinção que Aristóteles faz entre o acaso na natureza e o acaso nas ações humanas. Marilena aponta que é no livro K da *Metafísica*, que o filósofo discorre sobre o assunto e afirma que o acaso nas ações humanas recebe então o nome de fortuna. Aqui se delineia a diferença aristotélica entre a fortuna, enquanto acaso nas ações humanas que é indeterminado e “impenetrável ao cálculo do homem” e o acaso na natureza. A esta diferença se segue uma segunda, apontada por Marilena, entre esta espécie de fortuna e o destino como os estoicos o concebem, ainda que ambos estejam relacionados às ações humanas e ao tempo.

Os estoicos afirmam que o tempo das ações humanas é tão necessário quanto o tempo da natureza, porque todos os acontecimentos são naturais e possuem causas naturais. Tudo o que existe são forças naturais que produzem acontecimentos necessários, e a sequência dos acontecimentos é racional e necessária: essa racionalidade causal necessária é o destino, ou a própria natureza como sequência necessária dos acontecimentos. (CHAUI, 1999, p. 459)

Seguindo esta linha de pensamento se compreende que a virtude no contexto estoico é o agir de acordo com a natureza. O homem virtuoso diz sim, ele quer o destino, não há distinção entre a sua ação e a ação da natureza. O estoico entende que a única coisa que depende de nós é a vontade de fazer o bem, a vontade de agir de acordo com a razão. A liberdade está na cidadela interior que cada um pode cultivar, mirando sempre em uma coerência consigo mesmo, com a natureza e com a razão. Tal postura difere da compreensão aristotélica da ação livre, enquanto a escolha entre possíveis contrários.

Segundo Marilena o tempo de que se vale a fortuna é *Kairos*, o tempo da ação adequada, oportuna, afortunada. Estar alinhado com este tempo é a brecha para se agir com ética, “dobrando a força das paixões”, graças à liberdade da vontade, que delibera racionalmente no momento oportuno e considera os efeitos de sua ação. A fortuna enquanto tal se apresenta com duas faces, uma primeira monstruosa, uma espécie de contranatureza e a segunda como justiça cósmica ou ordem providencial, senhora das graças e desgraças.

Na Renascença a virtude será entendida sobretudo por oposição à fortuna que retêm um forte simbolismo de indeterminação e adversidade. Esta relação é vista por Marilena como uma dialética entre a consciência e os acontecimentos, “o prudente dominará as estrelas”.

É neste contexto que se insere Montaigne. Sua maneira distinta de pensar e se movimentar no mundo é capaz de abarcar uma compreensão ambígua da Fortuna, pois ele a

entende em muitos momentos enquanto contingência incontrollável, mas em outros a vê como Divina Providência, como ordem sagrada e natural. Suas raízes clássicas conservam a noção de uma Fortuna todo-poderosa alinhada à natureza no sentido que os estoicos pretendiam. Mas isso não possui implicações necessariamente trágicas. Quando afirma que a alma é senhora soberana de seu destino o faz no sentido de reforçar o poder que ela possui de alquimizar internamente o que quer que a Fortuna nos apresente.

Finalmente, ao retomar uma última vez a distinção entre fortuna e destino, sendo o segundo termo alinhado ao pensamento estoico e o primeiro influenciado sobretudo por Aristóteles, fica claro que a divergência central se dá na compreensão da natureza e, conseqüentemente, da virtude. A precedente argumentação parece indicar que Montaigne está mais próximo da ideia de destino estóica quando ele cita a fortuna, ainda que sua compreensão de natureza e virtude se distanciem do caráter racional da *constantia* estóica e se aproxime, como ver-se-á mais adiante, de uma sabedoria prática da alma e do coração humano. Montaigne figura uma afluência paradoxal que consegue unir compreensões aparentemente antagônicas, acrescentando de maneira única suas próprias impressões e sabedorias autênticas. Sua postura é a de confiança perante à fortuna e de entrega ao mistério cósmico simbolizado pela deusa do acaso: “a atitude fundamental de Montaigne em relação à fortuna é a de se entregar em seus braços, de então ascender às dimensões cósmicas de uma mãe universal que preside tanto a vida temporal do autor quanto a criação e sobrevivência de sua obra literária²⁰” (MARTIN, 1977 p. 12).

Ver-se-á a partir daqui duas alternativas medicinais possíveis para fazer face às doenças da alma. Uma se coloca em posição diametralmente oposta a outra na medida em que oferecem medicinas antagônicas. No entanto, elas apresentam elementos complementares que podem ser usados de acordo com cada situação específica. Não se pretende esgotar o assunto, mas apenas oferecer ferramentas práticas, caminhos psíquicos, com embasamento teórico, filosófico e simbólico que possam amenizar os ditos desequilíbrios interiores.

²⁰ Tradução nossa.

3 CAPÍTULO 2 – VOLTAR PARA SI: UMA MEDICINA ANÍMICA



O segundo capítulo da presente dissertação pretende analisar, contornar e aprofundar, na medida do possível, o movimento de interiorização apresentado especialmente no ensaio “Da Solidão” (1580). A fim de dissecar e expor a estrutura argumentativa do ensaio em questão, tentar-se-á apresentar o movimento do pensamento de Michel de Montaigne, bem como a estrutura racional e formal de sua exposição. Será dada preferência ao texto no original, com o objetivo de preservar a autenticidade do fluxo e arguição montaigniana.

No primeiro parágrafo do ensaio há uma breve comparação entre a vida solitária e a vida mundana; para tal o autor alude à conhecida imagem da dança da vida. Esta faz referência à vida em coletividade e a figura procura demonstrar que não vivemos para nós mesmos, mas para a satisfação dos outros ou do bem coletivo. Montaigne argumenta no sentido de mostrar que essa ideia dissimula o real intento por trás de tudo o que se faz supostamente de maneira desinteressada. Segundo ele, os trabalhos, encargos e aborrecimentos que se encontra na vida ativa em sociedade tem como real objetivo o interesse pessoal, a ambição e a avareza; o autor também faz referência aos maus meios (*mauvais moyens*) que utilizam os homens de seu

²¹ Baralho de Arthur Rider Waite, Ilustração da artista Pamela Colman Smith, 1909.

²² Baralho Visconti-Sforza, séc. XV.

²³ Baralho de Marseille, Ilustração do artista Pierre Madenié, Dijon, 1709.

século para avançar, comprovando a falta de valor real dos fins almejados. No final do parágrafo Montaigne responde à ambição²⁴ que é dela própria que se foge, quando mira a solidude e questiona, finalmente, o que ela realmente procura com suas manobras, e quem foge mais da sociedade se não a ambição ela mesma?

Montaigne faz questão de se posicionar de maneira crítica em relação ao parecer comum herdado principalmente do pensamento romano de que a virtude se refere exclusivamente à vida ativa, devota à *res publica* supostamente de maneira altruísta (em contraposição à vida contemplativa). O ensaísta nos mostra a absoluta assimetria entre ambição e virtude e

Desqualificando desde já seu adversário, Montaigne desautoriza o argumento mais forte deste contra si: de que a escolha da solidão deva ser condenada por implicar em egoísmo e negligência para com os deveres, colocando a própria tranquilidade acima do bem comum: “Respondamos à ambição que é ela mesma que nos dá o gosto da solidão: pois do que ela foge tanto quanto da sociedade? O que procura tanto quanto a liberdade de ação?” (ARAÚJO, 2019, p. 88-100)

Esclarece-se ao longo do texto, no entanto, que a escolha pela solidão não necessariamente está atrelada à virtude uma vez que “em tudo há como agir bem e mal” e é por este motivo que o autor busca demonstrar suas honestas intenções e sua compreensão sobre a importância da dita real solidão. Essa se refere à uma espécie de transformação que pode ocorrer na alma e como se verá mais adiante indica um movimento de libertação de qualquer afeto ou relação que estabeleça posse sobre nós.

A seguir o autor se vale de três citações, uma de Bias, outra de Eclesiastes e finalmente uma de Juvenal para fortalecer seu argumento, a saber, que entre muitos homens, poucos são considerados realmente bons e sendo assim, para os que vivem em sociedade, grande é o contágio (*la contagion*) do mal. Existe aqui uma analogia entre o mal e a doença, ambos como algo perigoso e que podem ser disseminados facilmente. Montaigne alude aos mercadores e viajantes marítimos para creditar este ponto, os quais tomavam extremo cuidado com quem tinha a permissão de subir a bordo, afinal, traria como consequência grande desfortuna agrupar tão infeliz sociedade (*telle société infortunée*). A este respeito se pinta a imagem do exemplo histórico do vice-rei da Índia, Albuquerque, que sob ameaça da fortuna em alto mar colocou nos ombros um menino com o propósito de que a inocência dele servisse de “penhor e de recomendação junto ao favor divino, para colocá-lo a salvo” (MONTAIGNE, 2000, p. 355).

Introduz-se, prontamente, a figura do sábio, como aquele que é capaz de exercer o bem viver, seja sozinho ou em meio à multidão da corte se assim for necessário, mas se houver escolha, diz Montaigne, ele preferirá escapar (*fuir*) a lidar com os vícios alheios. O homem aparece aqui como o ser mais dissociável por seu vício e sociável por sua natureza.

²⁴ Do latim *ambitio*, *-ōnis*, uma luta por favores, literalmente 'uma volta', especialmente de candidatos a cargos em Roma solicitando votos.

A esta altura o autor tece uma crítica à defesa de Antístenes a alguém que lhe reprovou suas más companhias; a tal crítica Antístenes replicou com a analogia de que os médicos vivem bem ainda que estejam sempre cercados de doentes, no entanto, Montaigne entende que na postura dos médicos está contido um risco constante para com a própria saúde, a iminência do dito contágio, enquanto estão a cuidar da saúde dos demais, o mesmo parece ser verdadeiro a respeito do mal interior.

Sendo assim, a finalidade da reclusão, segundo o autor, é o viver mais à vontade, (*d'en vivre plus à loisir et à son aise*), mas existe a possibilidade de não estarmos sempre à procura do *caminho* e podemos nos enganar achando que abandonamos algo quando apenas trocamos a ocupação. Compara-se, neste ponto, o governo de um Estado ao governo de uma família pois entende que aonde quer que a alma se encontre impedida (*empêchée*) ela ali está completamente. Ainda que se isente da corte e do mercado, não se está despojado do que Montaigne chama dos principais tormentos da vida. Ele se vale de uma citação de Horácio para pintar a ideia de que são a razão e a sabedoria (e não belas vistas) que possuem a capacidade de afastar a preocupação. Como já foi visto no primeiro parágrafo com a ambição, ao tratar de certas noções, sobretudo vícios, o autor quase que as personifica; segue neste movimento quando diz que a existência do medo, da avareza, da indecisão e da volúpia acompanham a alma aonde quer que ela vá. A imagética escolhida por Montaigne para retratar esta dinâmica é em primeiro lugar como algo que monta a garupa do cavaleiro e galopa com ele, através da citação de Horácio. Em seguida, ilustrada pela passagem de Virgílio, apresenta o movimento como uma flecha mortal que se mantém presa ao lado, pouco importando quais sejam as condições exteriores a alma.

Entende-se que o movimento de recolhimento por assim dizer, na solidão, não é suficiente para constituir um "viver mais à vontade" ou a "solidão verdadeira", uma vez que a alma tem que se a ver com ela mesma, com suas próprias questões, nós, pesos etc. Mas de que se trata esse retorno a si? É importante compreender que o movimento inicial de "isolamento" é apenas um primeiro momento já que é necessário "que nos sequestremos e tomemos posse de nós mesmos." Como entender esse tomar posse de si mesmo? Se antes não estávamos em nossa própria posse, que tipo de relação constituíamos com o mundo e com os outros?

O parágrafo que segue inicia com a figura de Sócrates que, comentando sobre alguém que não necessitou fazer nenhuma alteração em sua jornada, diz que a razão por de trás do fato deveria ser que tal pessoa levou consigo a si mesmo. A mesma ideia é pintada pela passagem de Horácio, que questiona em sua poesia aqueles que fogem de sua região de origem, como se fosse possível fugir, deste modo, de si mesmo. Montaigne continua a figurar a mesma noção e com suas próprias palavras remonta a analogia de Platão na *República* entre a alma e um navio, os quais devem ser descarregados (*descharge*) dos pesos que os pressionam e impedem de fluir em movimento. Ao falar de mobilidade e fluidez entende que não basta se distanciar fisicamente das pessoas, ainda que isso seja um interessante começo é necessário também se desvencilhar das condições populares (*conditions populaires*) que estão em nós.

Agora com as citações de Pérsio e Lucrécio o autor se vale de imagens importantes para figurar a sua compreensão deste estado de encarceramento interior, o carregar grilhões (*fers*) internos independentemente do lugar onde se está. Respectivamente, a primeira imagem é do cachorro que arranca a corrente que o prende, mas esta continua presa em seu pescoço; e a segunda é a do homem que é corroído e devastado internamente pelas impurezas de sua alma. A noção de liberdade reaparece neste ponto, com o auxílio de mais uma citação de Horácio, afirmando que o mal se encontra dentro da alma de cada ser e por este motivo não há como escapar de si mesmo. O trabalho consiste então em purificar o que quer que impeça a soberania e liberdade da alma, o que inclui também os modos de conexão que ligam uns seres aos outros. Encontra-se a esta altura uma das imagens que causa profunda impressão, a do filósofo grego Estilpo que mesmo perdendo esposa, filhos e todos os bens materiais, se manteve sereno pois não havia perdido nada de realmente seu. O sábio é este que, segundo Montaigne, mantém a posse de si mesmo. Para reforçar ainda mais tal noção ele apresenta outra imagem que pinta a mesma ideia, a do bispo Paulino, que feito prisioneiro e tendo perdido tudo reconheceu em oração a preservação daquilo que estava em seu interior. “As riquezas que o tornavam rico e os bens que o tornavam bom ainda estavam intactos.” (MONTAIGNE, 2000, p. 359)

São homens como estes que chamam a atenção do autor, que reconhecem quais são os bens que os fazem deveras bons e ricos e os mantém seguros e íntegros. A analogia a um lugar físico, como uma loja dos fundos (*arrière-boutique*) se refere à um espaço, “um cantinho retirado, totalmente nosso” (MONTAIGNE, 2000, p. 359) aonde é possível ser realmente livre e se retirar em solitude, para ali fazer o que bem se entender, estebelecendo uma conversa da alma com ela mesma. Ao afirmar que a alma é contornável em si mesma (*contournable en soi même*)²⁵, Montaigne pinta uma imagem difícil de se decifrar, mas o que fica claro é sua capacidade tanto ativa como passiva em sua relação consigo mesma, capaz de se fazer companhia.

Em seguida, o autor se vale de duas citações, a primeira de Tibulo e a segunda de Antístenes e se inclina a concordar com uma ideia de virtude influenciada pelo cinismo, no sentido em que a alma tem a capacidade de se bastar, apenas sendo, em virtude, não há um fim fora dela, que envolva a conquista de bens exteriores. Afirma que aqueles que estão constantemente na busca de algo, o fazem em servidão a outras pessoas e nunca por conta própria, almejando glória, reconhecimento. Ao invés de querer ser alguém o autor prefere apenas ser e se contentar com si mesmo. Versa-se sobre como é costumeiro que se troque, intencionalmente, a saúde, o repouso e a própria vida pela reputação.

Assim, sua luta se limita exclusivamente à defesa, à proteção daquela barreira interior que Goethe chamou de “cidadela”, na qual ninguém permite o ingresso de outrem. Sua tática era manter-se o mais discreto e insignificante possível por fora e passar pelo mundo com uma espécie de capuz mágico, a fim de encontrar o caminho para si próprio. (ZWEIG, 1942, p. 457)

²⁵ Na tradução da Martim Fontes *contournable en soi même* se traduz para “que pode se recurvar em si mesma”.

Esse capuz mágico de invisibilidade muito se assemelha ao capuz geralmente usado pelo Eremita, o arcano de número 9 do tarô. Ele apresenta uma possível chave de leitura para o ensaio “Da Solidão” e para a compreensão do assunto em questão. Em suas versões mais antigas do baralho o arcano era chamado de O Tempo ou O Velho e ele alude justamente para a ideia de que esse estado de espírito virtuoso é alcançado apenas após um período considerável de tempo, ou seja, está implícita sua relação previamente estabelecida com o mundo. Na imagem do arcano, o que se observa é o distanciamento da figura para com o mundo e para com os outros, ou seja, ele se apresenta como uma das possíveis personificações da solidão e da sabedoria interior.

Algo que se mostra relevante no aprofundamento do ensaio em questão e na compreensão do movimento de interiorização refere-se à palavra do francês *solitude* e a tradução tradicionalmente adotada, *solidão*. Ainda que a língua portuguesa possua tanto a palavra *solitude* como *solidão*, a escolha pela segunda e a própria recorrência dela em nosso vocabulário é algo que pode ser questionado. Entendidas como sinônimas, ambas se referem ao estado de se estar sozinho, *solitude*, no entanto, pode também fazer alusão ao estado daquele que se isola propositalmente, submetendo-se a um período de reflexão, interiorização. Analogamente, com Montaigne, a reclusão foi um movimento consciente e deliberado, simbolizado pelo momento em que escolhe abandonar o cargo de Conselheiro no parlamento de Bordeaux.

A autêntica *solidão*, talvez mais bem compreendida enquanto *solitude*, parece ser constituída por um estado no qual a alma se concentra em si mesma depois de desenraizar do mal que está dentro dela, segundo o autor. “(...) desvencilhemo-nos dessas dominações violentas que nos comprometem alhures e nos afastam de nós.” (MONTAIGNE, 2000, p. 361). Mal aqui não em contraposição a um Bem absoluto, mas no sentido daquilo que se opõe à compreensão do bem viver e da liberdade para Montaigne. O sábio é aquele que conserva a posse de si mesmo, principalmente perante aos maiores infortúnios da vida. “A maior coisa do mundo é saber pertencer a si mesmo.” (MONTAIGNE, 2000, p. 361). A sabedoria consiste também em saber selecionar quais são os bens que podem ser resguardados no espaço interior, espaço este que pode ser cultivado e é justamente nele que a relação da alma consigo mesma se estabelece. “Seguramente, se tiver a si mesmo o homem de discernimento nada perdeu.” (MONTAIGNE, 2000, p. 358) A relação consigo mesmo em Montaigne aparece como imperativa, enquanto um “devir interior orientado para a *sabedoria*” (STAROBINSKI, 1993, p. 292), porém a relação só é possível na medida em que mantém um laço subjetivo

com a exterioridade, vínculo marcado pelo antagonismo e pela escuta, ambos igualmente necessários. A consciência de si, como bem aponta Merleau-Ponty, é a constante em Montaigne e constitui uma ambiguidade na medida em que é livre e ao mesmo tempo “ela se abre para objetos externos e se sente estranha a eles.” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 197). Sobre esta mesma consciência de Montaigne Starobinski comenta:

A consciência livre não é uma consciência solitária. Ela se opõe ao mundo e habita o mundo. Opõe-se a si mesma e se “mistura sem cessar a (seu) pensamento.” Montaigne é, sem nenhuma dúvida, um daqueles que, no Ocidente, deram corpo à imagem da existência individual. Ora Montaigne nos convida a tomar cuidado com isso: o indivíduo só entra na posse de si mesmo na forma refletida de sua relação com os outros, com todos os outros; é preciso que tenha sido o amigo, o cidadão (e, para permanecer fiel ao exemplo paterno, o prefeito de Bordeaux), para enfim pertencer-se a si mesmo, em seu movimento e na palavra livre que, na página do “registro” inaugurado pela ociosidade, adquire forma de ato. (STAROBINSKI, 1993, p. 292)

O velho sábio simboliza o chamado para a introvisão, para o abandono do teatro do mundo, das opiniões alheias, da necessidade de performar e até de buscar qualquer outro guia que não a pequena luz que carrega consigo. A lamparina do Eremita pode simbolizar a própria consciência e a luz da alma; na imagem escolhida do arcano, retirada do baralho de Arthur Edward Waite, a luz aparece como uma estrela de seis pontas, possivelmente fazendo alusão à Estrela de Davi: “o gesto do Eremita, com a lanterna bem alta, é conhecido como o gesto de Diógenes, uma referência ao antigo filósofo asceta grego Diógenes, o Cínico” (PLACE, 2016). A analogia a Diógenes se faz, pois, ambos rejeitam de certa forma os confortos da sociedade e o materialismo excessivo e peregrinam em busca da verdadeira sabedoria. Sobre a postura cínica de Diógenes, Pierre Hadot comenta sabiamente:

Seu cuidado de si é, indissolúvelmente, um cuidado dos outros. Mas se o cuidado de si socrático, ao fazer chegar à liberdade interior, dissolve a ilusão das aparências das falsas semelhanças, ligadas às convenções sociais, preserva sempre certa urbanidade sorridente que desaparece em Diógenes e com os cínicos. (HADOT, 1999, p. 165)

Algo interessante que a chave de leitura do Eremita nos permite pontuar é que ela abarca e concilia duas diferentes interpretações de Montaigne. A leitura evolutiva dos *Ensaaios*, que compreende o passar do tempo como o afastamento gradual do autor em relação aos seus referenciais teóricos e filosóficos, encontra uma acomodação pacífica em relação às leituras que compreendem a obra do autor enquanto um movimento perpétuo, passando por fases pontualmente mais influenciadas por certas linhas de pensamento.

Isso se dá porque na própria noção de arcano já se subentende apenas um momento, um encontro momentâneo com o desconhecido, com uma figura arquetípica específica, no

caso, a do Eremita. Este Arcano nos indica justamente, entre outros elementos, o afastamento das referências externas, que em algum momento serviram de exemplo para o autor. O Eremita aponta para o retiro em direção a um espaço interior, para Montaigne essa interioridade é como um “recanto pessoal” que oferece a possibilidade de liberdade interior e de nos entretermos com nós mesmos. Para o autor, ainda que a família, esposa, filhos e até a saúde do corpo (um dos bens mais caros ao ensaísta) sejam estimados, ele está plenamente consciente de que estes podem vir a faltar e se infere a esta altura que a morte inesperada do querido amigo La Boitié deve possuir tremenda influência neste ponto específico:

Quanto às suas últimas palavras, não há dúvida de que, se um homem deverá prestar contas delas devidamente, sou eu, tanto porque, no transcurso de sua doença, ele falava de mais bom grado a mim do que a quem quer que fosse, como pelo fato de que, devido à singular e fraterna amizade que demonstrávamos um pelo outro, eu tinha um seguro conhecimento das intenções, julgamentos e vontades que ele tivera durante sua vida, tanto quanto, sem dúvida alguma, um homem pode ter de outro; e porque eu as sabia elevadas, virtuosas, cheias de resoluta determinação e, *quand tout est dit*†, admiráveis. (MONTAIGNE, 1992, p. 2).

A profunda compreensão a respeito da impermanência e da transitoriedade da vida o impele não só a procurar se contentar com o que possui, mas também a cultivar uma espécie de desapego para com os outros:

Temos uma alma que pode se recurrar em si mesma, ela pode se fazer companhia, tem como atacar e como defender, como receber e como dar; não tenhamos receio de que nessa solidão nos estagnemos em tediosa ociosidade, “Na solidão sede um mundo para vós mesmo.” A virtude, diz Antístenes, contenta-se consigo mesma: sem preceitos, sem palavras, sem ações. Em nossas ocupações habituais, entre mil não há uma que nos diga respeito (MONTAIGNE, 2000, p. 359)

A passagem acima se revela de extrema profundidade, contendo diversas camadas e pistas para a compreensão do movimento de interiorização. Aqui é traçada a relação entre a possibilidade que a alma nos oferece e a virtude. Ainda que mais adiante no texto Montaigne nos alerte sobre a dificuldade deste “retiro consciencioso”, é possível dizer que ele estabelece um modo do ser mais simples que desobriga e liberta. A dificuldade maior parece repousar em nossa resistência em nos atermos à nossa própria experiência presente e tratarmos tão somente do que nos diz respeito; “Não é um lance fácil fazer com segurança a retirada; ela nos ocupa suficientemente sem lhe misturarmos outros empreendimentos”. (MONTAIGNE, 2000, p. 360).

A fim de melhor compreender o movimento da alma que o autor busca pintar foi necessário retornar ao texto original, o que revelou que o suposto “recolhimento” que ela seria capaz de realizar aparece como: “*nous avons une ame contournable en soy mesme*”.

Como então compreender que “nós temos uma alma que pode ser contornada em si mesma”?⁷ Justamente por procurar dar voz ao movimento da alma parece que não encontramos um sentido único, sem ambiguidades. *Contournable* possui um sentido um tanto obscuro pois aparece como aquilo que pode ser contornado, delimitado, recurvado, mas também como o que pode ser evitado. Evidencia-se assim o caráter fluido e animado da alma, que a cada tentativa de lhe circunscrever ela acaba por contornar quem escreve. Combinando o texto e a experiência pode se afirmar que ao trazer a atenção da consciência para o movimento interior da alma se observa e se sente uma passagem, como em um rio:

Envolvidos apesar de tudo neste fluxo que eles querem ignorar, nossas ideias claras correm o risco de ser, ao invés da verdade de nós mesmos, máscaras sob as quais escondemos nosso ser. O autoconhecimento em Montaigne é diálogo consigo mesmo, é um questionamento dirigido a este ser opaco que é e de quem espera uma resposta, é como um “ensaio” ou uma “experiência” de si mesmo.²⁶ (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 168)

Referindo-se às diferentes compleições humanas, o autor as separa em duas mais preponderantes, a primeira que como ele, não se dobra nem se escraviza facilmente, possui uma apreensão suave e solta e, portanto, aceita com mais facilidade o abandono das obrigações. A segunda, em contraponto, possui maior paixão com relação às coisas do mundo, quer a tudo abraçar e se empenhar, e assim, se doa mais naturalmente em todas as ocasiões. Em oposição a isso, Montaigne continua sua argumentação alegando que não está em conformidade nem com a razão, nem com a natureza que fazemos das comodidades acidentais e externas fundamentos principais, pois não o são. Retoma sua concepção de virtude, agora se distanciando daqueles que se privam conscientemente das conveniências proporcionadas pela fortuna ou ainda antecipam possíveis acidentes, considerando tal atitude exagerada. Admira aqueles de natureza forte que sabem se contentar com a sua porção, se valendo da moderação e da liberalidade. Ele mesmo expõe sua tendência natural a se colocar no lugar do outro, e através da reflexão sobre a possibilidade de morte, pobreza, doença e perdas, apazigua a si mesmo com o auxílio da comparação que mostra como outros, em piores circunstâncias, acatam as desventuras com tamanha paciência. Permite-se, portanto, desfrutar dos bens que possui, mas suplica a Deus que se contente com eles.

Até aqui é admissível dizer que o movimento de recolhimento da alma refere-se a um primeiro momento no qual a consciência se direciona para si mesma e observa um fluxo

²⁶ Tradução nossa.

incessante de pensamentos, sentimentos, histórias, imagens, desejos, projeções, representações, medos, expectativas, indagações, numa constante conversa consigo mesma. O segundo momento se configura por um parecer honesto que procura identificar o que impede a alma de fluir em liberdade. Durante todo o ensaio foi possível observar dois elementos que influem no desequilíbrio e servidão da alma; se o primeiro se refere a uma falta de liberdade interior causada por certas amarras de teor mental e emocional, o segundo elemento pode ser considerado como uma ausência no pertencer-se, um colar-se em excesso aos outros e as coisas do mundo. Seguindo a lógica argumentativa, é possível inferir que a cura para os males da alma então poderia ser encontrada na composição dos dois elementos desenvolvidos acima, ou seja, tanto no desenredar-se das amarras interiores quanto no aprofundamento do pertencer-se. Ver-se-á mais adiante quais outros meios podem servir como cura ou bálsamo para os desequilíbrios anímicos.

O trânsito subjetivo e reflexivo opera no mesmo registro da moralidade para Montaigne, não se pauta na ideia de um bem ou mal, de um dever normativo, mas na relação fiel e honesta para com a própria consciência e experiência. Do mesmo modo o critério moral além de se pautar no alinhamento com a consciência e com a natureza, toma também a intencionalidade como parâmetro.

Portanto, é ao *sentir* que Montaigne transfere a tarefa do *saber*: o papel do corpo, anuncia-se de imediato, anuncia-se fundamental. Por certo, cabe também à alma sentir a si mesma, intuitivamente, segundo uma das faculdades reservadas ao “senso interno”. O *sentimento*, em sua acepção mais ampla, consiste em perceber tanto os pensamentos quanto as modificações corporais. (STAROBINSKI, 1993, p. 153-154)

Ainda que tenha como guia sua razão e consciência, o autor estabelece o julgamento sobre si e sobre o mundo enraizado no sentimento. Alma e corpo configuram uma relação íntima na qual ambos se afetam e se amparam mutuamente. Montaigne buscou constantemente evidenciar a conexão existente e a necessidade de (re)estabelecer a harmonia entre eles a fim de alcançar saúde e a possibilidade do bem viver: “minhas qualidades físicas estão em suma perfeitamente de acordo com as de minha alma”. O fragmento em questão possibilita evidenciar a compreensão de como opera este “espelhamento”, ou a relação somática, conjugal entre corpo e alma. Em uma outra passagem o autor se contradiz, como de costume: “se meu corpo acompanhasse a alma, estaria muito bem.” A questão aqui não é delinear de modo fixo como se estabelece a relação entre corpo e alma para Montaigne, até porque os *Ensaio*s nos mostram a variabilidade de cada momento e o constante devir que a pintura de si procura representar. Sendo assim, a contradição não significa falta de veracidade e sim fidelidade ao movimento como ele aparece. Apenas é fundamental compreender a importância e vitalidade da relação entre corpo e alma na medida em que nos aprofundamos no estudo a respeito da alma, seus movimentos, tormentos, possíveis balsamos e curas.

Montaigne, ao decorrer do ensaio, volta a aludir às particularidades de cada gosto, afirma que sua natureza tende a não valorizar o lar ou os afazeres que lhe implicam, mas para os que se deleitam com tais atividades ele recomenda moderação, procurando nunca se submeter às coisas, para que deste modo a atividade não se torne servidão. Incita a possibilidade de se encontrar um caminho do meio entre o trabalho intenso e a profunda e intensa indiferença.

A leitura segue com uma forte crítica ao conselho e postura tanto de Plínio como de Cícero. Ambos procuravam persuadir os outros com a ideia de que a solidão deveria servir para a criação de uma obra que mais tarde floresceria em glória e reconhecimento. Aponta aqui uma contradição já que para ele não faria sentido no movimento de se retirar do mundo, buscar nele qualquer satisfação póstuma. Reconhece naqueles que buscam a solidão por devoção uma conduta mais equilibrada, pois miram a Deus em seu poder e bondade infinitos, e sua alma pode assim se regozijar em liberdade puramente espiritual, através da fé que arde no interior e do hábito. Eles vivem uma espécie de volúpia metafísica, transcendendo os apetites carnis, dedicam-se à um além com profunda e viva esperança.

Continua afirmando, em oposição a Plínio, que o estudo excessivo é tão prejudicial à saúde quanto qualquer outro descomedimento, portanto, é imperativo que haja um discernimento entre os verdadeiros prazeres (*vrais plaisirs*) e aqueles misturados com mais dor (*des plaisirs meslez et bigarrez de plus de peine*). Tal distinção, que encontra suas raízes na ascese epicurista, nos protege da maioria dos prazeres que nos beijam e fazem cócegas para depois nos sufocar; Montaigne afirma que a saúde e a alegria são mais elementares do que qualquer passatempo prazeroso como leituras, bebidas etc. Se tais predileções causam qualquer tipo de prejuízo, devem ser renunciados em nome dos bens acima citados. Se se busca a cura para alguma enfermidade ou o afastamento da vida em sociedade, guiar-se-á pela prudência e pela razão. Ainda que fale em tom de aconselhamento, o autor se vale de uma passagem do poeta romano Propércio, “Cada qual saiba escolher o caminho que lhe convém.”, para reafirmar a noção de que cada um deve saber seguir seu próprio caminho, de acordo com seu próprio humor e natureza: “o que ele procurou, procurou somente para si próprio. E o que achou vale para os outros à medida que podem tirar daquilo o que quiserem ou puderem. O que foi pensado em liberdade jamais pode limitar a liberdade de outrem” (ZWEIG, 1942, p. 640).

O autor aponta para um equilíbrio entre os afazeres necessários, seja quais forem, a fim de nos entretermos e nos mantermos em forma, mas não a ponto de que a fadiga tome conta, ultrapassando assim o limite do prazer. Se deve cuidar também com o outro extremo, a saber, a ociosidade que segundo Montaigne, alimenta a covardia. Ele se entende como alguém que não está mais a serviço da sociedade e por isso não se vê obrigado a se debruçar sobre ciências estéreis e espinhosas (*steriles et épineuses*). Contenta-se em estar com seus livros agradáveis e acessíveis, que proporcionam divertimento e alguma guiança sobre a vida e a morte.

De acordo com o ensaio “Da Solidão” e com o comentador Jean Starobinski, se observa que a relação consigo mesmo e a posse de si mesmo são “encontradas” *a posteriori*. A relação com o mundo e com os outros deve ter sido constituída em um primeiro momento.

Não à toa o autor acredita que a solidude é mais indicada e necessária para aquele que já consagrou grande parte da vida aos “compromissos” da vida social. É neste espírito que se propõe a escrita dos *Ensaio*s, pois “pintar-se sem “apuro e artifício”, sem premeditação dos gestos e pensamentos, apenas é possível porque não se objetiva granjear benefícios ou vantagens mundanos” (MASIERO, 2015, p. 125).

Ainda que exista uma distância física do Eremita em relação ao *theatrum mundi*, constata-se que a liberdade não é completa se subjaz na alma os pesos e nós que ela carrega consigo. Montaigne continuamente alude à falta de liberdade que a alma sofre, mas atentemos, parece se tratar na verdade de uma troca consentida “quem não troca deliberadamente a saúde, o repouso, a vida, pela reputação e a glória, as mais inúteis e vãs, e falsas das moedas correntes?” O devir interior orientado para a sabedoria procura de modo atento e honesto pelos empecilhos que não permitem que o rio flua livremente, investiga os meios pelos quais nos prendemos a outras pessoas, coisas e até padrões mais sutis de enclausuramento mentais e emocionais, “é preciso desatar essas obrigações tão fortes e doravante amar aqui e ali, porém nada esposar além de si mesmo.” Estabelece-se, portanto, um modo de relação com mundo que procura não transformar as vantagens que aparecem no exterior em alicerces essenciais. Em conformidade com a consciência e com a natureza se busca a virtude na moderação, na prudência e no discernimento. O Eremita busca se afastar de toda e qualquer glória ou renome, prefere viver nas sombras, marginalmente e se em algum momento sua sabedoria ou luz acaba por auxiliar alguém é algo que ocorre espontaneamente.

Portanto, Montaigne não tem o que se chama de uma biografia. Nunca chamou atenção, porque nunca se pôs em destaque na vida e não tentou angariar seguidores e ouvintes. Para fora era um burguês, um funcionário, um marido, um católico, um homem que cumpria discretamente as tarefas que lhe pediam. Assumia a cor da insignificância para o mundo externo, a fim de poder desabrochar para dentro e observar em todas as nuances o jogo de cores de sua alma. Estava sempre disposto a se emprestar, mas jamais a se doar. Em cada forma de sua vida, sempre retinha o que havia de melhor e mais genuíno em seu ser. Deixava que os outros falassem e se juntassem em bandos, se batessem por alguma ideia, pregassem e marchassem em paradas; deixava que o mundo andasse pelos seus caminhos confusos e insensatos e só se preocupava com uma coisa: ser sensato para si mesmo, humano em um tempo de desumanidade, livre em meio à selvageria de massa. Que os outros zombassem dele, chamassem-no de indiferente, indeciso, covarde; que os outros se espantassem porque ele não se lançava à conquista de cargos e honrarias. Nem mesmo os mais próximos imaginavam com que tenacidade, sabedoria e maleabilidade ele trabalhava, à sombra, naquela única tarefa que se impusera: em vez de viver qualquer vida, viver a sua própria vida. (ZWEIG, 1942, p. 156)

Até aqui podemos afirmar que o movimento de recolhimento em si mesmo e a identificação das servidões internas a que nos sujeitamos configuram passos importantes em direção a um estado de saúde psíquica. A partir das imagens pintadas por Montaigne se entende que, neste contexto, a saúde, sobretudo interior, está relacionada com a noção de liberdade, não só em relação aos outros, mas principalmente uma liberdade cultivada no espaço interior de cada ser.

É necessário, contudo, nos adverte Montaigne, que haja uma espécie de preparação interior antes que possamos de fato nos recolher em nós mesmos, um exame sincero e cuidadoso certamente nos apontará qual o trabalho que deve ser empreendido no *tópos* anímico íntimo a fim de podermos encontrar um abrigo interior confiável e seguro. A noção de virtude, ou melhor, de sabedoria (*sagesse*) atua como uma espécie de norte, especialmente quando Montaigne traz como comparação as almas, que na sua visão, são mais sábias (*plus sages*) que ele próprio. Essas possuem uma força e um vigor capaz de forjar para si mesmas um descanso de todo espiritual. Já ele procura se valer das poucas amenidades físicas que ainda pode desfrutar, em função da idade já avançada para a época, sabendo que a vida irá extirpá-las uma a uma, sem exceção.

Os últimos parágrafos do ensaio retomam a crítica já feita a Plínio e Cícero; o argumento aqui é o de que a ambição é um estado de ser diametralmente oposto ao do retiro (*retraite*). Se, como Montaigne afirma no começo, é a própria ambição que nos dá o gosto pela solidão, não poderíamos entender então que, ao tocar o registro da ambição, ao conhecê-la, se entende o seu oposto, se compreende a razão do afastamento?

No movimento de encerrar sua exposição no ensaio em questão, o autor em primeiro lugar afirma que, ainda que afastem o corpo da multidão, em ambos os autores criticados, a alma e a intenção deles permanecem comprometidas com os outros. Ele demonstra também em qual medida, segundo seu entendimento, tanto Plínio quanto Cícero estão equivocados, fazendo uma comparação entre eles e o posicionamento de Sêneca e Epicuro. Os últimos, em cartas à amigos, incentivam o recolhimento da vida pública. Alegando que depois de tanto tempo passado na luz, em alto mar, era momento de retornar ao porto e viver o restante da vida na sombra, abrindo mão sobretudo dos frutos ou proveitos das ocupações prévias, pois se assim não fizerem, não estariam totalmente libertos, amarrados ainda à aprovação de outros (*l'approbation d'autrui*). Fazem referência a uma pessoa específica, que ao ser questionada do porquê se empenhava tanto para criar algo que não viria ao conhecimento de muitas pessoas, ela responde que poucas são o suficiente, uma é o suficiente, nenhuma é o suficiente. Montaigne concorda. O olhar de um outro já basta como plateia no teatro da vida, um servindo ao outro reciprocamente nesta função, e se se encontra em solitude, sê a um só tempo espetáculo e espectador. Segue indicando que se atue instintivamente, como os animais que apagam o rastro na entrada da toca ao se retirar para si mesmo (*retirez vous en vous*). Porém, antes do retiro é importante se preparar para se receber; não se trata mais de

procurar ou se importar como o que dizem e sim com o que diz a si mesmo, pois seria insensato estabelecer tal confiança interior sem possuir a sabedoria do autodomínio.

Afirma que há como falhar tanto em solitude como em companhia de outros. Faz-se necessário, portanto, ter um ponto de referência de sabedoria e para tanto se valem de figuras como Catão, Fócion e Aristides a fim de indicar qual o caminho adequado. Além dessas figuras assumirem a posição interna de juízes das intenções de cada ação, servem também como medida de orientação psíquica até que seja possível inspirar a si mesmo tamanho respeito e integridade de maneira a se bastar e estar satisfeito com si próprio. A postura de reverência para com tais figuras se apresenta fundamental para compreender quais são os “verdadeiros bens” e conseqüentemente desfrutá-los sem a intenção ou desejo de prolongamento da vida ou do nome. É justamente neste ponto que Montaigne apresenta sua mais veemente crítica à filosofia ostensiva e falante de Plínio e Cícero, argumentando a favor de uma sabedoria verdadeira e inocente (*naifve*).

Talvez a possibilidade de liberdade e de um refúgio, ainda que subjetivos, configure uma espécie de norte para os que sentem o chamado de empreender a jornada que convidam Montaigne e o Eremita, pois ainda que o arcano simbolize o velho sábio, o encontro com ele pode ocorrer para qualquer um já que o “seu farol sugere que "onde estou, você também pode estar” (WAITE, 1910). A noção de liberdade subjetiva sugerida acima pode ser melhor compreendida quando equiparada com a inteira liberdade de expressão de si:

A inteira liberdade de expressão de si seria pintar-se nu, abdicar de todo tipo de vestimenta, como os nativos do Novo Mundo o faziam: “se eu tivesse estado entre aqueles povos”, diz o europeu pretensamente civilizado. Se estivesse entre os indígenas do Brasil, por exemplo, poderia pintar-se inteiro e nu. Se estivesse, é o que lamenta Montaigne – mas não está. Ao contrário, está em meio a uma cultura que se move pelas engrenagens da dissimulação e cujo ambiente propiciara terreno fecundo para a metáfora do *theatrum mundi*. O habitante desse mundo-teatro deverá seguir, mesmo que contra sua vontade, e ainda que minimamente, as regras estipuladas pelo roteiro. Não se pode mostrar-se nu; logo, não é possível um total vínculo com a veracidade, sendo preciso que se faça a ressalva “tanto quanto o respeito público me permitiu.” (MASIERO, 2015, p. 111)

Mesmo que o encontro com a figura do Eremita ofereça um descanso momentâneo, bem como a possibilidade de encontrar sabedoria e cura interior, se compreende que a jornada deve continuar. O Eremita personifica a noção do tempo, sua contemplação e compreensão. Sua volta a si mesmo, sua meditação, é uma prática que o prepara para encarar as voltas da Fortuna com mais serenidade. Os limites que a vida no mundo e em sociedade impõem, no entanto, se fazem cada vez mais evidentes e mesmo com todas as diferenças, se vê uma

similaridade assombrosa entre a época de Montaigne e a nossa. É imperativo avançar, resistir e paradoxalmente se render ao movimento da Roda da Fortuna:

Mas queiramos ou não, vivemos no nosso próprio século, e o ar da nossa época penetra mesmo nos espaços fechados, especialmente quando é um ar carregado, abafado, febril, tormentoso. Todos vivenciamos isso, mesmo na reclusão a alma não pode permanecer tranquila quando o país se subleva. Através da torre e das janelas sentimos a vibração da época; podemos nos permitir uma pausa, mas não podemos escapar totalmente dela. (ZWEIG, 1942, p. 713)

3.1 2.1 DOENÇAS DA ALMA

A escolha de seguir se valendo da antiga expressão “doenças da alma” se faz de modo consciente e deliberado. Em primeiro lugar porque nos remete a uma sabedoria que há muito vem sendo posta por diversas filosofias em todo o mundo. A saber, a *dis-ease* anímica, ou a falta de tranquilidade da alma, como diziam as escolas helenísticas, foi, como nos relembra Pierre Hadot, uma noção fundamental que norteou o trabalho da filosofia antiga. Compreende-se portanto, que o papel do desenvolvimento filosófico está continuamente atrelado à terapêutica²⁷ psíquica ou anímica. Trata-se de resgatar o sentido, que modernamente se obliterou quase completamente, de *sophía*, vejamos:

Para definir *sophía*, os intérpretes modernos sempre hesitam entre a noção de saber e a de sabedoria. O *sophós* é aquele que sabe muitas coisas, que viu muitas coisas, que viajou muito, ou o que sabe se conduzir bem na vida e é feliz? (...) as duas noções então longe de excluir-se: o verdadeiro saber é, finalmente, um saber-fazer, e o verdadeiro saber-fazer é um saber-fazer o bem. (HADOT, 1999, p. 39)

O saber-fazer, é o sentido ético e prático que procura ser reanimado ao se falar nas doenças da alma. Cada escola filosófica buscou propôr uma compreensão e práticas específicas intencionando a possibilidade de transformação no modo de pensar e ser. Mas o que seriam então as doenças da alma? É possível afirmar que, em alinhamento uníssono às escolas helenísticas, se trata de uma maneira equivocada pela qual os nossos juízos humanos ponderam sobre as coisas do mundo e conseqüentemente o modo como agimos a partir disso.

É insistente nossa postura moderna de querer dar um contorno final e acabado a certos conceitos vivos. Registra-se aqui uma tentativa de circunscrever a noção de doenças da alma, ainda que de maneira provisória e inacabada.

A partir de Montaigne e suas influências antigas se entende que a primeira característica de uma alma doente é um enredamento interior negativo, na qual ela está presa

²⁷ Do grego *therapeutiké*, a arte de tratar ou cuidar.

por amarras de teor mental e emocional. Este primeiro ponto está diretamente ligado ao modo como ela se relaciona consigo, com os outros e com as coisas. O segundo atributo de uma alma doente é quando ela deixa de pertencer a si mesma. Vimos, com Montaigne, que uma propriedade da alma sábia, livre e, portanto, saudável é que ela (re)aprenda a se pertencer *il se faut sequestrer et r'avoit de soy* (I, 39). O pertencimento de si configura uma marca distinta daquele que busca curar e libertar sua própria alma. Resumidamente, duas noções podem indicar uma alma saudável: pertencimento de si e a liberdade interior. Doenças da alma seriam então os enredamentos interiores²⁸, - que podem ser refletidos exteriormente – os quais impedem a alma de fluir livremente, bem como a falta de pertencimento da alma em relação à ela mesma.

A sabedoria, especificamente, o bem-fazer que *sophia* pode indicar, aponta para a compreensão da disposição anímica adequada a fim de que se cultive uma alma cada vez mais saudável. A *sagesse* do Eremita nos ensina pontos vitais: o despreendimento para com as coisas do mundo, além do discernimento dos “bens verdadeiros”, noção cara à Montaigne, mas também aos estoicos. A morada desses *vrais biens* é a própria alma. É a cidadela interior o ponto de repouso e serenidade que pode ser cultivado e quiçá germinará a semente da liberdade anímica.

Os verdadeiros bens são aqui colocados em oposição aos bens comumente entendidos como os mais importantes, a riqueza, a ambição e a saúde. Vimos no primeiro e no segundo capítulo que não se pode enfrentar a fortuna em pé de igualdade, a toda poderosa deusa comanda os reveses e graças como bem entende, seguindo sua lógica misteriosa e não-linear:

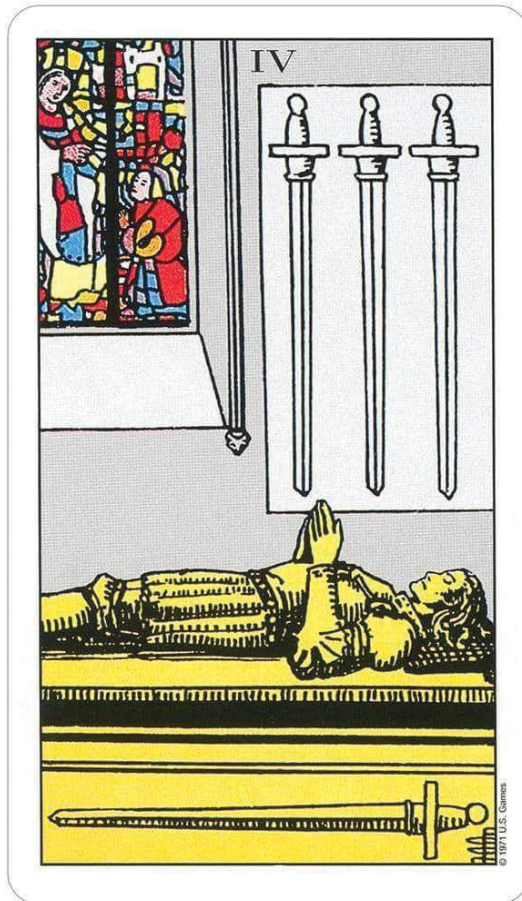
As vezes temos a impressão de que a vida nos tapeou com as suas charadas disparatadas, metendo-nos todos a ridículo, e jogando-nos ao chão de forma irresponsável. Meditando sobre a Roda (da Fortuna), descobrimos que ela não é a esfinge que nos enganou, mas o nosso próprio pensamento linear, que nos iludiu, fazendo-nos encarar a vida como hierarquia de consecuições que chegam cada vez mais alto até atingir, finalmente a perfeição celeste. Somente aqueles cuja imagem da vida é uma jornada rumo à perfeição podem ser inteiramente arremessados pelo seu movimento cíclico. (NICHOLS, 1988, p. 194)

A alma saudável não é uma alma perfeita. Muito menos uma alma que nunca se enreda ou se perde de si mesmo. Mas é sua contínua disposição para retornar a si e fazer o trabalho interior que lhe confere tal título. Sensível às situações e relações que a cercam, pode

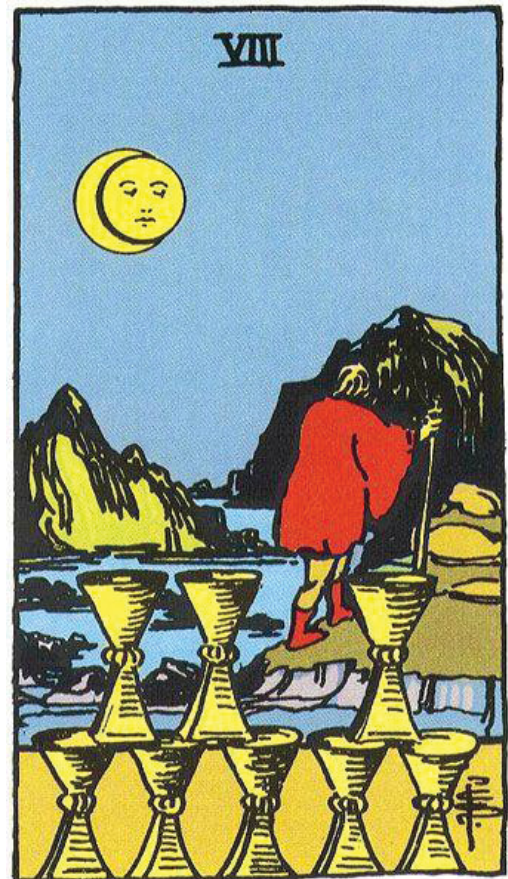
²⁸ Esses enredamentos estão diretamente ligados àquela má compreensão que os antigos apontavam, os juízos equivocados que são feitos a certa das coisas.

discernir, ainda que através da dor e do sofrimento, sua próprias amarras e o modo como deixou de se pertencer. Pois, como cita Montaigne, a alma de tudo tira proveito.

Vê-se que aquilo que foi diligente e conscientemente enraizado na alma não pode ser arrancado nem pela mais brutal tempestade e esse plantio pode ser relacionado aos ditos “verdadeiros bens”. O sábio possui um compromisso profundo com sua alma, nutrindo-a, podando os pensamentos, sentimentos e atitudes que possam contaminar sua esfera sacra interior. Retorna vezes sem conta para si mesmo. Este retorno para si é muito bem simbolizado pelo Eremita e por sua prática meditativa; outros arcanos menores como o 4 de Espadas e o 8 de Copas também simbolizam esse movimento anímico terapêutico, o primeiro relativo a esfera mental e o segundo ao campo emocional, ambos apontam para um movimento de afastamento das coisas do mundo, uma necessidade de recolhimento espiritual:



29



30

²⁹ 4 de Espadas do baralho de tarot Rider Waite com ilustração de Pamela Smith.

³⁰ 8 de Copas do baralho de tarot Rider Waite com ilustração de Pamela Smith.

Valer-se da expressão doenças da alma também se mostra frutífero porque nos lembra que se trata de um processo profundo no qual temos poder de influência e transformação. Tal perspectiva visa resistir à abordagens que tendem a rotular o desequilíbrio psíquico apenas como um “desequilíbrio químico cerebral” materialista e reducionista. É evidente que o uso de medicação e intervenções mais severas para questões psíquicas, em alguns casos, se faz absolutamente necessário. O ponto é que sem uma investigação sincera, profunda e consistente dos processos interiores se continua tratando superficialmente apenas os sintomas e não as verdadeiras causas das doenças anímicas.

Tão importante para a saúde da alma quanto pertencer a si mesmo é esquecer de si. Muito das amarras que carregamos está atrelada a uma espécie de identificação que nos prende a certas ideias e comportamentos. A noção de sujeito é propositalmente deixada de lado, justamente porque se compreende que ela aprofunda esse apego à identificação. Montaigne é um autor que nos permite configurar uma subjetividade que não necessariamente está fundada em um sujeito. Sim, o *moi* existe, enquanto esse lugar sagrado de recuo, de reflexão criativa, de descanso e às vezes até de embate, angústia e devaneios, mas não enquanto uma identidade imóvel de si para si, não enquanto um sujeito do conhecimento. Desconstruir essas formas rígidas da subjetividade pode acontecer através da sabedoria orgânica da inconstância humana, que como afirma Montaigne, além de ser natural é produtora poderosa de alívio psíquico. É neste sentido que a figura do Louco (nosso próximo encontro no capítulo seguinte) se torna absolutamente indispensável. “Existem muitas possibilidades menos dramáticas de admitir o Louco em nossa vida. Uma delas é reconhecer livremente nossa própria loucura. Toda vez que formos capazes de fazê-lo numa situação de conflito, os resultados serão desarmantes” (NICHOLS, 1989 p. 47).

O Eremita foi sempre ligado a uma particular atitude espiritual³¹, vive uma ascese mais rígida e sóbria. Tem e um pé aqui nesse mundo e o outro não. Pode viver no mundo, estar enraizado no mundo, mas não ser do mundo. Seu olhar para a fortuna tem profunda prudência e mesmo reverência, nutrindo dia após dia uma espécie de desapego sereno para com o mundo. A figura da prudência e do tempo espelha seu complementar oposto na figura do Louco, que configura um outro tipo de atitude espiritual. Figura da entrega confiante, confiança na absoluta benevolência da vida, da natureza, da fortuna. A respeito dessas noções “simples” que acabam por guiar a vida de Montaigne, Hugo Friedrich comenta

³¹ Relacionada à figura dos monges e dos peregrinos.

Montaigne encontra apoios suficientes para a condução de sua vida. Ele se retira inteiramente na apreensão de si mesmo e no acordo que dele resulta, além disso, com o mundo, a natureza, a vida, o destino. Ele oferece-se todo, ele mergulha completamente.³² (FRIEDRICH, 1968, p. 317)

Esse mergulho e essa entrega completa muito se relacionam com a medicina que o Louco pode nos oferecer. Ele se vale da sabedoria inocente e natural da confiança, da diversão, do desvio. Mas não nos deixemos enganar, mesmo em sua aparente simplicidade ele encerra os pólos opostos de energia. É essa ambivalência e ambiguidade que o fazem tão criativo e surpreendente.

³² Tradução nossa.

4 CAPÍTULO 3 – CONFIANÇA E DIVERSÃO COMO CAMINHOS DE CURA

Tolos interpretando os ditos dos filósofos ao pé da letra não descobrem a verdade.

Rosarium Philosophorum



O capítulo IV do livro III que recebe o título *De la Diversion*, inicia-se com o caso experienciado pelo próprio autor de quando foi convocado a consolar uma senhora que se encontrava profundamente aflita. O parágrafo segue com alguns comentários acerca de seu entendimento sobre a postura feminina. Suas observações certamente não são o ponto alto do ensaio, sobretudo quando afirma que em geral nas pessoas do sexo feminino o luto é cerimonioso e artificial (*car la plus part de leurs deuils sont artificiels et ceremonieux*).

Logo em seguida Montaigne começa a desenvolver sua compreensão a respeito do funcionamento da tristeza. Afirma que procedemos mal quando nos opomos a esta paixão, pois a oposição causa irritação e aprofunda ainda mais a melancolia. Essa mesma dinâmica parece se confirmar até mesmo com as mais simples proposições (*Nous voyons, des propos communs, que ce que j'auray dict sans soing, si on vient à me le contester, je m'en formalise, je l'espouse;*

³³ Baralho de Arthur Rider White, ilustração da artista Pamela Colman Smith, 1909.

³⁴ Baralho Vinconti-Sforza, séc. XV.

³⁵ Baralho de Marseille, ilustração do artista Pierre Madenié, Dijon, 1709.

beaucoup plus ce à quoy j'aurois interest). “Vemos, em assuntos banais, que aquilo que eu teria dito despreocupadamente, se vierem a contestá-lo, tomo-o a peito, esposo-o; muito mais aquilo em que tivesse interesse” (MONTAIGNE, 2000, p. 64).

Prontamente Montaigne traça o paralelo entre a figura dos médicos, que são muito mais eficazes quando se apresentam de modo gracioso, alegre e agradável (*gracieux, gays et agreables*) e a sua própria consolação, como uma tentativa de cura (*guérison*). Indica seu primeiro procedimento, se trata de incentivar, comedidamente, a reclamação e dedicar um tempo ao tormento (*appliqué un temps à son tourment*). Esse movimento garante uma espécie de confiança e abertura por parte da paciente para seguir adiante com o processo.

No conto em questão Montaigne admite ter se precipitado na tentativa de cobrir ou mascarar o mal (*plastrer le mal*) que ali se apresentava afim de dissimular perante os olhos que o observavam. Percebe que lhe faltou tato ao tentar suprimir o mal diretamente e não obteve sucesso com sua persuasão. Deprecia sua habilidade de argumentação, suas razões (*mes raisons*) muito pontiagudas e muito secas, ou muito abruptas, ou muito despreocupadas.

Passa então à comparação de seu método e as diversas maneiras que a filosofia prescreve para consolar³⁶. Rechaça a técnica de Cleantes, de Crisipo e dos peripatéticos. Montaigne se vale então da comparação com o estilo de Epicuro que, segundo ele, é o mais próximo de seu próprio, para explicar como obteve sucesso com sua tática:

*Ny cette ci d'Epicurus, plus voisine à mon style, de transferer la pensée des choses fascheuses aux plaisantes; Ny faire une charge de tout cet amas, le dispensant par occasion, comme Cicero; mais, declinant tout mollement noz propos et les gauchissant peu à peu aus subjects plus voisins, et puis un peu plus esloingnez, selon qu'elle se prestoit plus à moy, je luy desrobay imperceptiblement cette pensée doulereuse, et la tins en bonne contenance et du tout r'apaisée autant que j'y fus. J'usay de diversion.*³⁷ (MONTAIGNE, 1992, p. 831)

É interessante que Montaigne tenha escolhido justamente o maior representante da escola epicurista para afigurar sua proximidade de estilo. A experiência da “carne”, sua relação indissociável com a alma, e a compreensão do corpo enquanto a sede do prazer e da dor parecem

³⁶ Desde a Grécia Antiga já haviam discursos específicos para cada tipo de desgraça humana. Era através do julgamento que se faziam tais distinções a fim de discernir qual discurso era o mais adequado para cada situação, segundo Sérgio Xavier.

³⁷ “Nem este de Epicuro, mais próximo do meu estilo, de transferir o pensamento das coisas penosas para as agradáveis, Nem fazer uma investida com todo esse arsenal, aplicando-o de acordo com cada circunstância, como Cícero; mas, desviando de leve nossa conversa e derivando-a pouco a pouco para assuntos mais próximos, e depois um pouco mais afastados, conforme ela se abandonava mais a mim, subtraí-lhe imperceptivelmente aquele pensamento doloroso e mantive-a bem-composta e totalmente acalmada enquanto lá estive. Usei da diversão.” (MONTAIGNE, 2000, p. 68)

de extrema relevância a esta altura da argumentação. Difere-se do modo de Epicuro porque não parece trabalhar apenas a nível mental, transferindo o pensamento da dor para algo mais aprazível, mas de se valer dos “assuntos próximos”. Existe um elemento medicinal importante de trazer a atenção para o que está próximo, até mesmo no sentido físico.

Nos exemplos que seguem com o Senhor de Himbercourt e com as maçãs na história de Atalanta (*La fille, amusée de sa beauté (...)*) isso fica claro. Mas é com a passagem de Cícero que este argumento encontra confirmação e sustentação clara: “Mesmo por vezes, é preciso desviar o espírito para outros gostos, outras preocupações, outros cuidados, outras ocupações; enfim, amiúde é pela mudança de lugar, como aos doentes que não recuperam as forças, que é preciso curá-lo.”³⁸

O parágrafo que contém a citação acima inicia com a alusão - tradicional à história da filosofia, desde os antigos até a antiguidade greco romana – entre o médico que cura o corpo e a sabedoria filosófica que tem o poder de curar as doenças da alma: “*Quand les medecins ne peuvent purger le catarrhe, ils le divertissent et le desvoyent à une autre partie moins dangereuse. Je m'apperçoy que c'est aussi la plus ordinaire recepte aux maladies de l'ame*”³⁹ (MONTAIGNE, 1992, p. 832).

Nosso olhar segue atento aos elementos e ferramentas que se relacionam com a possibilidade de cura das doenças da alma. É neste sentido, portanto, que a próxima afirmação de Montaigne possui tamanha importância, pois ela procura descrever sua técnica da *diversion*: “*On lui fait peu choquer les maux de droit fil; on ne lui en fait ni soutenir ni rabatre l'atteinte, on la lui fait decliner et gauchir*”⁴⁰ (MONTAIGNE, 1992, p. 833).

A afirmação apresentada é curta mas salienta a dinâmica efetiva do desvio perante aos males. Assaltá-los de frente seria uma maneira de alimentá-los. A estratégia provar-se-á satisfatória sobretudo em relação às paixões da alma, como veremos adiante.

A esta altura o ensaio apresenta o que Sérgio Xavier intitula de “a digressão sobre o problema da morte”. Segundo Pierre Villey a reflexão a cerca da morte no ensaio *Da Diversão* se afastaria do capítulo *De como filosofar é aprender a morrer*. O segundo defende a

³⁸ *Abducendus etiam non-nunquam animus est ad alia studia, sollicitudines, curas, negotia; loci denique mutatione, tanquam aegroti non convalescentes, saepe curandus est. “ Il faut détourner son esprit vers d'autres occupations; souvent enfin, c'est par le changement de lieu, comme les malades qui ne reprennent point leur force, qu'il faut le soigner (CÍCERO, Tusculanas, IV, xxxv).*

³⁹ “Quando os médicos não conseguem purgar o catarro, afastam-no e desviam-no para outra parte menos perigosa. Apercebo-me que essa é também a receita mais comum para doenças da alma.” (MONTAIGNE, 2000, p. 70)

⁴⁰ “Raramente fazemo-la atacar de frente os males, não a fazemos suportar nem abater sua investida, fazemos que se afaste e se esquive.” (MONTAIGNE, 2000, p. 70) “Faz-se-lhes pouco quando atacamos os males diretamente, sem sustentar nem rebater o ataque, fazemos declinar e desviar.” Tradução nossa.

“premeditação filosófica da morte” prática sobretudo estoíca. Já em *Da Diversão* Montaigne assume a postura da simplicidade componesa que ‘desvia’.

A Figura de Sócrates desponta como aquela pertencente a uma classe de seres elevados (*ceux de la premiere classe*), pois é capaz de se fixar puramente no desafio, no caso, a morte. É capaz de considerá-la e julgá-la em si mesma, sem precisar de consolo ou desvio, encara-a como acidente natural, mantém o olhar fixo nela, repousando em serena indiferença: “*Il ne cherche point de consolation hors de la chose; le mourir luy semble accident naturel et indifferent; il fiche là justement sa veue, et s’y resoult, sans regarder ailleurs*” (MONTAIGNE, 1992, p. 833).

Segue citando os discípulos de Hegésias que exemplificam o contrário. Eles não consideravam a morte em si, mas enfeitiçados por discursos e através de jejuns acabaram por se suicidar. Seus pensamentos fugiam da morte ela mesma, fixavam-se somente na transformação que seu ser sofreria na passagem desta vida para o além.

Montaigne avança argumentando sobre o mesmo ponto. A dificuldade que temos em encarar de frente os desafios, de nos concentrarmos inteiramente neles. Cita exemplos nos quais os sentidos das pessoas tendem a estar absortos em qualquer outra coisa que não a dificuldade presente:

[...] y occupant tous leurs sens autant qu'ils peuvent, les oreilles aux instructions qu'on leur donne, les yeux et les mains tendues au ciel, la voix à des prieres hautes (...) fuyent la luicte; ils destournent de la mort leur consideration, comme on amuse les enfans pendant qu'on leur veut donner le coup de lancette. J'en ay veu, si par fois leur veue se ravaloit à ces horribles aprests de la mort qui sont autour d'eux, s'en transir et rejeter avec furie ailleurs leur pensée.⁴¹ (MONTAIGNE, 1992, p. 833)

Tanto os sentidos físicos quanto os pensamentos tendem a não se concentrarem no desafio, nas palavras de Montaigne, “eles fogem da luta” (*Ils fuyent la luicte*). Ainda que o autor enalteça a *constantia* estoíca que é capaz de se fixar no desafio sem alteração anímica, ele compreende que tal postura é encontrada em apenas algumas almas excepcionais. Deste modo, mesmo que o comentário acima seja em tom de crítica, Montaigne compreende que a grande parte das pessoas age deste modo, ou seja, que isto constitui um comportamento natural. Sua indicação pessoal parece transparecer na última frase do parágrafo em questão:

⁴¹ “Ocupando com ela todos os sentidos, tanto quanto podem, com os ouvidos nos ensinamentos que lhes dão, os olhos e as mãos erguidas para o céu, a voz em preces altas (...) Fogem da luta; desviam da morte o pensamento, como distraímos as crianças enquanto tentamos lancetá-las. Ví-as, se por vezes seus olhos baixavam para os horrendos aprestos da morte as rodeiam, transirem-se e furiosamente lançarem de volta alhures o pensamento.”(MONTAIGNE, 2000, p. 71)

“*A ceux qui passent une profondeur effroyable, on ordonne de clore ou destourner leurs yeux*”⁴² (MONTAIGNE, 1992, p. 833).

O abismo que é citado, muito se assemelha ao abismo representado na carta do Louco no baralho Rider Waite. Um olhar atento revela que o Louco não está olhando pro abismo. Sua postura não é a da prudência estoica. Pelo contrário, com o peito aberto ele avança, confiante e despreocupado. Em uma versão mais antiga de um tarô francês vemos o Louco vendado enquanto se aproxima de uma situação perigosa. Sua conduta não simboliza insensatez, mas aponta para o afinamento de seu lado instintivo. O cachorro que o acompanha é prova disso:

Os retratos de bobos da corte apresentam-nos frequentemente acompanhados de cachorros. Como o cachorro do rei, acreditava-se que o louco pertencesse ao soberano, e ambos acolitavam o seu senhor a toda a parte. Como se pode imaginar, a relação entre os dois “animais” há de ter sido íntima, mais ainda que a relação entre o senhor e o animal, pois eles eram de certa forma, irmãos. De qualquer maneira, o Louco se acha em tão estreito contato com seu lado instintivo que não precisa olhar para onde vai no sentido literal: sua natureza animal guia-lhe os passos. Em algumas cartas do Tarô o Louco é retratado como se tivesse os olhos vendados, o que lhe enfatiza ainda mais a capacidade de agir antes por intuição do que pela visão, utilizando a sabedoria intuitiva em lugar da lógica convencional. (NICHOLS, 1989, p. 40)

No próximo parágrafo Montaigne se vale do exemplo Súbrio Flávio para figurar a possibilidade, ainda que rara, de ao encarar a morte, nela se fixar diretamente sem com isso alterar o estado de espírito: “*Cette-ci semble bien avoir eu sa pensée droitement et fixement au subject*”. Esse exemplo certamente simboliza a exceção, pois o comum é que coloquemos nosso pensamento em outro lugar (*ous pensons toujours ailleurs*). Essa tática de dissociação entre corpo e mente é a postura mais habitual ao enfrentar grandes desafios. Segundo Montaigne nos projetamos para um futuro melhor, seja nesta vida ou no além. Concentramo-nos no futuro dos filhos, na vingança, no fim dos males terrenos etc.

Avança ao se valer de exemplos da história, com Xenofonte, Epicuro e Epaminondas para ilustrar o sentimento aparentemente natural no ser humano de desviar, de se consolar em face à grandes desafios. O desvio tem uma função consoladora quando produz sentido para os males, quando por exemplo Epaminondas aceitou mais alegremente a morte tendo sido informado de que a vitória estava do seu lado. Nas palavras de Cícero “É o que consola, o que suaviza sua grande dor.”

⁴² “Aos que atravessam um abismo apavorante ordena-se que fechem ou desviem os olhos.” (MONTAIGNE, 2000, p. 71)

Cita também Zenão, (*le grand Zénon*), o tem em grande estima como figura filosófica realmente admirável: “*le premier homme de la première école philosophique et surintendant des autres*”. E mesmo com esses que considera *âmes principales* sente prazer em constatar que por mais perfeitos que sejam, continuam sendo impreterivelmente apenas homens: “*Tant parfaicts hommes qu'il soyent, ce sont tousjours bien lourdement des hommes*”.

Montaigne afirma que os argumentos da filosofia não podem tocar profundamente a questão, arranham-a apenas superficialmente. Sobre isso Sérgio Xavier acrescenta:

De fato, a ‘diversion’ põe diretamente sob suspeita o real alcance do poder terapêutico dos preceitos da tradição face à variedade e complexidade dos negócios humanos a que se aplicam. O verdadeiro filósofo, desta perspectiva, é o que reconhece a falibilidade e os limites de seus próprios recursos, a exemplo dos médicos que, quando “não conseguem purgar o catarro o divertem” – “divertissent” –, desviam – “desvoyent” – para outra parte menos perigosa”. Não é tanto o conhecimento das técnicas do discurso e o *iudicium* que determina seu bom emprego que melhor o distingue portanto, mas a posse de um saber mais efetivo sobre o coração humano e sobre a lógica dos afectos nutrido da experiência concreta, não raro impassível de subordinar-se às “fortes et vives raisons” dos filósofos. (XAVIER, 2014, p. 6)

O texto segue a respeito da eficácia do desvio sobre as paixões humanas. Primeiro cita como despertando a ambição em um jovem príncipe o desencaminhou da vingança. O seu artifício foi o de fazê-lo saborear a beleza de uma imagem contrária (*luy faire gouster la beauté d'une image contraire*) como a clemência e a bondade. A técnica da diversão comprova-se efetiva quando o afeto no amor é muito poderoso. Para não correr o risco de ser enfraquecido e tiranizado por ele se faz necessário abrandá-lo com outros vários desejos (*divers désirs*). Montaigne recomenda que isso seja providenciado com rapidez para que não se perca o intervalo de tempo limitado para recuperar a liberdade interior.

No parágrafo seguinte o autor expõe sua dolorosa experiência pessoal, um poderoso desprazer (*puissant desplaisir*) sofrido em função da perda de seu grande amigo que quase o fez perder a si mesmo. Encontrou alívio em uma necessária e veemente diversão, foi seu amor pelo estudo e pela arte que atenuou sua profunda dor.

Descreve em seguida o modo como enfrenta sua desagradável imaginação (*aigre imagination*). Mais simples do que enfrentá-la diretamente, ele a substitui. Se não é capaz de fazê-lo por um pensamento contrário, ao menos permuta-o por qualquer outro.

Tousjours la variation soulage, dissout et dissipe. Si je ne puis la combatre, je luy eschape, et en la fuyant je fourvoye, je ruse: muant de lieu, d'occupation, de compaignie, je me sauve dans la presse d'autres amusemens et pensées, où elle perd ma trace et m'esgare.

Nature procede ainsi par le benefice de l'inconstance: car le temps, qu'elle nous a donné pour souverain medecin de nos passions, gagne son effaict principalement par là, que,

*fournissant autres et autres affaires à nostre imagination, il demesle et corrompt cette premiere apprehension, pour forte qu'elle soit.*⁴³ (MONTAIGNE, 1992, p. 836)

A citação acima oferece pontos vitais para o desenvolvimento da argumentação montaigneana. Com minúcia procurar-se-á analisá-la parte por parte. Observa-se que a variação é a única constante capaz de sempre produzir alívio. Mudar de lugar, de ocupação, de companhia, de pensamento, de divertimento. É quase como se a imaginação ganhasse um caráter antropomórfico e fosse necessário fugir dessa personagem incômoda “ela perde meu rastro”. Neste sentido o Louco é o melhor aliado que se possa ter, uma criatura em perpétuo movimento. Simbolizando a possibilidade eterna da transformação, ele resguarda um caráter selvagem que permanece intocado, que ainda possui a “inteireza da natureza” como afirma Marie-Louise von Franz⁴⁴.

Na segunda parte do fragmento Montaigne afirma que a natureza procede do mesmo modo, “pelo benefício da inconstância”. É essencial conservar o máximo possível o texto original a fim de fazer emergir com fidelidade movimento que pretendia o autor. O excerto avança no sentido de explicar o porquê da natureza se beneficiar da inconstância, a resposta se encontra no tempo. Ele aparece enquanto uma oferta da natureza a nós, o “remédio soberano de nossas paixões” pois no decorrer do tempo são acrescentadas novas impressões, outros e outros negócios à nossa imaginação. A consequência é que aquela primeira impressão, por mais forte que seja, acaba por finalmente definhar e se cansar (*s'alanguit et se lasse enfin*).

Quando Montaigne afirma que a natureza se vale do mesmo funcionamento da variação, é possível afirmar que a inconstância, a constante mutabilidade, é traço constitutivo da natureza humana. Não configura, portanto, falta de virtude: “Ele não mais concluirá de sua inconsistência à sua indignidade. A felicidade e a infelicidade não foram sentidas como contrações dilacerantes, mas como elementos complementares de uma harmonia oculta⁴⁵” (FRIEDRICH, 1968, p.320). O sábio não é necessariamente aquele que não se permite afetar pelas dores anímicas, mas aquele que, como vimos personificado na figura do Eremita, compreende, entre

⁴³ “Sempre a variação alivia, dissolve e dissipa. Se não posso combatê-lo, escapo-lhe, e fugindo dele, desvio, despisto: mudando de lugar, de ocupação, de companhia, escapo em meio a multidão de outras ocupações e pensamentos, onde ele perde meu rastro e me perde. A natureza procede assim pelo benefício da inconstância: pois o tempo, que ela nos deu como o soberano remédio para nossas paixões, faz efeito principalmente porque, fornecendo outros e outros assuntos à nossa imaginação, dissipa e rompe esta primeira apreensão, por forte que seja.” (MONTAIGNE, 2000, p. 75)

⁴⁴ Cf. FRANZ, Marie-Louise von. *Lectures on Jung's Typology*. Nova Iorque : Spring Publications, 1971, pp. 6-7.

⁴⁵ Tradução nossa.

outras coisas, que o tempo é uma medicina soberana e como Montaigne também o faz, encara as revoluções da roda com um relaxamento sereno, pois “[...] para ele, não é a contenção, mas o relaxamento que leva à maturidade⁴⁶” (FRIEDRICH, 1968, p. 318).

Se o Eremita possui tal compreensão é porque ele observou com paciência as revoluções da roda e de sua própria interioridade e pôde concluir a eficácia do tempo. Já o Louco chega a mesma conclusão por uma via diferente. Por simbolizar a própria mutabilidade e resguardar um vínculo intocado com a teia natural da existência é como se ele nunca tivesse perdido a confiança no movimento espontâneo da natureza e sua capacidade de regeneração e cura.

Como acontece com Parsifal, a conexão do Louco com o seu lado instintual tem o poder não só de salvá-lo, mas de salvar toda a humanidade também. Nesse sentido, Joseph Campbell tem apanhado amiúde que era precisamente a completa confiança de Parsifal na sua intuição nativa que o induzia a não dar atenção às boas maneiras convencionais e aos conselhos dos mais velhos, de modo que no fim ele fez a única pergunta simples necessária à redenção da Terra Maninha. Talvez o Louco sonhador de Waite se acabe salvando – e salvando-nos. Como o Príncipe Mishkin em O idiota de Dostoievsky, o Louco de Waite personifica o poder redentor da simplicidade acrescida da fé. E como todos os loucos, ele foi tocado pela mão de Deus. (NICHOLS, 1988, p. 51)

O entendimento de natureza que Montaigne parece propor, como vimos, é de uma natureza benevolente, que não produz doença e ainda sim nos oferece remédios e bálsamos para as doenças da alma. O tempo é um deles. A transformação constante é outro. Foi visto que uma das causas do desequilíbrio anímico é o enredamento, ou seja, quando o ser se encontra preso a certas amarras de teor mental e emocional. A possibilidade de mudança ofertada pela Roda da Fortuna e pela natureza é um caminho de cura que só pode ser verdadeiramente assimilado através da confiança. O Louco simboliza também a virtude em seu aspecto leve, doce, bem como a abertura aos novos começos ofertados pela vida. O encontro com ele nos mostra com muita clareza quais partes em nós ainda resistem, quais partes ainda se levam a sério demais, quais partes tem medo e se opõem ao movimento natural das coisas.

Ele ataca a ideia corrente, remontando a Hesíodo (Os Trabalhos e os Dias v. 289 sq.), que a virtude é uma montanha com acessos ásperos severamente guardados pelos deuses. Pelo contrário, ela é, desde o princípio, uma planície florida que se eleva suavemente por um declive fácil.⁴⁷ (FRIEDRICH, 1968, p. 318)

Forjar novos caminhos psíquicos, mais saudáveis, mais livres não é um processo sempre fácil. Os caminhos neurais que já foram estabelecidos como as rotas mais conhecidas são sentidos como seguros e familiares, ainda que possam ser caminhos adoecidos, aprisionantes.

⁴⁶ Tradução nossa.

⁴⁷ Tradução nossa.

Seguir-se-á aprofundando a compreensão de como o Louco pode auxiliar no cuidado com os desequilíbrios interiores. Para tal, é possível se valer do estudo de Michel Foucault em seu livro *História da Loucura na Idade Clássica* que contextualiza com mais precisão a relação entre a loucura, o Louco enquanto arquétipo e o período histórico que encaminharia ao de Montaigne.

Com o desaparecimento progressivo da lepra na Europa do séc. XVI os leprosários são repovoados por pacientes com doenças venéreas e mais tarde com os “loucos”. O simbolismo deixado pelo leproso permanece, sobretudo na figura do excluído, que gera desconforto e sinaliza uma “contaminação” moral, espiritual. Refere-se também a indicação da cólera, e ao mesmo tempo da bondade do Deus cristão, um movimento que purgaria os males do homem no mundo. A salvação seria, portanto, obtida na e através da própria exclusão. O papel que foi deixado pelo leproso é preenchido pelos pobres, vagabundos, presidiários, “cabeças alienadas” etc. “Com um sentido interamente novo, e numa cultura bem diferente, as formas subsistirão - essencialmente, essa forma maior de uma partilha rigorosa que é a exclusão social, mas reintegração espiritual” (FOUCAULT, 1972, p. 14).

É neste contexto que está circunscrito tanto Montaigne quanto as figuras do Tarô. Encontra-se aqui outro símbolo importante, a Nau dos Loucos. Embarcações que foram representadas em diversas pinturas da época, mas que de fato existiram, principalmente na Europa desde o séc. XIV. O simbolismo da Nau dos Loucos apresenta o exílio em seu caráter ritualístico, como indica Foucault. Para além da “eficácia prática incontestável” de se verem livres dos errantes marginais que perambulavam pelas cidades, acabavam por confiar o destino dos loucos à fortuna. A água do mar aqui também simboliza a qualidade de purificação das viagens temerárias e incertas.

[...] situação simbólica e realizada ao mesmo tempo pelo privilégio que se dá ao louco de ser fechado às portas da cidade: sua exclusão deve encerrá-lo; se ele não pode e não deve ter outra prisão que o próprio limiar, seguram-no no lugar de passagem. Ele é colocado no interior do exterior, e inversamente. Postura altamente simbólica e que permanecerá sem dúvida a sua até nossos dias, se admitirmos que aquilo que outrora foi fortaleza visível da ordem tornou-se agora castelo de nossa consciência. (FOUCAULT, 1972 pg. 16)

O caráter marginal de andarilho que o Louco encarna possui, no entanto, um duplo sentido. Por um lado ele carrega, sobretudo em função do trabalho paulatino da igreja católica, o símbolo do excluído, do mal que precisa ser purificado e marginalizado. Por outro, sua simbologia mais antiga aponta para a liberdade de seu movimento, de estar em qualquer lugar, desde uma posição privilegiada em relação ao rei com bobo da corte, quanto a qualquer canto da cidade ou fora dela. O Louco é uma figura que “podia misturar-se facilmente a qualquer

grupo que estivesse metendo o nariz onde não era chamado ou mexericando e avaliando a situação política. Existe um ditado italiano, ainda corrente, que aconselha: “Ser como o Louco em Tarocchi” (Tarô), o que significa ser bem recebido em toda parte” (NICHOLS, 1987, p.47).

É esta segunda face em sua sutileza espirituosa e poderosa que foi sendo encoberta e suprimida com o passar do tempo, e é ela que procuramos reabilitar. Um ponto absolutamente essencial é compreender que o Renascimento resguardou a ambiguidade que a figura do Louco sempre indicou. Investiga-se na obra de Foucault o porquê do (re)surgimento de tal símbolo. Segundo ele a loucura simbolizaria “toda uma inquietude soerguida subitamente no horizonte da cultura européia, por volta do fim da Idade Média. A loucura e o louco tornam-se personagens maiores em sua ambiguidade: “ameaça e irrisão, vertiginoso desatino do mundo e medíocre ridículo dos homens”. Eles simbolizariam, em sua denúncia, uma forma geral de condenação do homem.

Nas farsas e nas sortias, a personagem do Louco, do Simplório, ou do Bobo assume cada vez maior importância. Ele não é mais, marginalmente, a silhueta ridícula e familiar: toma lugar no centro do teatro, como o detentor da verdade — desempenhando aqui o papel complementar e inverso ao que assume a loucura nos contos e sátiras. Se a loucura conduz todos a um estado de cegueira onde todos se perdem, o louco, pelo contrário, lembra a cada um sua verdade; na comédia em que todos enganam aos outros e iludem a si próprios, ele é a comédia em segundo grau, o engano do engano. Ele pronuncia em sua linguagem de parvo, que não se parece com a da razão, as palavras racionais que fazem a comédia desatar no cômico: ele diz o amor para os enamorados, a verdade da vida aos jovens, a medíocre realidade das coisas para os orgulhosos, os insolentes e os mentirosos. (FOUCAULT, 1972, p. 18-19)

Essa passagem torna evidente a relação próxima que o Louco cultivava com a verdade, sobretudo com a verdade da natureza humana, tanto a mais alta quanto a mais baixa. Sua figura fascina e parece apontar para uma sabedoria sombria e misteriosa, animalesca e reveladora. Sobre o poder de fascínio que a loucura opera no Renascimento, e a relação do Louco com a sabedoria e com a animalidade humana Foucault comenta:

Mas no começo da Renascença, as relações com a animalidade se invertem: a besta se liberta, escapa do mundo da fábula e da ilustração moral a fim de adquirir um fantástico que lhe é próprio. E, por uma surpreendente inversão, é o animal, agora, que vai espreitar o homem, apoderar-se dele e revelar-lhe sua própria verdade. [...] No pólo oposto a esta natureza de trevas, a loucura fascina porque é um saber. É saber, de início, porque todas essas figuras absurdas são, na realidade, elementos de um saber difícil, fechado, esotérico. [...] Este saber, tão inacessível e temível, o Louco o detém em sua parvoíce inocente. Enquanto o homem racional e sábio só percebe desse saber algumas figuras fragmentárias — e por isso mesmo mais inquietantes —, o Louco o carrega inteiro em uma esfera intacta: essa bola de cristal, que para todos está vazia, a seus olhos está cheia de um saber invisível. (FOUCAULT, 1972, p. 26)

A loucura neste período é experienciada, segundo Michel Foucault, de duas grandes formas que certamente ainda conversavam entre si. A primeira aparece em sua face trágica,

fascinante, cósmica, vista através das imagens, pinturas e mesmo o Tarô se enquadra aqui, enquanto linguagem simbólica profunda. Exalta-se uma relação estreita com a natureza; as artes denunciam a bestialidade humana, a desordem, a desrazão; mas ao mesmo tempo anunciam uma sabedoria sombria e enigmática. A segunda face se revela através dos textos em seu aspecto crítico, satírico, irônico. Se a face cósmica se volta para o mundo, a face crítica se volta para o homem, para a natureza humana e para sua moral. Aqui os discursos tendem a colocar em relevo o que há de mais ridículo e mau na humanidade. O Renascimento representa uma época importante nesse sentido porque ele resguarda essa ambiguidade marcada por uma conversa, ainda que sutil, entre essas duas faces. O que se observa com o passar do tempo é o afastamento cada vez mais radical entre elas, e, como é sabido, a vitória da face crítica sobre a face cósmica.

Justamente com a intenção de restituir a dita face cósmica, na medida em que ela é entendida em seu valor simbólico e terapêutico, faz-se tão importante a figura do Louco. O arcano 0 nos impulsiona a prosseguir na jornada da vida com confiança porque ele conserva a intuição instintiva e natural que sabe como se posicionar perante aos movimentos circulares da existência. Ele figura a desrazão que se opõe a noção de progresso retilíneo. Ele preserva um entendimento da natureza humana que parece ter sido sucessivamente silenciado e esquecido. O desencantamento do mundo e da natureza, que passam a ser vistos de forma matemática e dominável parece ter tido um profundo impacto na maneira como o homem compreende sua própria natureza. Acrescido disso, toda a violência, guerras, pestes, bem como a influência agressiva do cristianismo, culmina na prevalência do discurso crítico.

A experiência trágica e cósmica da loucura viu-se mascarada pelos privilégios exclusivos de uma consciência crítica. É por isso que a experiência clássica, e através dela a experiência moderna da loucura, não pode ser considerada como uma figura total, que finalmente chegaria, por esse caminho, à sua verdade positiva; é uma figura fragmentária que, de modo abusivo, se apresenta como exaustiva; é um conjunto desequilibrado por tudo aquilo de que carece, isto é, por tudo aquilo que o oculta. Sob a consciência crítica da loucura e suas formas filosóficas ou científicas, morais ou médicas, uma abafada consciência trágica não deixou de ficar em vigília. (FOUCAULT, 1972, p. 34)

Neste sentido, dar voz ao Louco em nós é uma tentativa de reequilibrar as balanças. É resgatar, ainda que de maneira desajeitada aos olhos da razão, um aspecto humano que nunca deixou de existir, uma sabedoria natural que tem muito para ensinar. Assumir nossa própria loucura é lhe conferir o seu lugar de direito e assim nutrir uma relação saudável com a desrazão que certamente habita em nossa interioridade.

Voltemos agora para o movimento do ensaio *Da Diversão* de Montaigne a fim de articular com mais eficácia sua *diversion* com o Louco, e finalmente, ambas, com as doenças

da alma. No próximo parágrafo do ensaio o autor comenta sobre circunstâncias nas quais as pessoas usaram do método da diversão de maneira proposital mas dissimulada. Tinham como objetivo enganar a opinião pública a respeito de afetos e outras questões pessoais. Montaigne vale-se do exemplo de Alcibíades que mandou cortar o rabo e as orelhas do próprio cachorro, e de mulheres que dissimulavam seus verdadeiros afetos, encondendo-os em afetos falsos. Essas últimas são censuradas pelo autor já que não é preciso muito para que a dissimulação se torne realidade e o afeto fingido se torne sincero. O texto segue com uma citação importante que parece desvelar uma característica significativa da natureza humana, a saber, aquilo que nos toca de maneira profunda, são coisas, paradoxalmente, superficiais, imagens pequenas.

*Peu de chose nous divertit et destourne, car peu de chose nous tient. Nous ne regardons gueres les subjects en gros et seuls; ce sont des circonstances ou des images menues et superficieles qui nous frappent, et des vaines escorces qui rejallissent des subjects.*⁴⁸(MONTAIGNE, 1992, p. 836)

Na citação de Lucrécio em *Da natureza das coisas*, “como esses invólucros diáfanos de que as cigarras se despojam no verão”, usada por Montaigne em ato contínuo no texto, tem-se o simbolismo do caráter singelo e modesto daquilo que causa efeito na alma humana. Isso é de suma importância para a presente investigação pois se compreende que o que nos aflige são coisas “simples” como a lembrança de uma ação, de uma graça particular (*d'une action, d'une grace particuliere*), é possível também inferir que a inversa seja verdadeira, veremos isso mais adiante com o auxílio do Louco. Vejamos nas palavras de Montaigne sobre isso ainda no mesmo parágrafo:

*La robe de Caesar troubla toute Romme, ce que sa mort n'avoit pas faict. Le son mesmes des noms, qui nous tintouine aux oreilles: Mon pauvre maistre! ou, Mon grand amy! Hélas! mon cher pere! ou, Ma bonne fille! quand ces redites me pinsent et que j'y regarde de pres, je trouve que c'est une plainte grammairiene et voyelle. Le mot et le ton me blessent.*⁴⁹ (MONTAIGNE, 1992, p. 837)

Essa reclamação gramatical e vocálica que refletem os assuntos, nas palavras de Montaigne, certamente não penetram a essência daquilo que se procura ensaiar, mas apontam para ela (*sans que je poise ou penetre cependant la vraye essence et massive de mon subject*).

⁴⁸ “Pouca coisa basta para distrair-nos e desviar-nos, pois pouca coisa nos retém. Dificilmente encaramos os objetos no todo e isolados; o que nos toca são circunstâncias ou imagens miúdas e superficiais, cascas vãs que ressaltam dos objetos.” (MONTAIGNE, 2000, p. 76)

⁴⁹ “A túnica de César abalou Roma inteira, o que sua morte não fizera. Mesmo o som dos nomes, que zumbe em nossos ouvidos - “Meu pobre amo!” ou, “Meu grande amigo!”, Oh! meu caro pai! Ou “Minha boa filha!” -, quando esses refrões me atezam e os examino de perto, descubro que é um queixume verbal e gramatical. A palavra e o tom ferem-me (...)”. (MONTAIGNE, 2000, p. 76)

Esclarece-se que o ponto central a esta altura são nossas dores anímicas e isso se comprova pela passagem que segue de Lucano “*Par ces aiguillons, la douleur s’excite elle-même.*” “Com esses agulhões, a dor excita a si mesma.” A base de nosso luto, segundo Montaigne, parece ser encontrada nesse movimento espontâneo da alma e a dor floresce a partir desses estímulos pequeninos, mas que causam grande impacto psíquico.

No próximo parágrafo o autor comenta a respeito de sua própria experiência de sofrimento físico com pedras no rim. Ao passar de três a quatro dias sem conseguir urinar a aflição era tão grande que, se antes estava louco para evitar a morte, torturado por um estado tão cruel como o que se encontrava, loucura seria não a desejar (*et si avant en la mort que c’est esté folie d’esperer l’eviter, voyre desirer, veu les cruels efforts que cet estat apporte*). Observa-se aqui na linguagem do autor uma relação entre o que ele chama de *folie* e a disposição humana de não estar alinhado àquilo que lhe é natural. O interessante é que o Louco em sua posição arquetípica justamente “representa a mente natural” (PLACE, 2016, p. 160), sendo importante distingui-lo da compreensão comum de loucura, como vimos anteriormente. Vejamos algumas citações nas quais Montaigne se vale deste outro sentido da loucura, em sua face cósmica e sábia: “*Il faut avoir un peu de folie qui ne veut avoir plus de sottise, disent et les préceptes de nos maitres et encore plus leurs exemples*” (MONTAIGNE, 1992, p. 995). E ainda: “*Et la sagesse et la folie auront prou (beaucoup) à faire à m’estayer et secourir par offices alternatifs, en cette calamité d’aage*” (MONTAIGNE, 1992, p. 843).

Ainda que o autor use a palavra *folie* para indicar, em alguns casos, uma situação absurda que ele claramente condena, em outros exemplos, como esses acima, pode-se observar com clareza a relação estreita entre sabedoria e loucura. Com a segunda citação se evidencia, com rigor, como a sabedoria em seu sentido clássico, encarnada simbolicamente pelo Eremita, e a loucura, em seu sentido forte e positivo, simbolizada pelo Louco, servem alternadamente ambas como apoio ou bálsamo. As duas possuem traços de virtude e função de amparo terapêutico, ainda que de maneira diametralmente oposta uma da outra. Ver-se-á na conclusão um pequeno desenvolvimento a respeito desta dialética e sua função terapêutica.

Ao retornar para o movimento do ensaio *Da Diversão* vemos que se são coisas aparentemente pequenas e vãs que nos causam dor, não faria sentido pensar que coisas pequenas e mesmo até simplistas, aos olhos da razão, poderiam causar alívio e agir como bálsamos para as doenças anímicas? As coisas que, em pensamento, Montaigne intitula como frívolas (*frivoles pensées*) são as que o ocorriam quando se encontrava em situação tão grave de sofrimento. Pensava em um cachorro, um cavalo, um livro, um copo (*un chien, un cheval, un livre, un verre*)

como motivos para não se entregar à morte. Ao enfrentar a morte como fim natural da vida, Montaigne a encara desinteressadamente. O que realmente o toca em seu íntimo são os momentos pequenos e fugazes;

*Je voyois nonchalamment la mort, quand je la voyois universellement, comme fin de la vie; je la gourmande en bloc; par le menu, elle me pille. Les larmes d'un laquais, la dispensation de ma desferre, l'attouchement d'une main connue, une consolation commune me desconsole et m'attendrit*⁵⁰. (MONTAIGNE, 1992, p. 837)

O consolo e alívio não advém de grandes reflexões ou movimentos, mas de coisas simples como um toque afetuoso. Montaigne segue falando sobre essa delicada capacidade humana do sentimento e entende-a como ligada diretamente a alma, essa que sofre (*nous troublent l'ame*) até mesmo ao ler sobre lamentações em fábulas. O autor relaciona a incapacidade de sentir emoção com uma alma de natureza obstinada e dura (*c'est un exemple de nature obstinée et dure n'en sentir aucune emotion*).

O autor parece apontar para uma certa flexibilidade que a alma sensitiva possui e ao mesmo tempo que exalta a sensibilidade humana, critica-a como um traço tolo de nossa natureza. A reflexão a este ponto do ensaio questiona a respeito de qual seria a causa que faz com que os homens sofram, pelo julgamento, de maneira viva e completa mesmo quando a realidade não apresenta motivos para isso. Nossos olhos e ouvidos, diz Montaigne, possuem uma parte nisto, mas são estimulados somente por vãos acidentes. Parece haver algo a mais. Seja como for, as artes e a retórica certamente se aproveitam da “imbecilidade e estupidez naturais” a fim de atingir a sensibilidade humana emocionando o espectador:

*Et nulle sagesse ne va si avant de concevoir la cause d'une tristesse si vive et entiere par jugement qu'elle ne souffre accession par la presence, quand les yeux et les oreilles y ont part, parties qui ne peuvent estre agitées que par vains accidens. Est-ce raison que les arts mesmes se servent et facent leur prouffit de nostre imbecilité et bestise naturelle?*⁵¹ (MONTAIGNE, 1992, p. 837-8)

Compreende-se que a sensibilidade se refere não só a capacidade de ter sentimentos favoráveis, mas também a capacidade de se melindrar e sofrer. O autor parece criticar a volubilidade da faculdade do sentir humano e a simulação alinhada à ela que tem o poder de

“Via despreocupadamente a morte, quando a via universalmente, como fim da vida; em bloco, enfrento-a; em miúdo, ela me acua. As lágrimas de um laçao, a distribuição de meus objetos pessoais, o toque de uma mão conhecida, uma consolação banal desconsolam-me e me enternecem.” (MONTAIGNE, 2000, p. 77)

⁵¹ “E nenhuma sabedoria chega tão longe a ponto de conceber por julgamento a causa de uma tristeza tão viva e total que não seja aumentada pela presença, quando os olhos e os ouvidos participam, partes que só podem ser agitadas por circunstâncias vãs. Será razoável que mesmo as artes se sirvam e se aproveitem de nossa fraqueza e tolice naturais?” (MONTAIGNE, 2000, p. 78)

tornar verdadeiro o sentimento fingido. Ainda que compreenda que tal atributo é parte integrante e natural da alma, acha tola a maneira como, por exemplo, pessoas choram e se lamentam ao avistarem um funeral de alguém que nunca conheceram. Os sentimentos, sugere Montaigne, são maleáveis e simuláveis, podem gerar gargalhadas ou lágrimas e serem verdadeiramente introduzidos na alma de maneira espontânea ou fictícia.

A consequência que pode ser retirada de tais inferências se relacionam com a sabedoria do desvio e do Louco, na medida em que revelam pormenores do funcionamento da alma humana. A sensibilidade psíquica e mesmo a presença da desrazão são constitutivas e a existência de ambas apontam para a possibilidade de integridade e saúde anímica. “Motivos tirados de Epicuro ou de Horácio puderam favorecer, em Montaigne, um estado de espírito que abraça a razão e a loucura igualmente possíveis como dois jogos dos quais um não vale nem mais nem menos que o outro⁵²” (FRIEDRICH, 1968, p 321).

Quando se fala em diversão enquanto desvio, trabalha-se com essa faculdade que é capaz de se comover e se afetar, para “bem” ou para “mal”. Como uma criança pequena, simbolizando aqui a natureza humana em seu caráter saudável, intacto, pode em um intervalo curto de tempo chorar e logo depois rir. Algo simples a melindrou, mas logo em seguida se alegra, pois, se distraiu com outra coisa tão despreziosa como uma flor, um gato, uma brincadeira. Sobre a relação entre sensibilidade, inocência, sabedoria e loucura, Erasmo, personificando a última, escreve:

Todos sabem que a infância é a idade mais alegre e agradável. Mas, que é que torna os meninos tão amados? Que é que nos leva a beijá-los, abraçá-los e amá-los com tanta afeição? Ao ver esses pequenos inocentes, até um inimigo se enternece e os socorre. Qual é a causa disso? É a natureza, que, procedendo com sabedoria, deu às crianças um certo ar de loucura, pelo qual elas obtêm a redução dos castigos dos seus educadores e se tornam merecedoras do afeto de quem as tem ao seu cuidado. Ama-se a primeira juventude que se sucede à infância, sente-se prazer em ser-lhe útil, iniciá-la, socorrê-la. Mas, de quem recebe a meninice os seus atrativos? De quem, se não de mim, que lhe concedo a graça de ser amalucada e, por conseguinte, de gozar e de brincar? (ROTTERDAM, 1972, p.24)

Em seu conhecido e divertido texto *Elogio da Loucura* publicado em 1511, Erasmo de Rotterdam conserva a face da loucura que aqui interessa. Seu período histórico, próximo ao de Montaigne, oferece o mesmo solo fértil capaz de fazer florescer a disposição ambígua e curativa do Louco. Compreende-se que ambos os autores beberam da mesma fonte antiga, a saber, a filosofia moral greco-romana. Compartilham uma compreensão muito similar a respeito da sabedoria e da loucura enquanto figuras mais próximas do que comumente se imaginaria.

⁵² Tradução nossa.

Aquela face da loucura em seu sentido cósmico, como foi visto, é habilitada por ambos, justamente na medida em que concordam que ela foi gerada pela própria natureza, configurando em muitos sentidos a própria resposta para o problema que coloca. Ao tecer a relação entre Erasmo e Montaigne, Friedrich afirma

O homem, diz ele (Erasmo), por exemplo, deve sua existência física ao que há de mais ridículo, a intoxicação reprodutiva, e está destinado a ser objetivamente infeliz: a vida humana está sujeita a calamidades (cap. XX). Mas a mesma natureza colocou ao alcance o remédio salvador, é a ilusão que transfigura. Se ela diminui o homem, ao mesmo tempo ela o cura.⁵³ (FRIEDRICH, 1968, p. 322)

A similitude entre ambos chega a ir mais longe. Ambos reconhecem a inconsistência imanente à natureza humana, sua condição confusa, cômica e paradoxal. Concordam também a respeito das vaidades humanas e de uma certa inanidade da realidade objetiva, no entanto, em nenhum dos dois tais constatações chegam a desembocar em uma perspectiva cínica ou niilista da vida. Ao contrário, se valem do humor, “comme si c’était un plaisir que d’être plongé dans les vanités” (FRIEDRICH, 1968, p. 324), claro, conhecendo-as por o que são. Isso que Friedrich denomina como ilusão, capaz de operar uma transfiguração, pode ser compreendida enquanto o caráter transformador e curativo do louco, habilitado a, ainda que de maneira subjetiva, redimir a natureza humana. É na simples aceitação da desrazão e na dispensa do pretense orgulho e superioridade humana que os dois pensadores convergem de maneira mais marcante.

O traço comum é que ambos compensam o vazio objetivo de toda a vida com a ilusão subjetiva salvadora. E ainda, que substituam o absoluto moral por uma humanidade sem pretensão que é média e uma sabedoria materna que não atribui mais importância às contradições ultrapassadas da razão e da desrazão. Erasmo e Montaigne, outro ponto em comum, celebram na ilusão a mola à qual a alma humana deve a felicidade, que se manifesta na simplicidade do tolo, a visão do crente ou o êxtase do poeta. Ambos renunciam ao orgulho que se coloca acima dos animais e querem se tornar como estes: “aproximar-se o mais possível da inteligência e estupidez dos brutos” diz o *Elogio da Loucura* (chap. XXXV) e os *Ensaaios* “que nossa sapiência apreenda as bestas” (III, 12, p.1026 b; 339). Ambos têm em comum a herança de Eclesiastes, e a de Horácio, cujo *Elogio da Loucura* (cap. LXII) e *Ensaaios* (III, 5, p. 820; 72) citam igualmente o famoso verso: misture insensatez com conselhos breves (Odes, IV, 12, 27).⁵⁴ (FRIEDRICH, *Montaigne*, p. 323)

A simplicidade, a inocência, a alegria e a vivacidade simbolizadas tanto nas crianças, quanto no louco, apontam para a confiança irrestrita no próprio movimento de viver e se

⁵³ Tradução nossa.

⁵⁴ Tradução nossa.

permitir viver. Sobre o aspecto de redenção psíquica que as crianças e os loucos compartilham o médico alan mcglashan tece o seguinte comentário:

O homem precisa voltar às suas origens, pessoais, raciais, e aprender de novo as verdades da imaginação. E nessa tarefa seus estranhos instrutores são a criança, que mal entrou no mundo racional do tempo e do espaço, e o louco, que apenas escapou dele. Pois somente esses dois estão, até certo ponto, libertados da pressão desapietada dos acontecimentos diários, o impacto incessante dos sentidos externos, que oprimem o resto da humanidade. Esse curioso par viaja ligeiro e empreende jornadas distantes e solitárias, às vezes trazendo, ao voltar, um ramo reluzente da Floresta de Ouro pela qual vagueou. (MCGLASHAN, *apud* NICHOLS, 2007, p.51)

Aquele traço de sensibilidade anímica que montaigne chama de *tolice natural*, é o que configura a possibilidade do desvio em seu sentido terapêutico. É apenas na medida em que se conserva a capacidade de sentir, com abertura para o movimento natural da vida, que a confiança e a cura podem frutificar através da transformação orgânica dos ciclos naturais. Como foi visto, os enredamentos internos que constituem um dos elementos que adoecem a alma, configuram o extremo oposto deste movimento livre, sensível e desapegado simbolizado pelas crianças e pelo louco, pois “[...] Paradoxalmente, o caminho para a verdadeira sanidade passa através da infantilidade e da loucura” (nichols, 1988, p. 51). A inocência e ao mesmo tempo a sabedoria que são simbolizadas pelo louco revelam seu poder de regeneração anímica e deixam entrever aspectos importantes da natureza humana:

Montaigne pensa a humanidade inteira, que é tão incognoscível e bizarra que se junta ao absurdo. Mas a mesma reflexão volta ao ponto em que ela pode encontrar a inocência. Fechando o círculo, ela mesma cura a fratura que tinha infligido ao instinto vital pela consciência de sua vaidade. O sábio exorta-se a praticar aquilo de que descobriu a inabilidade atualizada. Adivinha no prazer da ilusão subjetiva o dom que compensa a inconsistência objetiva de que é feita a matéria da vida. (FRIEDRICH, 1968, p. 321)

Nos parágrafos finais do ensaio o autor desenvolve a ideia de que a alma não precisa de grandes causas para ser perturbada, um devaneio sem corpo e sem sujeito reina sobre ela e a agita: “*Frivole cause! me direz vous. Comment cause? Il n'en faut point pour agiter nostre ame: une resverie sans corps et sans sujet la regente et l'agite*”⁵⁵(MONTAIGNE, 1992, p. 839).

A alma possui tanto sensibilidade quanto poder de agitação em níveis extremamente elevados. Através da forte influência que a imaginação tem sobre ela, podem ser produzidos prazeres e confortos (*commoditez et des plaisirs*) que agraciam e alegam a alma. No entanto, a inversa também se prova verdadeira, pois, como Montaigne coloca:

⁵⁵ “Frívola causa! Dir-me-eis. Como “causa”? Não é preciso uma para agitar nossa alma: um devaneio sem corpo e sem objeto governa-a e agita-a”. (MONTAIGNE, 2000, p. 80)

Quantas vezes envolvemos nosso espírito com cólera ou tristeza por causa de tais sombras, e nos inserimos em paixões fantasiosas que nos alteram a alma e o corpo! - Que caretas espantadas, risonhas e confusas excita o devaneio em nossa fisionomia! Que arroubos e exaltações de membros e de voz. Não parece que esse homem sozinho tem falsas visões de uma multidão de outros homens com quem negocia, ou de algum demônio interior que o persegue? Indagai de vós mesmos onde está o objeto desta mutação: além de nós, haverá na natureza algo que a inanidade sustente, sobre o qual ela possa? (MONTAIGNE, 2000, p. 80)

Essa passagem, quase no final do ensaio *Da Diversão*, revela a complexidade do funcionamento psíquico humano. Os movimentos internos parecem denunciar a multiplicidade das partes que compõem a natureza anímica. A pretensa unidade egoica se desfaz no confronto íntimo com as forças mentais, emocionais e espirituais que causam agitações não só no espírito, mas no corpo também. Não seria isso uma espécie de loucura? Ainda que em seu sentido mais fraco e negativo, loucura como o flagelo ou o prazer produzido por algo que não existe factualmente no mundo físico? Não seríamos, então, todos loucos em alguma medida?

O desvio enquanto medicina da alma abarca profundamente esse traço tão singular da natureza humana. A diversão, no sentido em que Montaigne anuncia e que o Louco simboliza, aparece como um possível contraponto da razão, essa que procura formatar e enquadrar o que não pode ser contido e muito menos padronizado.

Se estivéssemos num aposento circular, cuja parede externa fosse inteiramente construída de vidro, poderíamos abraçar o universo. Mas preferimos, ao contrário, viver em caixas quadradas cujas janelas exibem paisagens pré-escolhidas para a nossa inspeção, encortinadas para excluir a natureza. Preferimos repartir o mundo de acordo com o padrão do homem a expor-nos ao fluxo livre de toda a natureza, que é a habitação do louco despadronizado. (NICHOLS, 1989, p. 54)

A natureza anímica se configura, entre outros pontos, pelo seu movimento de desvio. A saúde e a liberdade da alma dependem da possibilidade dela de seguir em permanente fluxo, desviando. É justamente neste sentido que a diversão enquanto desvio pode ser compreendida como uma forma de sabedoria e medicina eficazes:

A 'diversion', por sua vez, compreendida como uma espécie de figura da vida interior a destronar a razão dos filósofos, apresenta-se agora como fundamento de sagesse muito mais útil e factível contra os excessos das paixões por ter a virtude da modestia como cerne; conscientemente adequada aos limites de nossas capacidades e disposições. (ARAÚJO, 2014, p. 35)

O texto se aproxima de sua conclusão com alguns exemplos trágicos da história que figuram as consequências fadíticas que causas "sem razão de ser" como sonhos e possíveis presságios imprimiram na alma humana. O primeiro deles menciona o rei da Pérsia que fez com que seu irmão, que tanto amava e confiava, fosse morto em função de um sonho que tivera, no qual esse era coroado rei em seu lugar. Conta-se também que por ter interpretado o uivado de

um de seus cães como mau agouro, o rei dos messenianos, Aristodemo, foi capaz de tirar a própria vida. Por fim, menciona o rei Midas que também se suicidou por sido perturbado e atormentado por um pesadelo que teve (*troublé et fâché de quelque mal plaisant songe qu'il avoit songé*).

Montaigne afirma que é valorizar a própria vida exatamente como ela é, abandoná-la por um sonho (*C'est priser sa vie justement ce qu'elle est, de l'abandonner pour un songe.*) Com isso talvez ele queira dizer ou que os sonhos contêm tanta realidade quanto a vida em vigília, ou que ambos sejam condições igualmente efêmeras, findáveis, fugídias. É como se ambas as dimensões, tanto a onírica quanto a da vida no mundo, estivessem em pé de igualdade, sobretudo a partir da perspectiva da alma. Uma possível interpretação para os acontecimentos relatados por Montaigne é que todos estavam fatalmente distantes do Louco e de sua confiança e intuição aguçadas. Quanto perdemos de material precioso que nos é revelado por sonhos e intuições justamente porque deixamos que o medo fale mais alto do que a confiança? E quem nunca teve uma experiência realmente intensa em sonho que chegou a afetar significativamente a vida acordado? Sobre a intuição, sua prevalência sobre a razão, e a relação dela com a sabedoria em Montaigne, Friedrich pontua:

A sabedoria é para ele o caminho que conduz sua natureza à felicidade. Referindo-se ao todo, suspeita no saber uma ocultação prematura do fundo transcendente das coisas, uma intervenção que interrompe o contacto íntimo entre o Eu e a “natureza”, contato que se experimenta, mas se concebe dificilmente. Ceticismo e ignorância são condições elementares de sua sabedoria. Eles abrem domínios mais óbvios à intuição do que à razão, que não poderiam, portanto, ser ensinados, e que só podem ser abordados por uma abordagem subjetiva, tatuadora, delimitando apenas através das circunvoluções do monólogo.⁵⁶ (FRIEDRICH, 1968, p. 317)

As imagens que inundam o ser tanto na dimensão orínica, quanto através da imaginação se valem da linguagem simbólica, selvagem, alógica e talvez por esse motivo desconcertem tanto a razão. Tanto a criança, quanto o Louco, sabem muito bem como navegar por esse mar de figuras. Conservam uma singeleza e uma desambição, não encaram-nas como problemas a serem resolvidos ou esclarecidos. Tal postura se mostra valiosa e mesmo terapêutica porque permite o livre fluxo dessas formas sem a supressão rígida da mente racional. Esse movimento curativo pôde ser observado, por exemplo, no trabalho revolucionário da médica psiquiatra brasileira Nise da Silveira, que ao trabalhar com pacientes de uma instituição psiquiátrica se valeu de métodos humanizados e aplicou-se para que as imagens provenientes dessas outras esferas, através de pinturas e esculturas feitas pelos pacientes, trabalhassem a favor da cura:

⁵⁶ Tradução nossa.

Upon her return to psychiatric practice, Nise da Silveira became increasingly disillusioned with the application of what she saw as aggressive and inhumane treatments in mental health. Inspired by the work of R.D. Laing, David Cooper and Maxwell Jones, she set out to develop new and more compassionate ways of working with those suffering with chronic illness. This led to her establishing the Seção de Terapêutica Ocupacional e Reabilitação (Department of Occupational Therapy and Rehabilitation) in the Centro Psiquiátrico de Pedro II, Rio de Janeiro, in 1946. Here, she organised workshops for painting and sculpting where patients were encouraged to experiment with new means of emotional expression.⁵⁷

Segundo Montaigne a parte em nós que é capaz de triunfar sobre a miséria e fraqueza do corpo físico é a alma. É disso que trata sua última enunciação no presente ensaio, antes da citação final. O corpo é o que se encontra exposto aos golpes, às alterações da fortuna e seus movimentos imprevisíveis: “*Oyez pourtant nostre ame triompher de la misere du corps, de sa foiblesse, de ce qu'il est en butte à toutes offences et alterations: vrayement elle a raison d'en parler!*”⁵⁸ (MONTAIGNE, 1992, p. 839). Na última citação do ensaio o autor se vale de uma passagem do belíssimo poema do poeta romano Propércio. A passagem parece simbolizar não só sua conclusão, mas uma espécie de súplica tardia à própria humanidade:

*O l'argile infortunée que d'abord modela Prométhée;
comme il a manqué de prudence dans la conduite de son oeuvre!
En formant le corps de l'homme, il ne vit pas l'importance de l'âme;
il aurait dû commencer par elle!*⁵⁹

“Ó, argila primitiva tão infortunadamente moldada por Prometeu; Ele teve pouco cuidado na confecção de sua obra! Organizando apenas o corpo em sua arte, não viu o espírito; entretanto, devia ter começado pelo espírito!.” (PROPÉRCIO, III, v, 7.)

O manifesto derradeiro do ensaísta parece ser de cunho espiritual, sua exortação está em alinhamento com muito do que já foi demonstrado nos capítulos anteriores. A denúncia de que se dá pouca atenção à alma é restabelecida mais uma vez. Seu poder e importância seguem sendo soterrados pelos supostos bens efêmeros que serão impreterivelmente extintos pela Roda da Fortuna. A prudência que tanto faltou a Prometeu pode ser restabelecida pelo trabalho anímico e silencioso do Eremita “Prometeu roubou o fogo sagrado original do céu e trouxe-o

⁵⁷<https://www.cambridge.org/core/journals/the-british-journal-of-psychiatry/article/nise-da-silveira-19051999-brazilian-psychiatrist-and-pioneer-of-rehabilitation-psychiatry-extra/DC4A55F0C999152EB45147B6FAE11CE7>

⁵⁸ Ouça, porém, nossa alma triunfar sobre a miséria do corpo, sua fraqueza, o fato de ser o alvo de todas as ofensas e alterações: verdadeiramente ela tem razão em falar disso! (MONTAIGNE)

⁵⁹ Tradução de Pierre Michel. No original: *O prima infoelix fingenti terra Prometheo' Ille parum cauti pectoris egit opus. Corpora disponens, mentem non vidit in arte; Recta animi primum debuit esse via* (Propércio, Elegias, III, V, 7).

para a espécie humana. Gosto de pensar que o Eremita está devolvendo parte do fogo sagrado ao seu manancial. É isso que faz cada um de nós quando recria o Espírito” (NICHOLS, 1988, p. 181).

Ao retomar o fio condutor da presente pesquisa, entende-se que o ofício que leva a possibilidade de, no mínimo, encontrar algum alívio para as doenças da alma não é de todo um movimento estrondoso. É um trabalho sutil, na maioria das vezes invisível. Acrescido ao pertencimento de si, ao desapego e à prudência que o Eremita simboliza, tem-se a confiança e a abertura aos movimentos naturais como ingredientes imprescindíveis. O Louco enquanto símbolo desta sabedoria divertida e insólita do desvio complementa a *sagesse* do Eremita e possibilita uma ilustração fiel, ainda que certamente parcial, da sabedoria de Michel de Montaigne, sincera, receptiva e curativa:

Se lhe aparece algo inegavelmente dolorido, ele não o embeleza. Ele o assume e o suporta, confiando no que é para ter um sentido. A fuga, a cólera, a invectiva, seriam apenas mais uma forma de se colocar na dependência do mal; o caminho da liberdade passa pela docilidade que adivinha que a cura pode vir da própria ameaça, Que um mal pode muito bem dar lugar a um bem que não poderia manifestar-se de outro modo.⁶⁰ (FRIEDRICH, 1968, p.319-320)

⁶⁰ Tradução nossa.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Eremita anuncia o exílio voluntário, o vetor que aponta pra dentro. Sua busca se traduz pela atração por uma sabedoria natural e silenciosa que desobriga, que desafrouxa a força da mão que segura as coisas do mundo. O devir natural orientado à compreensão temperada da vida enfrenta antes o dissabor que cultivou dentro de si, a fim de se haver consigo mesmo, desfazer seus nós e ser orientado por sua pequena luz. O movimento entre a alma e a Fortuna parece se assemelhar ora a uma luta, ora a uma dança. O Louco é aquele que sabe ouvir o ritmo dos movimentos naturais a fim de encontrar uma harmonia espirituosa, divertida, que aos olhos do mundo parece insana, delirante. No entanto, é possível que essa figura insólita, paradoxalmente, tenha muito a ensinar sobre a sanidade da alma em seu equilíbrio fluido.

Se por um lado o Eremita favorece o movimento de interiorização, de dedicação para com a alma, nutrindo-a, por outro o Louco não se esquiva da jornada no mundo. Sua confiança habita também o corpo, sede do prazer e da dor, sem que haja negação ou estagnação em um estado ou outro. Desta mesma forma Montaigne é capaz de transitar de maneira honesta, profunda e ao mesmo tempo leve pelos reveses e pelas graças que a fortuna oferece.

Il faut apprendre à souffrir ce qu'on ne peut éviter. Nostre vie est composée, comme l'harmonie du monde, de choses contraires, aussi de divers tons, douz et aspres, aigus et plats, mols et graves. Le musicien qui n'en aymeroit que les uns, que voudroit il dire? Il faut qu'il s'en sçache servir en commun et les mesler. Et nous aussi les biens et les maux, qui sont consubstantiels à nostre vie.⁶¹ (MONTAIGNE, 1992 p. 393-394)

A alma que se encontra adoecida, no contexto de Montaigne, não o é porque padece de algum mal, mas em função da maneira como encara o mal do qual não pode escapar. Deixa-se de se pertencer? Enreda-se interna ou externamente a algo ou alguém de modo excessivo? O Norte do autor, ou ainda, sua ética, é impreterivelmente uma ética da natureza. É a harmonia discorde do mundo, com seus contrários, o arquétipo paradigmático que norteia sua sabedoria interna e externa: “O que ele quer é manter contato com a harmonia das dissonâncias, pela

⁶¹ É preciso aprender a suportar o que não se pode evitar. Nossa vida, como a harmonia do mundo, é composta de coisas opostas, também de tons diversos, agradáveis e ásperos, agudes e graves, suaves e fortes. O músico que só apreciasse alguns, o que pretenderia dizer? É preciso que saiba servir-se deles em conjunto e mesclá-los. E nós também os bens e os males, que são consubstanciais à nossa vida. (MONTAIGNE, 2000, p. 460)

experiência, pela visão concreta de seus sintomas banais, e é garantir uma sábia manutenção, simpaticando em sua calma com o pólo oposto da preocupação⁶² (FRIEDRICH, 1989, p. 324).

Nesse sentido o Louco e o Eremita figuram registros diferentes que alternam entre si no movimento errante da sabedoria de Montaigne. A vagabundagem sábia que vemos no Louco dizendo-nos: *quem não tem meta fixa, nunca perde o caminho* (NICHOLS, 1989, p. 47), encontramos também no ensaísta “[...] *Mon stile et mon esprit vont vagabondant de mesmes.* (III, IX, p. 994; T. R., p. 973)” e “*Ay-je laissé quelque chose à voir derriere moy? J'y retourne; c'est tousjours mon chemin. Je ne trace aucune ligne certaine, ny droicte ny courbe.* (III, IX, p. 985; T. R., p. 963)”⁶³. Por outro lado, é no constante retorno a si que se delimitam os contornos de sua subjetividade. É no movimento de interiorização e recolhimento simbolizado pelo Eremita que o pertencimento de si se institui.

Ao refletir seu olhar para o espaço interno, Montaigne escolhe o domínio que os outros abandonam. Mesmo que não haja nada para apreender no centro desse espaço, mesmo que sua própria profundidade permaneça um lugar vago, ele não terá conhecido nenhuma perda de substância, não se terá sujeitado a ninguém. (STAROBINSKI, 1981, p. 215)

Não abandonar a si mesmo se mostra um gesto notoriamente importante não só para a sua integridade e liberdade psíquica, mas para a saúde da alma. Resguardar esse auto pertencimento é o que permite, através do movimento e do autorretrato, o conhecimento de si. Ainda que o que a (auto)descoberta revele seja discordante, errante, paradoxal, é verdadeiro, humano. Ao se reter em si mesmo, Montaigne consente conscientemente na entrega à ordem do mundo e à fortuna. A confiança que possui nessas forças cósmicas o permite acessar uma “abençoada ignorância”⁶⁴ que o orienta e o guia com uma sabedoria que extrapola os limites da razão. No entanto essa sacra ignorância, como comenta Hugo Friedrich, não foi uma potência primária, mas secundária no caminho do ensaísta. Foi necessário, em primeiro lugar, a tentativa fracassada do conhecimento objetivo para que ele retornasse a sua simples condição natural.

Mas esta ignorância abençoada, longe de ser primária, é também de segunda potência. Ela fez o desvio pela tentativa de conhecer, e descobriu no fracasso dessa tentativa o caminho da sabedoria. [...] O homem precisa fracassar em seu esforço de conhecer para poder saltar para sua condição natural primeva.⁶⁵ (FRIEDRICH, 1989, p. 326-327)

O comentador compara essa *docta ignorantia* em Montaigne, àquela encontrada previamente em Santo Agostinho e Pseudo-Dionísio. E posterior a ele em Pico della

⁶² Tradução nossa.

⁶³ Passagens reunidas por Jean Starobinski em *Montaigne em Movimento*, 1981, p. 226.

⁶⁴ *Ignorance bénie* no original (FRIEDRICH, 1989, pg. 326).

⁶⁵ Tradução nossa.

Mirandola, Nicolau de Cusa e Charles de Bovelles (FRIEDRICH, 1989, p. 327). Trata-se de uma espécie de sabedoria superior que emerge a partir da crise do conhecimento, ela se vale de uma precisão instintiva temperada com uma sutilidade intelectual. A aceitação da antinomia inerente a vida desemboca na *sagesse* que prevê os aspectos negativos da existência necessariamente. Mais do que isso, sem resistência, Montaigne abre espaço para que eles se manifestem, prudentemente, mas garantindo a inteireza da experiência humana: “*a la vérité, et ne crains point de l'avouer, je porterois facilement au besoing une chandelle à saint Michel, l'autre à son serpent (...)*”(MONTAIGNE, 1992, p. 769).

O ato simbólico de acender uma vela não só à São Miguel⁶⁶, mas também à sua serpente revela a reverência de Montaigne ao que existe de mais divino e ao que há de mais tenebroso na existência. Sua conduta é uma espécie de deferência dupla, em primeiro lugar à natureza, à *l'ordre du monde*, e em segundo lugar, ao “mal”, às afecções degeneradas, aos vícios, às imperfeições da alma e do corpo. Não há nele pretensão de perfeição, mas de verdade, honestidade. Nesse contexto tudo tem sua função, até a desrazão, a loucura e o desvio possuem sua razão de ser na ordem da natureza. Essa força natural e matriarcal parece abarcar e mesmo abençoar até os traços mais sombrios da natureza humana porque a própria trama da qual é feita se mostra aterradora e por vezes insondável.

A textura da vida é obscura; é necessário, para responder adequadamente aos seus enigmas, ao seu absurdo, atenuar a clareza da inteligência teórica; é preciso abandonar-se ao presente para atualizar o acordo que sempre existiu entre as forças irracionais internas e as forças maternais externas.⁶⁷ (FRIEDRICH, 1989, p. 327)

O bem, para Montaigne, se é que se pode falar nesses termos, parece estar próximo da honestidade, da simplicidade já que o caminho da verdade é simples e um só, combinado a isso a pureza de intenção, seguindo de cabeça erguida, coração e rosto abertos. E o mal, ele não se refere às desgraças ofertadas pela fortuna, mas no modo como a alma as recebe e as encara. A presunção e o orgulho são, para o autor, doenças humanas extremamente perniciosas, ainda que naturais. “*A presunção é nossa doença natural e original*”(MONTAIGNE, 2000, p. 349). Ao assentir que sejam características naturais Montaigne estabelece de antemão a importância inegociável que tanto a prudência como a modéstia possuem no sentido de equilibrar tamanha vaidade. Sua confiança não é depositada, contrariando o senso corrente do humanismo renascentista, na magnificência humana, mas sim na ordem das coisas, da natureza, compassiva,

⁶⁶ Para nós, conhecido como São Jorge.

⁶⁷ Tradução nossa.

ainda que tenebrosa. Por isso é capaz de assumir a *piété de l'obéissance* sem se filiar cegamente à dogmas e crenças.

A piedade de Montaigne, intelectualmente cética, livre de mitos e dogmas, está cheia de gratidão por ter encontrado o que o excesso de orgulho havia perdido: um ouvido feito para a linguagem da natureza. “Aceito de bom coração, e reconhecendo, o que a natureza fez por mim, e eu aprovo e me louvo por isso” (III, 13, p. 1093-1094 b-c; 426).⁶⁸ (FRIEDRICH, 1989, p. 330)

Talvez ele só seja capaz de ouvir e compreender a linguagem da natureza porque aceita em si mesmo os traços que não o lisonjeiam, mas que o constituem naturalmente. Eles também fazem parte do presente ofertado por essa grande mãe. É fundamental compreender que para Montaigne a relação entre homem e natureza é de absoluta solicitude, não há negligência por parte dela, por menor que seja a existência humana. Sua vida interior é permeada por essa doadora poderosa, não há separação entre ele e ela e nem entre ela e Deus. Nesse sentido seu rompimento com o cristianismo é claro. Seu distanciamento vai ainda mais longe quando se evidencia a maneira com a qual o autor se relaciona com a doença, seja do corpo ou da alma.

Sua postura é a de não resistir ao dito mal, mas dar passagem a ele, conferindo-o seu lugar de direito natural. Afirmar que o mal possui naturalmente um posto na ordem do mundo não significa lhe conferir um estatuto absoluto. É importante reafirmar que Montaigne não pensa em termos de bem ou mal de modo maniqueísta. Ele resguarda aquela compreensão antiga estoica de que as coisas não são boas ou más em si, mas somos nós que lhes conferimos tais qualidades. Sua compreensão de natureza, como já foi visto, é uma que não admite a produção do mal ou da doença em seu sentido absoluto. Alinhar-se a natureza e a própria fortuna é compreender que mesmo aquilo que entendemos como reveses, males, como, por exemplo, as doenças, as dores da alma e do corpo, tudo isso faz parte integrante da malha obscura da realidade e isso não é de todo um mal. Pelo contrário, é essa percepção a respeito da necessidade das polaridades contrárias – mas que certamente se complementam – que permite que a perspectiva frente a tais situações se altere. É este um dos maiores poderes que a alma possui, sua capacidade de transfigurar, a partir da aceitação serena e confiante, o gosto, a cor, o tom, daquilo que é ofertado pela fortuna. A sabedoria contida nesse gesto não só ameniza as doenças, mas as dissipa com mais rapidez. Tratá-las com cortesia é a maneira mais eficaz de conjurá-las, segundo Montaigne.

On doit donner passage aux maladies; et je trouve qu'elles arrestent moins chez moy, qui les laisse faire... Laissons faire une peu à nature: elle entend mieux ses affaires que

⁶⁸ Tradução nossa.

*nous... On les conjure mieux par courtoisie que par braverie. Il fait souffrir doucement les loix de nostre condition.*⁶⁹ (MONTAIGNE, 1992, p. 1066-1067)

Há aqui um movimento de deixar que as coisas simplesmente sejam e falem por si mesmas. Não há uma precipitação brusca no julgamento que procura afirmar o que as coisas realmente são ou se elas são boas ou más. Isso inclui, certamente, o próprio ser. É imperativo ser o que se é, “*soyons ce que nous sommes, il n’en faut pas plus pour que nous prenions en dégoût ce qui trouble notre équilibre*” (MONTAIGNE, 1992, p. 1086). Procedendo assim, segundo ele, emerge no ser uma natural aversão ao que quer que lhe cause desequilíbrio. Pensar as doenças da alma no contexto montaigneano é entender que elas não são fruto da natureza como uma espécie de castigo ou punição, mas que, paradoxalmente, elas constituem a vida humana naturalmente. A vaidade, o orgulho e a presunção são alguns exemplos de traços psíquicos que todos estão sujeitos. É muito provavelmente, para Montaigne, eles nos afastem de um contato despretenso e íntimo com a força natural doadora de vida, seja interna ou externamente. A verdadeira doença anímica parece ser, portanto, como já foi visto, em alguma medida, o encarceramento da alma a opiniões, pessoas, pensamentos, sentimentos e a falta de pertencimento dela em si mesma. O retorno a si e ao presente constituem, conseqüentemente a atualização da liberdade e da leveza anímica que lhe são inerentes, podendo assim, ser a guia para atravessar as situações tanto de dor quanto de prazer com mais aceitação e pertencimento.

A prudência, a paciência, a interiorização e o comedimento simbolizados pelo Eremita reafirmam não só a compreensão antinômica da existência, mas a propensão humana à arrogância, à falta de pertencimento, à servidão voluntária⁷⁰. O Louco equilibra as balanças ao trazer irreverência, simplicidade, inocência, humor e confiança que também podem curar. E o fazem porque figuram uma sabedoria que se vale do desvio, da diversão, da ilusão.

A graça do instante, ele sabe-o, está-lhe reservada tanto para a doença como para a morte: quando chegam as crises, vem também o dom de perseverar que lhe envia a própria natureza. Nas outras consolações que se surpreende em procurar, a sua lucidez vislumbra o engano possível, a ilusão. Mas porque não? A ilusão também cura a dor.⁷¹ (FRIEDRICH, 1989, p. 334)

⁶⁹ “Devemos dar passagem às doenças; e acho que elas se demoram menos em mim, que as deixo agir; e acabei com algumas, daquelas que são consideradas mais obstinadas e tenazes, por seu próprio declínio, sem auxílio e sem arte e contra as regras daquela. Deixemos a natureza agir um pouco; ela conhece seus assuntos melhor que nós (...) Conjuramo-los melhor com cortesia do que com bravata.” (MONTAIGNE, 2000, p. 459)

⁷⁰ Expressão retirada de Étienne de La Boétie em *Discurso sobre a Servidão Voluntária*.

⁷¹ Tradução nossa.

Permitir-se ser o que se é está relacionado, para além da aceitação da dor e da doença, à vivência do prazer e da liberdade. Montaigne assim o fez e seus ensaios são a prova viva disso. Ele foi capaz de alinhar a um só tempo prudência e irreverência, pertencimento e entrega. Lê-lo é encontrar, em suas dores, prazeres, devaneios, reflexões e histórias, um amigo. Sua presença anímica permanece distinta, imanente. Sua luz, como a pequena lamparina do eremita, continua a brilhar e iluminar o caminho dos que, por curiosidade ou desalento, folheiam as páginas de seu texto. Sobre essa mesma luz, o comentador Hugo Friedrich⁷² pontua sabiamente, ela não foi adquirida pelo conhecimento e por isso nenhum progresso do saber poderá ultrapassá-la. Sua confiança, nascida da experiência agridoce de uma vida vivida plenamente, é como a terra fértil da qual brota sua graça, sua simplicidade. Como o Louco, ele ousa confiar, ousa seguir aberto em profunda aceitação.

⁷² *Il connaît tout ce qui en fait la richesse, du plaisir cru jusqu'au détachement bienheureux, jusqu'à la douleur patiemment endurée, il connaît tous les sentiments de l'homme solidament ancré sur la terre, le regard embrassant son étendue, accoutumé aux horizons inconnaisable et résigné à la vanité de tout. L'être le plus mortal lui semble celui qui rêve d'immortalité. L'humanité de Montaigne est acceptation.* (FRIEDRICH, 1989, p. 338)

6 REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. *Infância e História, Destruição da Experiência e Origem da História*. Nova edição aumentada, 1ª impressão. Belo Horizonte, MG: UFMG, 2008;
- ARAÚJO, Sérgio X. G. de. *A Sagesse de Montaigne de Duas Perspectivas: Do Otium ao Negotium*. Cadernos de Ética e Filosofia Política número 34;
- BIRCHAL, Telma. de S. *O Eu nos Ensaaios de Montaigne*. Belo Horizonte, MG: UFMG, 2007;
- BONADEO, A. *Montaigne, body and soul*. In: *Romance Notes*, p. 179-186, 1995;
- CHEVALIER, Jean. *Dictionnaire des Symboles*. Éditions Robert Laffont S.A et Éditions Jupiter, Paris, 1969 et 1982 (revue et corrigée);
- CHAUÍ, Marilena. “O Mau Encontro”, *Arte Pensamento IMS* < <https://artepensamento.ims.com.br/item/o-mau-encontro/> > 1999;
- ERASMO, de Rotterdam. *Elogio da Loucura*. Edição Os Pensadores;
- EVA, Luiz. *A Figura do Filósofo, Ceticismo e Subjetividade em Montaigne*. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2007;
- FOUCAULT, Michel. *A História da Loucura na Idade Clássica*. Editora Perspectiva. Editions Gallimard, 1972;
- FRIEDRICH, Hugo. *Montaigne*. Editions Gallimard, 1968;
- GIOCANTI, S. “Montaigne et L’animalité” *L’animal au croisement de la philosophie, de la littérature, des arts et des sciences à l’âge Classique* < http://ecole-thema.ens-lyon.fr/IMG/pdf/Article_Giocanti-2.pdf >;
- HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo, SP: Edições Loyola, 1999;
- JUNG, C. G. *O Homem e Seus Símbolos*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1969;
- MARTIN, Daniel. *Montaigne et la Fortune*. Editions CHAMPION, Paris, 1977;
- MASIERO, Mateus. *Sobre máscaras e dissimulação nos Ensaaios de Montaigne*. Campinas, 2015;
- MERLEAU-PONTY, M. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991;
- MONDINI, A. C. *Sobre a Possibilidade de se Instaurar Uma Filosofia Moral Compatível com o Ceticismo Pirrônico*. Dissertação de mestrado em Filosofia. Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2011;
- MONTAIGNE, Michel de. *Ensaaios*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio, Editora Martins Fontes, 2000;

MONTAIGNE. *Les Essais*. Édition de Pierre Villey. Paris: Presses Universitaires de France, 1992;

<https://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/montaigne/index.html> >

NICHOLS, Sallie. *Jung e a Jornada Arquetípica*, Editora Pensamento Cultrix Ltda, 1988;

PAULI, E. *Naturalismo Cínico Em Montaigne: A Disjunção Entre Physis E Nomos Nos Ensaios*. In: *Problemata*: R. Intern. Fil. V. 9. n. 2 (2018), p. 100-117;

PLACE, Robert M. *Alquimia e Tarô: Uma investigação de suas conexões históricas*. Tradução de Petrucia Finkler. São Bernardo do Campo: Presságio, 2016;

SIQUEIRA, A. K. *Morte e Razão na Dita “Fase Estoica” de Montaigne*. Dissertação (mestrado em Filosofia) - Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2011;

STAROBINSKI, J. *Montaigne Em Movimento*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1992;

VILLEY, Pierre. *Les Essais de Montaigne*. Paris: Librairie Nizet, S/D;

VOELKE, André-Jean. *La philosophie comme thérapie de l'âme. Etudes de philosophie hellénistique*. Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1993;

WAITE, A. Edward. *The Pictorial Key to the Tarot*. Weiser Books, 1973;

YATES, Frances A. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, Editora Cultrix Ltda, 1964;

ZWEIG, Stefan. *Montaigne e a Liberdade Espiritual*. Editora Zahar, 2014;

<https://www.cambridge.org/core/journals/the-british-journal-of-psychiatry/article/nise-da-silveira-19051999-brazilian-psychiatrist-and-pioneer-of-rehabilitation-psychiatry-extra/DC4A55F0C999152EB45147B6FAE11CE7>