

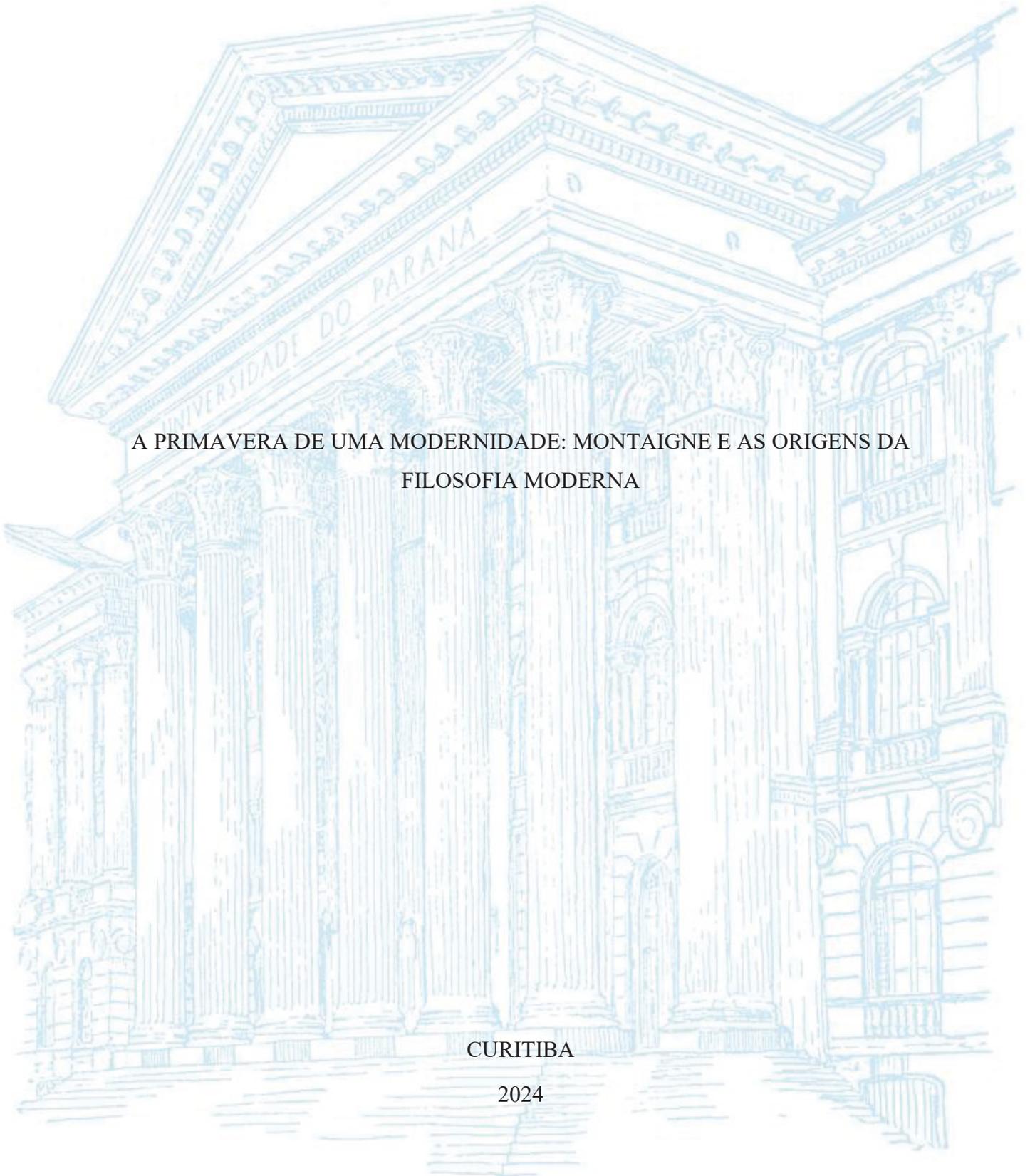
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

DIEGO DOS ANJOS AZIZI

A PRIMAVERA DE UMA MODERNIDADE: MONTAIGNE E AS ORIGENS DA  
FILOSOFIA MODERNA

CURITIBA

2024



DIEGO DOS ANJOS AZIZI

A PRIMAVERA DE UMA MODERNIDADE: MONTAIGNE E AS ORIGENS DA  
FILOSOFIA MODERNA

Tese de doutorado apresentada ao programa de pós-graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Maria Isabel Limongi

CURITIBA

2024

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

Azizi, Diego dos Anjos

A primavera de uma modernidade : Montaigne e as origens da filosofia moderna. / Diego dos Anjos Azizi. – Curitiba, 2024.

1 recurso on-line : PDF.

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

Orientadora: Profª. Drª. Maria Isabel Limongi.

1. Montaigne, Michel, 1533-1592. 2. Civilização moderna.  
3. Subjetividade. 4. Filosofia moderna. I. Limongi, Maria Isabel de Magalhães Papaterra, 1967-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanóla Nogueira Dias CRB-9/1607



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -  
40001016039P7

## 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 tese de Doutorado de **DIEGO DOS ANJOS AZIZI** intitulada: **A PRIMAVERA DE UMA MODERNIDADE: MONTAIGNE E AS ORIGENS DA FILOSOFIA MODERNA**, sob orientação da Profa. Dra. MARIA ISABEL DE MAGALHÃES PAPATERRA LIMONGI, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua **APROVAÇÃO** no rito de defesa.

A outorga do título de doutor 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, 29 de Fevereiro de 2024.

Assinatura Eletrônica  
14/03/2024 16:43:36.0

MARIA ISABEL DE MAGALHÃES PAPATERRA LIMONGI  
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica  
12/03/2024 15:07:12.0  
THIAGO RODRIGUES

Avaliador Externo (CENTRO UNIVERSITÁRIO ASSUNÇÃO)

Assinatura Eletrônica  
15/03/2024 10:34:47.0

SONIA CAMPANER MIGUEL FERRARI

Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO)

Assinatura Eletrônica  
23/05/2024 23:53:20.0

MARIA CONSTANÇA PERES PISSARRA

Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO)

Assinatura Eletrônica  
15/03/2024 19:13:37.0

RODRIGO BRANDÃO

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Rua Dr. Faivre, 405, 6º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil

CEP 80060-140 - Tel: (41) 3360-5048 - E-mail: pgfilos@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.

Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 347153

**Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://siga.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp> e insira o código 347153**

## AGRADECIMENTOS

Um texto nunca é fruto de uma existência solitária e, por mais que o ato de escrita seja solitário, aquilo que ela produz é fruto de uma vida que frequenta o mundo, que interage com outras pessoas, que depende daquilo que aprendemos, experimentamos, recebemos e constituímos a partir de nosso contato com os outros. As ideias contidas neste trabalho dependem de muitas pessoas e deve a elas, caso possua, todos os seus méritos. Para continuar o clichê tão amplamente disseminado, os deméritos do trabalho são absolutamente meus.

Primeiramente agradeço à minha família, meu pai (Walter) e minha mãe (Sônia), por me darem tudo, absolutamente tudo o que eu poderia querer para ser não apenas um exemplar da espécie humana, mas um cidadão de meu país e um amante do mundo que não cessa de me surpreender. Devo a eles meus estudos, minha educação, minha sobrevivência, minha vida toda. A eles sou absolutamente grato. Agradeço também ao meu irmão (Thiago) e à minha irmã (Stephanny) pela força e companheirismo durante toda minha vida.

Agradeço também aos membros da banca que, além lerem e contribuírem com comentários ao meu trabalho, sempre serviram de exemplo para minha vida acadêmica. Às professoras Maria Constança Peres Pissarra e Sônia Campaner Miguel Ferrari, agradeço pela minha formação filosófica, desde a graduação em filosofia na PUC-SP, onde me apaixonei pela filosofia moderna e, em especial, por Michel de Montaigne. Ao professor Rodrigo Brandão, meu professor no doutorado pela UFPR, absolutamente inspirador, que me ensinou a olhar para o céu e contemplar as estrelas sem nunca deixar de olhar para o chão comum da vida humana. Ao professor Thiago Rodrigues, amigo e interlocutor de longa data e leitor de meus textos, que sempre me auxilia quando mais preciso.

Agradeço à professora Telma Birchal por todo o auxílio durante a pesquisa, pela disponibilidade em estar na minha banca de qualificação e pela inspiração sempre presente em meus estudos montaignianos. E, também, ao professor Sérgio Cardoso pelo impacto de seus textos em minha trajetória acadêmica e pela absoluta presença em minha formação, mesmo à distância.

Agradeço à Sofia Nicoletti pela amizade, pela interlocução e pela leitura de uma versão prévia de meu texto. Seus apontamentos foram de extrema valia.

Agradeço à Aline Ramos, querida amiga e professora da Université du Québec, que encontrou textos preciosos na biblioteca da universidade e com muita gentileza se deu ao trabalho de digitalizá-los para mim. Sem estes textos faltariam sólidos fundamentos para a minha pesquisa.

Agradeço à minha querida orientadora Maria Isabel Limongi, a Bel, a quem devo créditos a grande parte da organização de meu trabalho. Em todas as nossas conversas, encontros, em todas as revisões dos capítulos deste texto, retirei valiosas lições, aprendi mais sobre filosofia e apurei minha capacidade de escrita. Sem seu auxílio este texto não poderia ter sido escrito. Não poderia desejar melhor orientadora.

Agradeço à Alexandra Elbakyan. Sem seu trabalho heroico de disseminação do conhecimento, este texto não poderia ter sido escrito da forma que foi.

Agradeço à professora Ann Hartle pela inspiração. Sua carreira e sua obra filosófica impactaram imensamente a minha formação e a direção deste trabalho, além da abertura e generosidade que me mostrou ao enviar alguns de seus textos prontamente, textos esses que seriam inacessíveis para mim no momento da escritura deste trabalho e não haveria como obtê-los aqui no Brasil.

Agradeço, por último, à Camila Moreira, companheira de uma vida, por todo o auxílio dado ao longo da redação deste texto. Agradeço por todas as discussões, leituras, revisões, por toda paciência e por toda a ausência suportada em meus momentos de reflexão. Ela fez com que este texto fosse produto do amor, porque é ela, porque sou eu.

*O autor escreve apenas metade de um livro. A outra metade fica por conta do leitor. (Joseph Conrad)*

*A palavra é a metade de quem a pronuncia, metade de quem escuta. (Montaigne)*

## RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo tentar responder às perguntas: “Qual é a importância de Montaigne para a filosofia moderna ocidental e qual é o papel que a subjetividade emergente dos *Ensaaios* tem na produção filosófica posterior?” Esta pesquisa afirma que há em Montaigne não apenas uma profunda e riquíssima filosofia, que ultrapassa o registro do ceticismo tradicional, mas também uma das fundações da própria filosofia moderna. Ler Montaigne como um filósofo e fazer jus à revolução que empreendeu na Modernidade é o objetivo deste trabalho. O novo projeto filosófico de Montaigne é radical e inaugura o ato filosófico moderno, expressão de uma intenção filosófica sem precedentes que parte do exercício do juízo e termina na experiência de si. Ao rejeitar todos os pressupostos da filosofia tradicional aristotélico-tomista, traz a filosofia do céu metafísico inalcançável para o mundo dos seres humanos, falíveis, finitos, impremeditados e fortuitos. A figura do filósofo não é mais a do pensamento contemplativo, em que ele se transforma em algo divino, a expressão excelente e essencial da humanidade. Montaigne fala a linguagem das tavernas, das ruas e dos mercados, fala sobre o particular, o falível e finito. Montaigne fala a partir de um ponto singular, crivo para a possibilidade de produzir discursos sobre as coisas e o mundo: esse ponto singular muda a história da filosofia. Montaigne parte do “eu”, daquilo que chamamos contemporaneamente de subjetividade para produzir sua moderna filosofia. Para mostrar o percurso desse pensamento, o trabalho se inicia com uma reflexão sobre o que significa o “moderno” e, com isso, qualificar o que entendemos por “Modernidade” e “filosofia moderna”. Após essa conceitualização, o trabalho busca encontrar a expressão do moderno na forma ensaística da filosofia montaigniana. Em seguida reflete-se sobre o pensamento descolonial de Montaigne sobre a alteridade, nas próprias origens do mundo moderno, quando a Europa entra em contato com o seu Outro. Finalmente o trabalho reflete sobre a subjetividade narrativa, relacional e situada que Montaigne desenvolve nos *Ensaaios*, para concluir que é com ele que a filosofia moderna institui uma de suas origens.

Palavras-chave: Ensaaios; Michel de Montaigne; Modernidade; Subjetividade; Filosofia Moderna

## ABSTRACT

This research aims to address the questions: “What is Montaigne's importance for Western modern philosophy, and what role does the emerging subjectivity in the Essays play in subsequent philosophical production?” This research posits that Montaigne offers not only a profound and rich philosophy, surpassing traditional skepticism, but also one of the foundations of modern philosophy itself. The objective of this work is to read Montaigne as a philosopher and to do justice to the revolution he initiated in Modernity. Montaigne's new philosophical project is radical and inaugurates the modern philosophical act, expressing an unprecedented philosophical intention that begins with the exercise of judgment and culminates in the experience of the self. By rejecting all presuppositions of traditional Aristotelian-Thomistic philosophy, Montaigne brings philosophy down from the unreachable metaphysical heavens to the world of human beings, who are fallible, finite, unpremeditated, and fortuitous. The figure of the philosopher is no longer one of contemplative thought transforming into something divine, the excellent and essential expression of humanity. Montaigne speaks the language of taverns, streets, and markets; he speaks of the particular, the fallible, and the finite. Montaigne speaks from a singular point, a filter through which it becomes possible to produce discourses about things and the world: this singular point changes the history of philosophy. Montaigne starts from the “I,” from what we temporarily call subjectivity, to produce his modern philosophy. To trace the path of this thought, the work begins with a reflection on what it means to be “modern,” thereby qualifying what we understand by “Modernity” and “modern philosophy.” Following this conceptualization, the work seeks to find the expression of the modern in Montaigne’s essayistic form of philosophy. It then reflects on Montaigne’s decolonial thinking about alterity at the very origins of the modern world, when Europe came into contact with its Other. Finally, the work examines the narrative, relational, and situated subjectivity that Montaigne develops in the Essays, concluding that it is with him that modern philosophy establishes one of its origins.

Keywords: Essays; Michel de Montaigne; Modernity; Subjectivity; Modern Philosophy

## SUMÁRIO

<i>Introdução</i> .....	11
1 – Por um conceito de modernidade (ou: o moderno se diz de muitas formas).....	17
1.1 – <i>Como pensar o moderno?</i> .....	18
1.2 – <i>Montaigne e a instituição do moderno</i> .....	31
2 – O ensaio como fundador de uma modernidade .....	59
2.1 – <i>O ensaio como expressão de subjetividades</i> .....	60
2.2 <i>Ensaaios céticos (ou Seria Montaigne um filósofo cético?)</i> .....	72
2.3 <i>Os Ensaaios como exercícios do juízo</i> .....	95
3 - Descobrimientos e invasões: rejeição à conquista do outro; elogio à conquista de si .....	109
3.1 <i>Uma história do encobrimento do outro na América</i> .....	110
3.2 <i>Uma crítica moderna à modernidade: canibalismo e descolonialidade em Dos Canibais</i> .	117
3.3 <i>Montaigne antropófago</i> .....	145
4 - <i>Aspectos da subjetividade: narrativa, relacional e situada</i> .....	155
4.1 – <i>A subjetividade (que é, também) narrativa: o “eu” que se diz em primeira pessoa</i> .....	156
4.2 – <i>A subjetividade (que é, também) relacional: a exigência do Outro para a existência de um “eu”</i> .....	185
4.3 – <i>A subjetividade (que é, também) situada – Eu sou eu e minhas circunstâncias</i> .....	204
<i>Conclusão – As origens da filosofia moderna</i> .....	217
<i>Referências</i> .....	232

## ***Introdução***

Ao iniciarmos a leitura dos *Ensaio*s de Montaigne, nos deparamos com uma obra *sui generis*. É impossível não ficar embaraçado com os caminhos sinuosos que a obra toma, com a multiplicidade de temas, autores, histórias e problemas que o autor joga em cima de nós, como se o próprio pensamento fosse jogado, desorganizado, caótico. Ao longo da história da filosofia ocidental, Montaigne foi reconhecido como um grande filósofo, inspirando muitas filósofas e filósofos, além de movimentos inteiros de pensamento, de Marie de Gournay a Voltaire, de Descartes a Kant, de Rousseau a Pascal, de Foucault a Merleau-Ponty, de Comte-Sponville a Beauvoir, passando pelos chamados racionalistas, empiristas, libertinos e além. Após Hegel e sua influência definitiva na história da filosofia ocidental, Montaigne deixa paulatinamente de figurar no rol dos grandes filósofos para ser lembrado como um literato, alguém que interessa mais à cultura do senso comum do que à filosofia propriamente dita. Grande parte da filosofia contemporânea ignora a importância de Montaigne (apesar de haver cada vez mais estudos e mais interesse por sua filosofia), ainda pouco presente nos cursos universitários, nas obras de introdução e de história da filosofia. Quando lembrado, o que se enfatiza é a criação do gênero literário “ensaio” e sua aceitação e renovação da filosofia cética da antiguidade em plena modernidade. Montaigne como filósofo cético e Montaigne como literato é o que ainda se mantém em grande parte dos trabalhos e cursos que são produzidos no Brasil e no mundo.

Pretendo oferecer uma leitura que vá um pouco mais além e tentar responder às perguntas: “Qual é a importância de Montaigne para a filosofia moderna ocidental e qual é o papel que a subjetividade emergente dos *Ensaio*s tem na produção filosófica posterior?” Creio que há em Montaigne não apenas uma profunda e riquíssima filosofia, que ultrapassa o registro do ceticismo tradicional, mas também uma das fundações da própria filosofia moderna. Ler Montaigne como um filósofo e fazer jus à revolução que empreendeu na Modernidade é o objetivo deste meu trabalho.

É evidente que os *Ensaio*s não parecem, de imediato, com o que se chamava tradicionalmente por filosofia. Ele não escreveu nenhum grande tratado, nem diálogos ou sumas nem se preocupou em entrar no debate filosófico a partir dos grandes problemas e conceitos metafísicos que a tradição aristotélico-tomista (filosofia hegemônica) construiu e

desenvolveu. Como afirmou Hartle (2012), sua forma torna invisível sua filosofia. Montaigne precisou desenvolver um novo gênero literário para poder expressar as ideias novas que eram inexpressáveis por meio das tradicionais formas literárias disponíveis. Não é filósofo na antiga acepção do termo. Como ele mesmo diz, é um filósofo de “nova figura”, impremeditado, acidental e fortuito. Uma filosofia nova, em uma forma nova, precisa ser lida de outra maneira e, assim, tornar sua invisibilidade, visível. É preciso, portanto, aprender a ler de novo. É preciso aprender a ler, filosoficamente, um ensaio.

O novo projeto filosófico de Montaigne é radical e inaugura o ato filosófico moderno, expressão de uma intenção filosófica sem precedentes que parte do exercício do juízo e termina na experiência de si. Ao rejeitar todos os pressupostos da filosofia tradicional aristotélico-tomista, traz a filosofia do céu metafísico inalcançável para o mundo dos seres humanos, falíveis, finitos, impremeditados e fortuitos. A figura do filósofo não é mais a do pensamento contemplativo, em que ele se transforma em algo divino, a expressão excelente e essencial da humanidade. Montaigne fala a linguagem das tavernas, das ruas e dos mercados, fala sobre o particular, o falível e finito. Montaigne fala a partir de um ponto singular, crivo para a possibilidade de produzir discursos sobre as coisas e o mundo: esse ponto singular muda a história da filosofia. Montaigne parte do “eu”, daquilo que chamamos contemporaneamente de subjetividade.

Ao falar do “eu”, Montaigne se coloca como ponto privilegiado de observação sobre as coisas do mundo, ponto esse que, circunscrito às suas próprias possibilidades, ajuíza sobre tudo o que pode, produzindo conhecimento não sobre as coisas externas, mas sobre esse “eu” que ajuíza a partir de sua experiência no mundo. Ao partir do ponto singular da subjetividade, e convidando-nos a conhecer nossos próprios “eus” segundo nossos próprios juízos, Montaigne aproxima os humanos entre si, ao mesmo tempo em que os distancia de qualquer pretensão divina. A filosofia se torna sociável fundando, assim, a própria noção de sociedade.

Os *Ensaio*s fundam a própria expressão da sociabilidade, ao mesmo tempo em que fundam uma filosofia do sujeito. Não a partir da contemplação, filosofia deliberada tradicional, mas do caráter acidental e impremeditado de seus próprios juízos. Filosofia de nova figura, ninguém é filósofo senão acidentalmente. Portanto, neste trabalho, pretendo mostrar como Montaigne funda uma modernidade filosófica a partir dos *Ensaio*s e a noção de subjetividade que emerge dali.

O trabalho está organizado em quatro capítulos. O primeiro capítulo dediquei à clarificação e construção de um conceito de modernidade e a como, em Montaigne, o ato moderno de filosofar está fundado.

O segundo capítulo dedico à reflexão sobre o próprio gênero ensaístico e à forma pela qual Montaigne institui o moderno. Reflito sobre o ensaio como expressão de subjetividades e de como ele pode ser entendido não como uma forma cética de abordar o mundo, mas dialética. Ao fim do capítulo abordo o que penso ser um dos principais conceitos fundantes do moderno pensamento filosófico: o juízo.

No terceiro capítulo pretendo mostrar como a filosofia de Montaigne, filosofia da diferença, da alteridade, da sociabilidade funda, fora do mundo ibérico, as primeiras reflexões descoloniais que descentralizam o pensamento europeu ocidental. Os *Ensaaios*, nesse sentido, estão na vanguarda dos estudos descoloniais ao estabelecer a necessidade de um “lugar de fala” do Outro para que este possa falar sobre si e, assim, se dar a conhecer aos demais, aparecendo, então, como sujeito de suas próprias experiências e não apenas como objeto do domínio, seja político, moral ou epistemológico.

No quarto capítulo, pretendo apresentar a necessidade desse “eu” descoberto se fazer mostrar e aparecer no mundo. Montaigne faz isso ao se narrar e, portanto, apresento o “eu” de Montaigne como um “eu” narrativo, que se mostra e se constitui ao se narrar. Essa subjetividade emergente nos *Ensaaios*, também, precisa estar inserida no mundo, em contato com o mundo e com outros “eus”. Ela não pode existir senão em relação ao mundo e às outras pessoas. Pretendo apresentar o conceito de amizade em Montaigne como aquele que garante a impossibilidade de esse “eu” cair em qualquer tipo de solipsismo, como alguns autores já indicaram. O objetivo dos *Ensaaios*, em última instância, seria transformar o leitor em amigo, engajado a se conhecer tanto quanto Montaigne se engajou. Também neste capítulo pretendo mostrar como a subjetividade em Montaigne não pode ser compreendida senão de forma tal como o foi na marcha posterior da filosofia. O “eu” não é possível de ser substantivado como uma forma pura, abstrata e universal, tal como a partir de Descartes começa a se desenhar e, mais solidamente, em Kant, a partir do qual convencionou-se a interpretar a subjetividade como uma forma pura lógico-transcendental. Não há um sujeito transcendental como condição formal de possibilidade seja do conhecimento científico, seja a ação moral, em Montaigne. Tentarei mostrar que esse “eu” de Montaigne só pode ser adequadamente compreendido se for considerado em relação aos

outros “eus” (relacional), em um dado lugar e tempo (situado) e que precisa ser expresso pela linguagem (narrativo), ou seja, este “eu” precisa se dizer, se mostrar, poder aparecer aos outros a partir de suas próprias circunstâncias.

Minha tese central, minha conclusão, a partir de todo esse processo argumentativo, é que Montaigne, ao mesmo tempo em que dá início à filosofia moderna, inserindo o conceito de juízo e a noção de subjetividade que inauguram uma modernidade, oferece também os instrumentos de crítica àquilo que certa tradição (Pós-moderna? Anti-moderna?) irá desenvolver contra a modernidade. Fato é que o ponto de partida do “eu” na filosofia está em Montaigne, influencia Descartes e passa ao longo da história da filosofia ocidental até nossos dias. Dessa influência podemos derivar tanto a filosofia transcendental, o idealismo alemão, a filosofia analítica e a fenomenologia, quanto as filosofias que se distanciam desses modos de conduzir o pensamento, mostrando que o pensamento moderno não é unívoco, não se reduz às formas hegemônicas cristalizadas nos manuais e disseminadas por todos os cantos, a saber, uma modernidade que se reduz a um grupo de pensadores iluministas, porta-vozes do universalismo, da totalidade, da identidade, cujas bases remetem ao idealismo transcendental de Kant, fundamento tanto das filosofias analíticas quanto das continentais, e que produziram uma reação (estruturalistas, pós-estruturalistas, desconstrucionistas, existencialistas e conservadores, cada um a seu modo) e uma rejeição da modernidade, vista como culpada pela totalização do pensamento. Ao mesmo tempo que Montaigne dá o pontapé inicial a uma tradição que ele rejeitaria peremptoriamente, oferece as armas para criticá-la, oferecendo uma noção de subjetividade que não pode ser reduzida a uma forma pura, a um universal formal e lógico. A morte do sujeito (transcendental) na contemporaneidade é a vida do sujeito singular, diverso e plural que emerge de Montaigne. A forma pela qual Montaigne apresenta a vida do sujeito é muito próxima das tradições que se configuraram como opostas àquela primeira, de Nietzsche a Foucault, de Levi-Strauss a Merleau-Ponty, e observamos uma influência montaigniana (às vezes direta, às vezes implícita) que o posiciona como alternativa a um modelo de subjetividade (e de filosofia) que costuma ser considerada pós-moderna, mas que na verdade é dramaticamente moderna.

Por isso o título de meu trabalho: “A primavera de uma modernidade” (já que a modernidade se diz de muitas formas); aqui fazendo uma brincadeira como livro de Huizinga, “O outono da Idade Média”. Seu subtítulo é: “Montaigne e as origens da filosofia moderna”, já que ele pode ser visto como a origem dos conceitos de subjetividade

e juízo modernos, que influenciaram toda a filosofia posterior, ao mesmo tempo em que já oferece as armas para criticar qualquer caminho extremo e unívoco que reduza o pensamento moderno às suas feições puramente transcendentais.

Contudo, não apenas pretendo neste trabalho fazer uma exegese dos *Ensaio*s de Montaigne, mas usá-los para pensar em nossa própria condição contemporânea. A forma social da leitura impacta no conteúdo da obra lida e aqui leio Montaigne, também, com vistas a torná-lo significativo para pensarmos problemas de nossa própria época a partir de nossas próprias circunstâncias. Escrevi o texto de forma ensaística, propositalmente, para que eu pudesse dar conta dessas duas dimensões presentes no trabalho e para que fique evidente também o fato de que é uma pessoa de carne e osso, não apenas em posse de uma bagagem filosófica, mas também com uma história própria construída no mundo, que escreve e assina o texto, mobilizando a vida acadêmica e a vida mesma para que, do texto, emerja algo que faça sentido para quem o lê. Como escreve Koyré (1981, p. 9),

a filosofia se ocupa de coisas simples, do ser, do conhecimento, do humano. Por serem simples, são sempre atuais. Por isso as respostas dadas pelos grandes nomes do pensamento a esses problemas tão simples permanecem importantes, inclusive durante milhares de anos. A atualidade filosófica vem de tão longe como a própria filosofia.

A filosofia de Montaigne fala de coisas simples e, portanto, sempre atuais. Contudo, não estamos acostumados a pensar sobre as coisas simples e elas acabam escapando de nossas vidas, consideradas banais e sem importância. Quando as coisas simples nos escapam, a vida mesma escapa de nós. É por isso que faço um exercício de filosofia nesse texto, auxiliado por Montaigne, mostrando que sua atualidade vem de tão longe como a própria filosofia. No fundo, trata-se, a partir da história da filosofia, de investigar as questões de nosso tempo para que elas possam aparecer iluminadas com luzes diferentes e nos auxiliar a vê-las com maior profundidade. Este trabalho foi escrito durante um dos períodos mais tristes de nosso país, que foi assolado por uma pandemia mortal que levou mais de 700.000 vidas com a anuência de um governo que abandonou sua população, que negligenciou a gravidade da situação, que negou evidências científicas, a racionalidade e a experiência que nos indicava os caminhos para a contenção da infecção e da mortalidade. Em conjunto com uma pandemia mortal, nosso ainda muito insuficiente

estado de bem-estar social foi completamente desmontado, políticas públicas em todas as áreas foram destruídas, o aumento dos discursos de ódio e intolerância cresceram junto com a miséria e a desolação de uma população que foi jogada à sua própria sorte. A vida intelectual e o mundo científico e acadêmico foram radicalmente atacados e transformados em inimigos da sociedade, como ocorre em todo governo autoritário reacionário que conquista o poder.

Pensar sobre o que estamos fazendo, filosoficamente, com rigor e seriedade, nestes casos se torna um verdadeiro ato de resistência, difícil de realizar, doloroso, solitário e, muitas vezes, ingrato. Contudo, é necessário que o pensamento continue sendo exercido e que nossa capacidade de compreensão sobre aquilo que estamos fazendo não entre em extinção. Este texto é, também, filho de suas circunstâncias, e busca pensar possibilidades de reestabelecer a ligação social que foi quebrada entre nós e refletir sobre possibilidades de pensarmos a vida comum em conjunto, de maneira que a tolerância e o bem comum possam ser preservados assim como nossa própria liberdade de ser quem somos e preservar nossa individualidade para que ela não se dilua no meio de uma tagarelice amorfa que nos impede de pensar. Eis um texto de boa-fé, leitor, produzido com muita dificuldade, mas que, no final, não se envergonha daquilo que se tornou.

## **1 – Por um conceito de modernidade (ou: o moderno se diz de muitas formas)**

“O centro do mundo está em todo lugar. O mundo é o que se vê de onde se está.”

(Milton Santos, O mundo global visto do lado de cá)

### *1.1 – Como pensar o moderno?*

Falar de modernidade, ou melhor, da modernidade, parece um trabalho infinito. Por um lado, porque não há consenso sobre o significado do conceito e, por outro, porque há muitos significados possíveis (inclusive aqueles que ainda serão inventados), o que torna a tarefa do pesquisador um pouco ingrata, mas, ao mesmo tempo, sempre vívida e atual. Fala-se sobre modernidade nas letras e nas artes (estética), na política, na filosofia, na economia e, com isso, ficamos com a impressão de que não é possível construir um conceito adequado que abarque o espírito da modernidade, mesmo que em linhas gerais. Isso se alia ao fato de que, a partir das palavras “moderno” e “modernidade” derivam outras noções que sempre se referem a elas: modernismo, modernização, modernistas etc.

Para complicar mais o problema, falamos continuamente de uma pós-modernidade no sentido de uma superação da modernidade e de seus conceitos fundamentais, de suas metas não atingidas, de seus limites e possibilidades, de sua própria existência e razão de ser. Ora, se o próprio conceito de pós-modernidade é problemático, paradoxal, fragmentado e plural, o que dizer então da própria modernidade? Como é possível falar em uma superação da modernidade se tal conceito é, também, paradoxal, plural, fragmentado, problemático? Se quisermos entender, portanto, o que significa modernidade, teremos que aceitar o seu caráter intrinsecamente paradoxal e aberto. Contudo, neste trabalho, não me furtarei a construir uma definição, mesmo que também paradoxal e aberta, de modernidade, já que esse conceito será fundamental para situarmos o sentido do pensamento filosófico de Michel de Montaigne. Como toda definição, pode parecer que sua construção seja limitada, arbitrária e fruto de uma mera convenção de seleção. Mas é isso o que uma definição é: só pode ser limitada e a arbitrariedade e a convenção de seus significados são o mesmo de todos os signos usados na linguagem e dotados de sentido; todos possuem essa mesma natureza. Nesse sentido, a minha definição não é verdadeira nem falsa, mas adequada ou inadequada em relação às hipóteses que levantarei nessa investigação. E falo “de” modernidade e não “da” modernidade, pois, como tentarei explicitar, não se trata de um período histórico definitivo, senão de uma experiência

própria da temporalidade que se manifesta em diferentes épocas ao longo da história humana.

Alguns datam a origem da modernidade em 1436, ano em que Gutenberg adotou a impressão de tipos móveis; outros em 1520, ano da rebelião de Lutero contra a autoridade da Igreja; outros, em 1648, ao finalizar a Guerra dos Trinta Anos; outros em 1776 e 1789, os anos em que explodiram as revoluções americana e francesa respectivamente; enquanto que, para alguns poucos, os tempos modernos não começam até 1895, com *A interpretação dos sonhos* de Freud e o auge do “modernismo” nas belas artes e literatura<sup>1</sup> (TOULMIN, 2001, p. 27).

Não podemos esquecer que ainda há quem coloque o início da modernidade em 1492 (como faz Dussel), data de invasão (para alguns, descobrimento) do continente que passaria a se chamar América.

Sabemos que “moderno” é um termo de oposição. É uma palavra que, desde o século VI de nossa era, “significa dividir e separar, distinguir uma coisa de outra coisa” (SEED, 2002, p.1). Mas, moderno não significa distinguir, dividir, separar aquilo que existe material e visivelmente, como Deus no Gênesis faz ao distinguir céu e terra, luz e escuridão, ou como faz o açougueiro ao separar os diversos cortes de carne de um animal. Moderno, aqui, significa a distinção e a separação de algo intangível, a saber, a divisão de momentos no tempo. “‘Moderno’ divide momentos na experiência humana do tempo” (SEED, 2002, p.1). Mas, no momento propício, eu volto a esse conceito fundador.

Há uma certa tradição interpretativa, talvez a hegemônica, que considera a marca vital, principal e específica do projeto civilizatório da modernidade a de ser fundada (e fundadora também) sobre os

[...] conceitos de universalidade, individualidade e autonomia. A universalidade significa que ele [o projeto civilizatório] visa todos os seres humanos, independentemente de barreiras nacionais, étnicas ou culturais. A individualidade significa que esses humanos são considerados como pessoas concretas e não como integrantes de uma coletividade e que se atribui valor ético positivo à sua crescente individualização. A autonomia significa que esses seres humanos individualizados são aptos a pensarem por si mesmos, sem a tutela da religião ou da ideologia, a agirem no espaço público e a adquirirem pelo seu

---

<sup>1</sup> Todas as citações de obras em língua estrangeira ao longo do texto, salvo aviso, são traduções minhas.

trabalho os bens e serviços necessários à sobrevivência material (ROUANET, 1993, p. 9).

Essa visão da modernidade e de seu projeto parece se encaixar completamente a partir dos desdobramentos da filosofia europeia do século XVIII, fundamentalmente a de Kant, cujos conceitos de universalidade, individualidade e autonomia aparecem desenvolvidos de maneira rigorosa e sistemática<sup>2</sup>, impactando todo o pensamento filosófico, político e estético posterior. Basicamente, essa visão situa o projeto moderno em um lugar e em uma época, a saber, na Europa do século XVIII, período chamado de Iluminismo ou Ilustração ou Esclarecimento. O filósofo francês Michel Foucault (2000, p. 335), em seu texto *O que são as luzes?*, que comenta a importância e o significado de um opúsculo de Kant sobre a época do Esclarecimento, nos diz: “O que é a filosofia moderna? Poderíamos talvez responder-lhe em eco: a filosofia moderna é a que tenta responder à questão lançada, há dois séculos, com tanta imprudência: *Was ist Aufklärung?*” Nesse sentido, temos aqui uma delimitação, temporal e geográfica, do conceito de filosofia moderna (e de modernidade): a filosofia moderna é a filosofia que se pergunta pelo sentido da época do Esclarecimento, ou seja, é a filosofia que se produz na Europa a partir do século XVIII<sup>3</sup>. Costuma-se, portanto, relacionar modernidade com Iluminismo. Posso admitir que o Iluminismo faz parte de uma modernidade, mas não posso reduzi-la completamente ao Iluminismo, sendo este, um momento daquela e não sua completa, acabada e absoluta face.

Há tantas formas de se pensar o moderno, seja na filosofia, nas artes, na política ou na economia, que ficamos desassossegados com a polissemia do conceito. Para Weber o projeto moderno é aquele do desencantamento do mundo produzido a partir do desenvolvimento do racionalismo ocidental, culminando no mundo organizado economicamente pela empresa capitalista e pelo aparelho burocrático do Estado. É o

---

<sup>2</sup> Não apenas em suas três Críticas (a da razão pura, a da razão prática e a da faculdade de julgar), mas principalmente em seus opúsculos, conhecidos como escritos histórico-políticos ou escritos sobre a filosofia da história. Para um estudo mais aprofundado sobre estes opúsculos, conferir: TERRA, R. *A política tensa: ideia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

<sup>3</sup> Foucault, para complicar ainda mais, chama de época moderna o que chamaríamos comumente de época contemporânea. Para ele, no espaço do Ocidente (que é o espaço onde se concentram suas investigações), as épocas estão organizadas como Renascimento (século XVI), Idade Clássica (séculos XVII e XVIII) e período moderno (séculos XIX e XX).

desenvolvimento do moderno capitalismo ocidental, orientado pela técnica e pela ciência, que define o movimento do moderno:

A forma peculiar do moderno capitalismo ocidental foi, à primeira vista, fortemente influenciada pelo desenvolvimento das possibilidades técnicas. Sua racionalidade decorre atualmente de maneira direta da calculabilidade precisa de seus fatores técnicos mais importantes. Implica isso principalmente numa dependência da ciência ocidental, notadamente das ciências matemáticas e das experimentalmente exatas ciências da natureza (WEBER, 2001, p. 18).

Weber coloca em uma mudança das formas de estruturar a vida humana a partir de uma certa racionalidade (a ocidental) o acento fundamental da direção à consolidação do mundo moderno, a saber: “a capacidade e disposição dos homens em adotar certos tipos de conduta racional” (WEBER, 2001, p. 20). A conduta racional, legada ao Ocidente, segundo Weber, permitiu a paulatina secularização das forças mágicas, míticas, e sua superação. Essas forças não seriam mais obstáculos ao desenvolvimento do *ethos* moderno, aquele ligado à ética protestante e ao espírito do capitalismo, com todas as suas implicações (sejam elas políticas, econômicas, morais etc.). O sujeito moderno, inserido nesse *ethos*, teria como norte uma religião e uma ciência “desencantadas”, racionalizadas, tanto no que tange à salvação da alma (religião) quanto àquilo que permite o domínio e o controle da natureza (ciência). “Weber entende esse processo como a institucionalização de uma ação econômica e administrativa com respeito a fins. À medida que o cotidiano foi tomado por esta racionalização cultural e social, dissolveram-se também as *formas de vida* tradicionais [...]” (HABERMAS, 2002, p. 4).

Hegel teria sido o primeiro a nos oferecer um conceito claro de modernidade a partir de uma relação estrita com a racionalidade. “Hegel emprega o conceito de modernidade, antes de tudo, em contextos históricos, como conceito de época: os ‘novos tempos’ são os ‘tempos modernos’” (HABERMAS, 2002, p. 9). Nesse sentido, os “tempos modernos”, localizados no tempo, são aqueles atuais. E esses tempos atuais, na época de Hegel, tinham se originado quando, nos idos dos séculos XV e XVI, a vida germânica medieval havia ganhado nova forma com a separação da Igreja e do Estado (HEGEL, 1974, p. 361). Esse tempo implica também um espaço, a saber, a Europa dos séculos XV e XVI. E, por conta das determinações contingentes (e, uma vez realizadas na história, necessárias) da cultura, da sociedade, dos valores, do conhecimento de um povo, de uma

região, de uma época, uma determinada filosofia se desenvolve (HEGEL, 1974, p. 361). Para Hegel, a filosofia moderna consolida-se “ao tempo da Guerra dos Trinta Anos, com Bacon, Jacob Boehme e com Descartes, o qual começa com a distinção contida no *Cogito, ergo sum*. Este período cronologicamente compreende ainda poucos séculos e, por isso, esta filosofia é algo de novo” (HEGEL, 1974, p. 393). É com Descartes, no século XVII, que Hegel afirma que a filosofia passa a compreender a Ideia absoluta como *Espírito*<sup>4</sup>, ideia consciente de si. “O resultado foi que a autoconsciência se pensa a si mesma, e o pensamento absoluto ficou sendo reconhecido como a autoconsciência que se pensa a si mesma. Sobre o precedente contraste se fez valer o pensamento puro com Descartes” (HEGEL, 1974, p. 397). Autoconsciência agora que se pensa como consciência de si e do mundo, *Cogito, ergo sum*, penso, logo sou. Ser, existência e pensamento, correlacionados, agora, fundam o cerne da filosofia moderna para Hegel. E, para ele, como também no século XX com Edmund Husserl, a filosofia moderna começa com Descartes e a instituição do *Cogito*:

[...] as *Meditações* marcaram época dentro da filosofia em um sentido absolutamente único, e a fizeram justamente em virtude de seu retorno ao puro *ego cogito*. Com efeito, Descartes inaugura uma filosofia de uma espécie completamente nova. Modificando seu estilo todo, a filosofia dá uma volta radical desde o objetivismo ingênuo para o subjetivismo transcendental, o qual parece tender a uma necessária forma final em ensaios sempre novos e, sem dúvida, sempre insuficientes (HUSSERL, 1996, p. 40).

Vimos aqui, *en passant*, exemplos de como grandes nomes do pensamento determinaram o que significa a época moderna, a filosofia moderna, o fenômeno do moderno. Parece que a instituição do *cogito* cartesiano joga um papel muito importante para as reflexões que vimos acima. É na centralidade de uma subjetividade investigada, fundamento de um modo de vida e de uma concepção de mundo, racional e universalizante, que a modernidade se apresenta. De Weber a Husserl, modernidade é sinônimo de subjetividade - é claro, de um certo tipo de subjetividade.

---

<sup>4</sup> Claro, não é minha intenção aqui tentar explicar o que isso significa dentro da concepção hegeliana de filosofia, se é que eu sei o que, de fato, significa essa afirmação. Mas fica claro que, para o filósofo alemão, um dos mais influentes dos séculos XVIII e XIX, a filosofia moderna se inicia com Descartes e a instituição do *Cogito*.

Centenas de outras figuras do pensamento, ao seu modo e com certos propósitos, também contribuíram com reflexões (e algumas definições) do que seria esse “moderno”, adjetivo que qualifica a vida política, social, filosófica, econômica de um determinado mundo. De Baudelaire à Hannah Arendt, de Oswald de Andrade à Seyla Benhabib, de Marshall Berman a Antoine Compagnon, de Habermas a Stuart Hall (e muitas outras e muitos outros), temos muitos sentidos atribuídos a essa palavra. O moderno se diz de muitas formas.

Como, portanto, posso aqui neste texto querer oferecer um sentido mais claro e mais acessível, que abarque toda a polissemia e polifonia do moderno? Devo apenas escolher, de acordo com minhas preferências intelectuais e propósitos acadêmicos, algumas dentre as milhares de definições disponíveis? Talvez sim, talvez não. De fato, escolhi algumas definições que soavam mais interessantes para meus propósitos, mas só as escolhi, pois enxerguei nelas uma possibilidade de ligar, pelo menos a partir de algum fio (por mais frágil que possa ser), todas as outras definições disponíveis. Afinal, se chamo algo de moderno (uma filosofia, uma economia, uma sociedade, uma obra de arte), por mais fraco que seja o sentido, este deve ligar todas essas coisas. O que pode parecer para a leitora é que essa digressão nos fará perder de vista nosso objeto de investigação primordial: a filosofia de Michel de Montaigne. Afinal, a partir do que até agora vimos, como poderia ser que a filosofia de Montaigne, dados os pressupostos colocados acima, seja considerada origem da subjetividade moderna? Como pode o pensamento de Montaigne estar inserido nesse projeto progressivo de racionalização do mundo e da vida, de burocratização do Estado e de tecnificação do trabalho no mundo capitalista, de autonomia racional do sujeito e da busca por uma verdade universal e necessária, seja no campo da ciência, seja no campo da moral? Ora, se o moderno e a modernidade forem expressos apenas a partir desses caracteres, Montaigne não pode ser considerado nem origem nem alternativa à subjetividade moderna. Ele não seria, de forma alguma, moderno. Mas, claro, a leitora deve imaginar que meu percurso deva chegar a algum lugar. Espero que o movimento de minhas reflexões possa nos trazer de volta à terra firme, mesmo que tenhamos de viajar por mares atribulados nos desviando um pouco da rota, o que é necessário para que não afundemos por conta de alguma colisão em algum perigoso obstáculo.

Como dito no início do capítulo, “moderno” é um termo de oposição. Desde sua (talvez) primeira ocorrência no século V, a palavra é usada para distinguir formas de

experimentar o tempo, a sua passagem e as distinções que se formam a partir dessas passagens. Há uma forma imediata de identificar e experimentar a passagem do tempo: vemos o dia e a noite, a passagem das estações com o desabrochar das flores e em outros momentos com a secagem das folhas e a secura das árvores. Vemos o sol nascer e se pôr, a lua tomar seu lugar e emprestar sua luz, nos guiamos pelos astros e podemos calcular a passagem de dias, semanas, meses, anos, eras inteiras dentro da história do mundo e dos seres humanos.

Uma vez que todas as nossas experiências diárias do tempo são organizadas pelo clima e pelas estrelas, a palavra “moderno” não é usual, pois não reflete uma passagem do sol ou da lua, um giro da terra sobre o seu eixo, ou mesmo qualquer outro fenômeno do nosso mundo natural (SEED, 2002, p. 2).

Ou seja, moderno é uma outra forma de experimentar o tempo, mas de um modo diferente do que estamos acostumados a, imediatamente, admitir experimentá-lo. Moderno significa uma resposta interna à transformação das coisas. Moderno aponta para uma percepção humana das mudanças, uma consciência, mesmo que vaga, da distinção entre o presente e o passado. É uma percepção de que as coisas não são mais como eram, invocando, portanto, um senso de presente. A modernidade pressupõe a consciência interna da passagem do tempo, portanto.

“A palavra ‘moderno’ surge do neologismo latino *modernus* a partir da substituição do termo grego *neotericus*, talvez usada pela primeira vez por Cícero “quando ele expressa sua repulsa contra os jovens poetas de seu tempo” (ENGELBRECHT, 2015, p. 242). Em Cícero, *neotericus* possui, claramente, um sentido negativo, já que não apenas identifica a novidade, aquilo que é mais recente, mas aquilo que é pior, degenerado. Muito provavelmente a palavra *modernus* é inventada pelo Papa Gelásio I (morto em 496 d.C), em torno do século V d.C. Em uma carta a dois bispos, Gelásio I escreve: “*Quis aut leges principum aut Patrum regulas admonitiones modernas dicat debere contemni, nisi qui impunitum sibi tantum aestimet transire commissum?*”<sup>5</sup> (GELÁSIO apud ENGELBRECHT, 2015, p. 243). Fica já bastante claro que não há nenhum juízo de valor, por parte de Gelásio, ao usar

---

<sup>5</sup> “Quem poderia dizer que as leis dos príncipes ou as regras e admoestações dos pais modernos devem ser desprezadas, exceto aquele que pensa que pode passar impunemente pelos seus próprios delitos?”

o vocábulo *modernas*. Aqui, o moderno é simplesmente sinônimo de atual, contemporâneo.

Algum tempo depois, Magnus Felix Ennodius, bispo de Pavia, também usa *modernus* com o sentido de contemporâneo, daquilo que é atual em oposição ao antigo, ao tradicional. Em uma oração, ele diz: “*Nihil est in quo discrepet antiqua novis aut moderna veteribus*”<sup>6</sup> (MAGNUS FELIX ENNODIUS apud ENGELBRECHT, 2015, p. 243-44). Contudo, “moderno” como a consciência da experiência humana na distinção entre passado e presente, parece ter nascido no século VI em uma cidade no norte da Itália governada pelos ostrogodos (SEED, 2002, p. 3). Quando os povos germânicos começaram a invadir o território romano em meados do século V, o rei ostrogodo Teodorico (454 d.C – 526 d.C), apelidado de “O Grande”, tinha a intenção de manter a maioria dos costumes em vigor na cultura romana, sejam morais, políticos ou estéticos. Queria preservar tanto as estruturas políticas, tais como eram, quanto as estruturas físicas da cidade. Teodorico não tinha nenhuma pretensão de modificar o estado de coisas já instituído na cidade romana, e sabemos disso por conta das cartas que foram escritas por seu conselheiro Cassiodoro (485 d. C (?) – 585 d.C). Em uma carta, escreve (em nome de Teodorico): “É realmente nossa intenção construir coisas novas, mas, ainda mais, proteger as coisas antigas [...]. Conseqüentemente, desejamos erguer edifícios modernos sem diminuir os governantes anteriores, pois não é aceitável para nossa justiça que algo ocorra em detrimento de outros”<sup>7</sup> (CASSIODORUS, 2019, p. 128). Fica explícita a intenção de modificar algo, de instituir o novo, mesmo respeitando a tradição. Teodorico usou as riquezas das famílias nobres da região para construir prédios públicos novos e manter os antigos. Uma coisa curiosa aconteceu durante essa dinâmica, os prédios novos não eram exatamente iguais àqueles já construídos. Eles eram adornados e decorados de uma maneira diferente. Algo havia mudado. Em uma carta escrita para um patrício chamado Símaco (Symmachus), responsável pela reconstrução do teatro de Pompéia no centro de Roma, Cassiodoro enaltece o gosto arquitetônico da família que, às próprias custas, realizou o empreendimento:

---

<sup>6</sup> “Não há nada em que o moderno difira do antigo.”

<sup>7</sup> “*Propositi quidem nostri est nova construere, sed amplius vetusta servare, quia non minorem laudem de inventis quam de rebus possumus adquirere custoditis. Proinde moderna sine priorum imminutione desideramus erigere*” (CASSIODORUS apud ENGELBRECHT, p. 244).

É notável o quanto tem, admiravelmente, trazido Roma para dentro de seu próprio subúrbio, para quem, por acaso, entrar nestes edifícios não se sentir fora da cidade e até reconhecer estar no seio prazeroso do próprio país. *O mais atento imitador dos antigos, você é o mais nobre instrutor dos modernos*<sup>8</sup> (CASSIODORUS, 2019, p. 201).

Vemos, nas cartas de Cassiodoro, os primeiros usos das palavras *modernus*, *modernorum*, *moderna* no campo literário, não indicando, a princípio, nenhum tipo de superioridade valorativa entre aquilo que é antigo ou moderno, mas em um contexto positivo. Claras e explícitas eram as diferenças entre os novos prédios e os antigos, percepção difícil de fazer ignorar, mas tão nobres quanto os novos edifícios eram os antigos, que agora dividiam o espaço da experiência humana, mudando a percepção anterior das coisas. Nem melhor nem pior, “moderno era simplesmente diferente” (SEED, 2002, p. 4), e isso comparando as duas experiências. O moderno estava usando o antigo como um bom exemplo.

Essa inauguração da palavra *modernus* na literatura foi precedida por muitos usos durante os séculos posteriores<sup>9</sup>. Beda, o venerável (672 – 735 d.C), durante o século VII d.C, usou a palavra *moderni* para se referir aos cristãos em oposição aos antigos pagãos (e ele não era muito apreciador da antiguidade pagã, como bom cristão). Beda foi o primeiro a avaliar esteticamente os escritores modernos, ou seja, de sua própria época.

Em sua *De arte metrica* ele repetidamente compara a forma antiga e moderna do uso da métrica. Ele comenta sobre o comportamento dos poetas *Qui et aliis in metrico opere regulis multum libere utebantur, quasi moderni poetae distinctius ad certae normam definitionis observare maluerunt*.<sup>10</sup> As suas críticas se referiam ao melhor uso da métrica pelos escritores de sua época (ENGELBRECHT, 2015, p. 244).

Moderno, aqui, portanto, tem o sentido de “avançado”, “progressivo”. Aproximadamente 100 anos após Beda, Notker Balbulus (840 – 912 d.C), inserido no aclamado e

<sup>8</sup> “*antiquorum diligentissimus imitator, modernorum nobilissimus institutor*” (CASSIODORUS apud ENGELBRECHT, p. 244).

<sup>9</sup> Discordo, portanto, de Patrícia Seed (2002), quando afirma que a palavra *modernus*, desde seu uso por Cassiodoro, fica 800 anos adormecida sem praticamente ser usada. Ao longo de todo o mundo medieval muitos autores empregaram a palavra e deram a ela usos bem específicos.

<sup>10</sup> “Eles usavam regras muito livres na métrica em suas obras, como se os poetas modernos preferissem observar mais distintamente uma norma definida.”

autoproclamado *saeculum modernum*, época moderna no interior do Renascimento Carolíngio no século IX, escreve:

*Qui erat in omni latitudine scripturarum supra ceteros modernorum temporum exercitatus, utputa discipulus doctissimi Bedae post sanctum Gregorium tractatoris. [...]Cuius in tantum doctrina fructificavit, ut moderni Galli sive Franci antiquis Romanis et Atheniensibus aequarentur*<sup>11</sup> (BALBULUS apud ENGELBRECHT, 2015, p. 245).<sup>12</sup>

Balbulus cita tanto Gregório quanto Beda e se refere a eles (professores dos séculos VI e VII, ou seja, apenas uma geração anterior) como *veteres patres* (pais antigos). “Essa era a ideia geral dos Carolíngios – apenas a sua própria época pode ser designada como *tempora moderna*. Aqui, ‘moderno’ começa a ser equivalente a ‘progressivo’, uma típica ideia para a modernidade” (ENGELBRECHT, 2015, p. 245). O modernismo carolíngio tinha como modelo de imitação os antigos poetas, mas com a explícita meta de os sobrepujar, assim como os antigos romanos (*neoterici*, na linguagem de Cícero) tinham como modelo de imitação os exemplos gregos. Até o século XII, essa é a concepção geral que circula como conteúdo da palavra *modernus* e suas variações.

Após 800 anos de usos modestos da palavra *modernus*, ela raramente foi usada no resto do continente europeu de maneira ampla e recorrente. É com Dante Alighieri (1265 – 1321), entre os séculos XIII e XIV, que a palavra passa a ser usada com intensidade e constância, coincidentemente ou não, na mesma Itália onde havia surgido 800 anos antes, agora, não no norte, mas no sul. Na Divina Comédia, canto XVI do Purgatório, entre os versos 40 e 45, aparece a palavra *moderno*, depois de reclusa a usos muito específicos e pontuais durante cerca de 800 anos:

---

<sup>11</sup> “Ele era, em toda a amplitude das escritas, exercitado acima dos outros homens dos modernos tempos, como discípulo do muito culto Beda, sucessor de Santo Gregório. [...] Sua instrução frutificou tanto que os franceses modernos foram comparados aos antigos romanos e atenienses.”

<sup>12</sup> Em alguns momentos eu mantenho a citação original no corpo do texto e a tradução no rodapé para, no original, poder enfatizar a ocorrência exata da palavra que pretendo evidenciar.

E já que Deus, em seu poder supremo,  
 Me faculta chegar à sua corte,  
 Como no tempo não se viu moderno,  
 Declara-me quem foste antes da morte,  
 E se no rumo vamos desejado;  
 O teu dizer nos servirá de norte<sup>13</sup>  
 (ALIGHIERI, 1976, p. 437-8).

Agora, em posse da palavra, que significa ainda aquela consciência do presente, de que um tempo (uma época) se distingue de outro a partir de uma experiência que vai modificando a paisagem das coisas, não apenas as estruturas arquitetônicas visíveis, mas também as ações dos seres humanos e seus valores, Dante passa a fazer uma valoração entre as épocas. Sua época, a mais nova e, portanto, moderna, possui um ligeiro valor negativo em relação à antiga. No canto XXI, do Paraíso, entre os versos 130 e 135, escreve:

*Or voglion quinci e quindi chi i rinalzi  
 li **moderni** pastori, e chi li meni,  
 tanto son gravi, e chi dietro li alzi;  
 cuopron de' manti loro i palafreni,  
 sì che due bestie van sott'uma pelle:  
 oh pazienza che tanto sostieni!<sup>14</sup>*  
 (ALIGHIERI, 2003, p. 819, grifo nosso).

Ao criticar os “modernos” pastores (os clérigos), Dante afirma que eles são muito obesos, muito bem nutridos e, em comparação com os antigos, comem imoderadamente. Há outras ocasiões em que Dante faz uso da palavra “moderno” ou alguma variação dela.

Quando não está usando de maneira neutra “moderno”, Dante invoca o “moderno” para criticar a conduta presente invocando um exemplo positivo, não especificado, implicitamente (“um clérigo normal de uma época anterior ou um

---

<sup>13</sup> “*E se Dio m'há in sua grazia rinchiuso/ tanto che vuol ch'i' veggia la sua corte/ per modo tutto fuor del moderno uso non mi celar chi fosti anzi la morte*” (grifo nosso).

<sup>14</sup> Citei o trecho original, pois em nenhuma das traduções que tenho em português (ALIGHIERI, 1976; 1998) os tradutores traduziram a palavra *moderni*. Cristiano Martins (1976) traduz *moderni pastori* por “pastores conhecidos”. Já na tradução de Italo Eugênio Mauro (1998), ele traduz apenas por “os pastores”. Claro, temos que pontuar que traduzir poesia é uma tarefa ingrata, e todo o esforço em manter as rimas, as métricas e o ritmo do texto, é hercúleo. Não quero com isso dizer que as traduções são ruins. Mas, para o meu propósito, estas não são adequadas.

suposto acesso mais fácil ao paraíso, vendo a corte de Deus por meios desconhecidos das pessoas de nossos dias [*fuor del uso moderno*]”). O uso neutro de Dante ou o mais frequente uso crítico que faz de “moderno” continuou sendo o uso da palavra durante sua vida (SEED, 2002 p. 5).

Boccaccio (1313 – 1375) também faz uso da palavra “moderno” da mesma forma, ora de maneira neutra, apenas mostrando as distinções entre as épocas, ora de maneira crítica, pintando o presente como algo um tanto pior, com valores deteriorados em relação a épocas passadas (SEED, 2002, p. 6). As críticas parecem ocorrer em relação a uma certa imoderação nos costumes do presente (modernos), a partir de uma comparação entre a diminuição de virtudes e ampliação dos vícios nos costumes das pessoas. Há, assim como nas construções no período de Teodorico, uma percepção, mesmo que vaga, da passagem das épocas, da inexorável marcha do tempo, que aponta mudanças, mesmo que ligeiras, na forma como as pessoas vivem e enxergam suas vidas. Mesmo parecido com antes, o agora se mostra sutilmente mudado, coisa que a consciência humana apreende, pois também se modifica.

Durante o século XV também podemos ver os usos da palavra “moderno”, mas agora espalhada por outras regiões da Europa. A palavra também começa a ser usada na Espanha e em Portugal, e seu sentido vai se mantendo, ora neutro, ora crítico, sempre em referência ao presente em relação ao passado, tal como os modernos autores medievais. Contudo, é nas primeiras décadas do século XV, em torno de 1430, que a palavra “moderno” começa a ser usada mais recorrentemente, ainda que de maneira sutil, para criticar o passado e elogiar a época presente, pintando-a com cores mais alegres. “Giovanni Sanguinacci de Pádua (Itália), um escritor comparativamente menos conhecido hoje em dia, compôs um longo poema narrativo louvando as cidades italianas em 1435” (SEED, 2002, p.6).

Saindo da Itália, passando por Portugal e Espanha, a palavra viajou até a França, mas não com seu “novo” sentido positivo. Ainda se fazia o uso do significado neutro da palavra, apenas como consciência da passagem do tempo. “Os franceses predominantemente usaram a palavra para se referirem às mudanças no discurso. Os estilos de escrita e fala eram popularmente referidas como ‘modernas’” (SEED, 2002, p. 8). Podemos ver que “moderno”, desde seus primeiros usos, começou a ser utilizado como uma forma de distinguir experiências humanas no tempo e, a cada mudança, radical ou

paulatina, das condições de vida, a palavra servia para ilustrar essa consciência da passagem e da modificação das coisas. “Moderno” foi usado para detectar novas formas de conduta, formas de ver e entender o mundo (com os relatos dos navegantes e das grandes viagens marítimas para terras ainda não exploradas pelos europeus), formas de falar e escrever. Com a palavra surge a autoconsciência do presente e a consciência da mudança das épocas.

Montaigne utiliza as palavras *moderne* e *modernes* sete vezes ao longo de seus *Ensaaios*. As encontramos no ensaio 26 do livro I (*Da educação das crianças*)<sup>15</sup>; no ensaio 31 do livro I (*Dos canibais*)<sup>16</sup>; no ensaio 10 do livro II (*Dos livros*)<sup>17</sup>; no ensaio 5 do livro III (*Sobre os versos de Virgílio*) em duas ocorrências<sup>18</sup>; no ensaio 9 do livro III (*Da vaidade*)<sup>19</sup> e no ensaio 11 do livro III (*Dos coxos*)<sup>20</sup>. É perceptível que o uso que Montaigne faz da palavra, tanto no singular quanto no plural, é o corrente, neutro, que expressa o tempo recente, aquilo que é feito em sua época em relação às épocas passadas.

Assim, por volta de 1600, a oposição implicada pela palavra ‘moderno’ havia aparecido na Itália, Espanha, Portugal, França e Inglaterra. Se tornou usual em

<sup>15</sup> “*Mais d’y enfoncer plus avant, de m’être rongé les ongles à l’étude d’Aristote, monarque de la doctrine [science] moderne, ou opiniâtre après [attaché avec constance à] quelque science, je ne l’ai jamais fait*” (MONTAIGNE, I, 26, 2002a, p. 116, grifo nosso).

<sup>16</sup> “*Mais il n’y a pas grande apparence que cette île soit ce monde nouveau que nous venons de découvrir, car elle touchait quasi l’Espagne, et ce serait un effet incroyable d’inondation de l’en avoir reculée, comme elle est, de plus de douze cents lieues, outre ce que les navigations des modernes ont déjà presque découvert*” (MONTAIGNE, I, 31, 2002a, p. 157, grifo nosso).

<sup>17</sup> “*Entre les livres simplement plaisants, je trouve, des modernes, le Décaméron de Boccace, Rabelais, et les Baisers de Jean Second, s’il les faut loger sous ce titre, dignes qu’on s’y amuse*” (MONTAIGNE, II, 10, 2002a, p. 302, grifo nosso).

<sup>18</sup> “*Ces vers se prêchent en l’école ancienne, école à laquelle je me tiens bien plus qu’à la moderne (ses vertus me semblent plus grandes, ses vices moindres)* (MONTAIGNE, III, 5, 2002a, p. 616, grifo nosso); *Si elles ont voulu essayer la liberté de mon jugement, je ne me suis pas feint à leur donner des avis paternels et mordants, ni à les pincer où il leur cuisait. Si je leur ai laissé à se plaindre de moi, c’est plutôt d’y avoir trouvé un amour, au prix de l’usage moderne, sottement consciencieux*” (MONTAIGNE, III, 5 2002a, p. 645, grifo nosso).

<sup>19</sup> “*Mes connaissances, et au-dessus et au-dessous de moi, savent s’ils en ont jamais vu de moins chargeant sur autrui. Si je le puis au-delà de tout exemple moderne, ce n’est pas une grande merveille, tant de pièces de mes moeurs y contribuant*” (MONTAIGNE, III, 9, 2002a, p. 700, grifo nosso).

<sup>20</sup> “*Pour accommoder les exemples que la divine parole nous offre de telles choses, très certains et irréfragables exemples, et les attacher à nos événements modernes, puisque nous n’en voyons ni les causes, ni les moyens, il y faut autre engin [habileté] que le nôtre.*” (MONTAIGNE, III, 11, 2002a, p. 741, grifo nosso).

muitos domínios, da literatura e das artes à navegação e à política. Poderia ser usada tanto para rebaixar o presente quanto para elevá-lo (SEED, 2002, p. 10).

O que vemos a partir dessa minha breve reflexão é que tanto Hegel, como Weber ou Husserl (ou quem quer que fale de “moderno” ou “modernidade”, em qualquer área do conhecimento humano) podem ter seus conceitos ligados pelo menos por um fio comum que acabamos de traçar. “Moderno”, seja a partir da compreensão de uma ideia (como o Espírito), ou relacionada ao progresso técnico e econômico de uma época (como a racionalidade ocidental na era capitalista) é uma palavra que indica a consciência da passagem de tempo, da mudança na forma de apreensão de uma época, da compreensão do que está diferente e que nos separa do passado. Nesse sentido, fica compreensível o uso que Foucault faz da palavra moderno para se referir à nossa época. A idade moderna, para ele, não é aquela que se inicia por volta do século XVI e termina por volta do XIX. Dá a esse período o epíteto de clássico. Para ele é a nossa era, contemporânea, de fato, a modernidade, assim como para Chesterton que no começo do século XX já chamava o nosso mundo de mundo moderno (1909, p. 50).

### *1.2 – Montaigne e a instituição do moderno*

Se situarmos a modernidade e o moderno como uma determinada época histórica situada no passado, então é forçoso admitir que ela já se realizou, que se esgotou, se extinguiu, como Rouanet afirma a respeito do Iluminismo (1987, p. 196). Isso porque se eu defino uma época a partir do que ela foi, desde um posto de vista analítico e retrospectivo, serei forçado a admitir que esta época da qual eu falo e que observo de uma certa distância, já passou, acabou, se encerrou. Só dessa perspectiva poderia dizer o que a modernidade é, dado o fato de que ela já **foi**. Mas, ao contrário, se admitirmos que a modernidade é uma força viva, uma certa forma de as consciências se relacionarem com a passagem do tempo, então o moderno é inextinguível. Todas as formas citadas acima do uso da palavra “moderno” se servem de alguns elementos para identificar essa consciência da passagem do tempo, sejam eles a racionalidade e a técnica, o percurso da consciência de uma ideia, a instauração de um conceito, enfim. Mas estas são apenas algumas formas de apresentar a consciência de uma experiência da passagem do tempo que distingue o passado do

presente, outras podem ser apresentadas. Nenhuma será completa, mas todas, a seu modo, podem ser adequadas. Marshall Berman diz que a modernidade é um tipo de experiência vital,

– experiência de tempo e espaço, de si mesmo e dos outros, das possibilidades e perigos da vida – que é compartilhada por homens e mulheres em todo o mundo, hoje. Ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação das coisas ao redor – mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos. [...] Porém, é uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: ela [a modernidade] nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambiguidade e angústia. Ser moderno é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx, “tudo o que é sólido desmancha no ar” (BERMAN, 2007, p. 24).

Creio ser importante nos movimentarmos no meio desse paradoxo, a saber, da modernidade como época que, se efetivada, se extingue e da modernidade como uma força viva que sempre revela a distinção entre o que experienciamos e o que foi experienciado no passado, a consciência subjetiva da passagem do tempo. Falar de uma modernidade como época consolidada significa dizer que a modernidade se tornou tradição, uma vez realizada e cristalizada. Mas, como pode ser, ao mesmo tempo, que essa tradição moderna cristalizada possa ser, também, força viva e movente? “Falar de tradição moderna seria, pois, um absurdo, porque essa tradição seria feita de rupturas” (COMPAGNON, 2014, p. 11). Nesse sentido, o moderno sempre romperia com a modernidade, já que institui uma tradição da ruptura, uma negação de si sempre que se realiza, enquanto moderno, contra a modernidade. Mas, creio, devemos aceitar a contradição da tradição. É nesse movimento dialético que tudo aquilo que é moderno se sustenta, se cria e se recria. O pensamento moderno só pode se movimentar, também, dessa forma.

A tradição moderna vai de um a outro impasse, trai a si mesma e trai a verdadeira modernidade, que se tornou o saldo dessa tradição moderna. A constatação que faço não é, entretanto, pejorativa; como dizia Pascal, “a miséria se conclui da grandeza e a grandeza da miséria” e, falando do homem, “ser grande é reconhecer que se é miserável” (COMPAGNON, 2014, p. 12).

É possível inferir disso tudo que aquilo que é moderno não se pode restringir apenas à Europa a partir do século XVI, já que todas as culturas experimentam a

consciência da passagem do tempo, ou seja, a consciência moderna que identifica que algo mudou no horizonte da história. Claro, há uma modernidade surgindo exatamente nessa região e nesse período, mas nunca de maneira autopoietica e autorreferente. Não é a partir de seus próprios elementos internos que a Europa moderna se cria enquanto autoconsciência de si. Não há modernidade (e moderno) sem a figura do Outro, como bem nos lembra a história do rei Teodorico, um germânico em terras romanas. Não apenas um Outro que se configura como consciência histórica distinta, mas um Outro vindo de outro mundo, de outra cultura, com outras categorias de pensamento, de linguagem, de organização social, em suma, uma outra (*alter*) forma de ser humano. Muitos povos, em muitas épocas, das mais variadas maneiras, experimentaram (e experimentam) o moderno. Aqui, quero falar apenas de uma dessas maneiras, maneira esta que, em nossa cultura ocidental, pressupõe a relação com o diferente, com o Outro, se quiserem, com a alteridade<sup>21</sup>.

Essa modernidade da qual quero falar, ocidental, filosófica, tanto como época, quanto como força viva, me parece, surge no século XVI, na França, época de um dos muitos renascimentos da cultura da antiguidade clássica, com a revolução que Michel de Montaigne opera no pensamento filosófico. Creio que essa modernidade ainda está em voga, apesar de muita gente já ter decretado a sua morte (a chamada pós-modernidade). Montaigne é o autor de apenas uma obra, grandiosa obra, tanto em extensão quanto em profundidade, intitulada *Ensaaios*, cujo objeto é, segundo o próprio filósofo, ele mesmo. Nos *Ensaaios*, Montaigne “traz para o centro da cena o *eu*: ‘é a mim que eu pinto’, afirma ele na apresentação de sua obra, constituindo assim um dos momentos essenciais para a emergência da subjetividade moderna” (BIRCHAL, 2007, p. 229). É, portanto, da vida interna do sujeito que Montaigne busca falar, a partir da descoberta dessa nova realidade que se apresentava para a sua época e para ele próprio, a realidade interna da subjetividade humana. Como eu havia falado antes, posso resumir nossa modernidade na expressão: modernidade = subjetividade. E não seria a subjetividade (ou as subjetividades) ainda um dos conceitos fundamentais de toda filosofia contemporânea? Não seriam os problemas da identidade, da intersubjetividade, da consciência de si, que permeiam nossas reflexões filosóficas atualmente, desde a mais dura filosofia analítica, passando pela fenomenologia e a hermenêutica, pelo estruturalismo e pós-estruturalismo, pela filosofia da mente, pelas

---

<sup>21</sup> No capítulo 4 vou explorar melhor essa noção de uma modernidade surgida a partir de uma alteridade, em especial, no pensamento de Montaigne.

reflexões descoloniais, pelas filosofias feministas que interseccionam gênero, raça e classe?

É com a investigação desse âmbito novo da experiência da vida que se inaugura uma época nova no pensamento e na ação humanas. Não apenas aquele âmbito espiritual da interioridade sobre a qual já nos falavam os gregos e os medievais, mas o da autoconsciência de si do sujeito, desse “eu” que, a partir de si mesmo, busca descrever e desvendar quase que fenomenologicamente aquilo que é – ponto de partida do conhecimento e da ação. É com essa experiência da subjetividade nascente que podemos identificar a mudança na consciência da própria época nascente: há algo de novo aparecendo que a tradição consolidada ainda não pode captar.

Jacob Burckhardt (2009, p. 145) já havia identificado que as características do chamado Renascimento italiano no século XIV eram o individualismo e a modernidade. Durante a Idade Média:

O homem reconhecia-se a si próprio apenas como raça, povo, partido, corporação, família ou sob qualquer outra das demais formas do coletivo. Na Itália, pela primeira vez, tal véu dispersa-se ao vento; desperta ali uma contemplação e um tratamento *objetivo* do Estado e de todas as coisas deste mundo. Paralelamente a isso, no entanto, ergue-se também, na plenitude de seus poderes, o *subjetivo*: o homem torna-se um *indivíduo* espiritual e se reconhece como tal.

Antes do chamado Renascimento italiano, as formas práticas da vida humana, mundana, eram dominadas por uma série de solenidades, encaixadas em uma visão político-eclesiástica que submetia cada aspecto da vida a uma ordem, a uma hierarquia. Não havia a noção de personalidade como uma antessala de nossa consciência em que poderíamos abrigar nossa intimidade subjetiva, nosso eu<sup>22</sup>. Todas as relações humanas eram públicas, cercadas por ritos, sacramentos e sentidos transcendentais. “Os grandes fatos da vida – o

---

<sup>22</sup> As relações entre personalidade, subjetividade, interioridade e consciência começam a ser pensadas de maneira radical a partir das reflexões de Montaigne. Montaigne está construindo os conceitos que irão ser distinguidos ao longo do percurso da filosofia posterior a ele. Contudo, nos *Ensaio*s estes conceitos ainda não estão pensados de maneira delimitada e é muito difícil traçar uma linha que os separem. É possível, no entanto, afirmar que a interioridade, a consciência, a personalidade fazem parte daquilo que compreenderemos por subjetividade.

nascimento, o matrimônio, a morte – eram envoltos, por obra dos sacramentos, no esplendor do mistério divino. Mas também os menores – uma viagem, uma tarefa, uma visita – eram acompanhados de mil bênçãos, cerimônias, ditos e convenções.” (HUIZINGA, 2010, p. 11). Não há espaço para a dimensão íntima, individual, da subjetividade, portanto. Cada elemento da vida era mostrado abertamente, tanto em seu esplendor como em sua crueldade. Tudo era simbolicamente reconhecido: os cargos, as ordens, os ofícios, por seus trajes; Os julgamentos, os negócios, os nascimentos, os casamentos, os enterros pelas suas procissões e anúncios públicos; o amante pela insígnia de sua amada; os membros de uma irmandade por seus emblemas; os vassallos pelas cores e brasões de seu senhor. No mundo fechado por muros dos habitantes das cidades europeias imperava a sombra das grandes catedrais, não o espaço doméstico da intimidade. Tudo era mostrado, tudo era público, do nascimento à morte.

O homem medieval pensa no cotidiano usando os mesmos moldes de sua teologia. O fundamento [...] é a arquitetura do idealismo que a escolástica chamava de realismo: a necessidade de isolar cada noção e dar-lhe uma forma de entidade, para então organizá-las em vínculos hierárquicos, e com elas sempre voltar a erigir templos e catedrais, como uma criança que brinca com seus blocos de montar.

Tudo o que conquistou um lugar fixo na vida, que se transforma numa das formas da vida, passa a valer como se tivesse sido ordenado por Deus, desde os usos e costumes mais comuns até as coisas mais elevadas no plano universal (HUIZINGA, 2010, p. 375).

Essas imagens são, apesar de muito gerais, interessantes para que possamos ver como esse reino da consciência interna de si vai sendo construído paulatinamente ao longo da história da moderna Europa. Claro que os contrastes entre as épocas não são tão radicais como dizem Huizinga ou Buckhardt. Entre o outono de uma época e a primavera de outra, a vegetação não é trocada, senão renovada. Algo sempre permanece ao renascer. Há muitos renascimentos e, assim como as modernidades, eles se dizem de muitas formas. Como afirma Burke, o Renascimento é um mito, seja no sentido de uma narração fictícia, falsa, que pretende remontar algo ao passado, seja no sentido de uma narrativa literária que pretende mostrar feitos extraordinários simbolicamente ricos para explicar uma “mudança cultural em termos de despertar e renascer.” (BURKE, 2008, p. 10-11). Podemos nos lembrar de outros renascimentos ao longo da história do ocidente, ou seja, períodos de evocação do passado para a realização de avanços e mudanças no presente. No mundo

ocidental podemos indicar a renascença carolíngia do século VIII ao IX, outra no século XII, mais uma no século XIII etc.

Mas, as renascenças foram apenas europeias e ocidentais? Jack Goody nos mostra que a resposta a essa pergunta é negativa. A partir de centenas de estudos históricos, sociológicos e antropológicos podemos identificar renascimentos, em diversas culturas, muito mais antigos do que a história registrada acessada pela maioria de nós, passando pela África, Ásia e América. Dos egípcios aos mesopotâmios, dos maias aos astecas, dos árabes aos persas, dos mogols aos chineses, há uma infinidade de épocas que se serviram do reavivamento cultural de períodos mais antigos para o florescimento de suas próprias modernidades, da evocação do passado para a revitalização do presente, claro, sempre com traços próprios, como as construções de Teodorico.

Usar o termo “Renascimento” ou “renascença” no Ocidente implica conceber a história europeia como um processo cultural mais ou menos contínuo desde os tempos antigos, antecedido de um período de eclipse, uma espécie de depressão histórica, durante o qual a cultura perdeu seu rumo natural, mas do qual se recuperou após uma transição (para o “capitalismo”), fluindo mais uma vez por onde se esperava, com mais sabedoria e vigor renovado. As consequências dessa visão – e não saberíamos enfatizar o suficiente como essa interpretação poderosa está entranhada no próprio uso do “Renascimento” capitalizado – são várias. Em primeiro lugar, ela assegura o monopólio europeu sobre as realizações da Antiguidade. Vimos anteriormente que, embora a Europa necessitasse reviver o conhecimento antigo (porque desapareceu em grande parte ou permaneceu oculto durante a Idade Média), este sobreviveu em traduções árabes fora do continente. Mas a Europa reivindicava a herança da Antiguidade grega e romana, que, por essa maneira de ver, ela havia emprestado ao outros, digamos, para mantê-la segura durante a Idade Média. Às vezes essa crença é abraçada sem rodeios, ou apenas permanece implícita na terminologia que usamos, mas, de todo modo, desconsidera o fato de que, no que se refere à Antiguidade grega, o norte da Europa como o conhecemos hoje mal existia – seu mundo era sobretudo mediterrâneo e estendia-se até o Oriente Médio e a Pérsia. Mas, além de herdeira de seus triunfos e candidata a sua revitalização, a historiografia europeia criou o mundo antigo como seu ancestral único e dominante (GOODY, 2011, p. 286).

O movimento cultural, intelectual, estético, social e político chamado Renascimento, aqui no mundo ocidental, costuma ser considerado em seus inícios desde o século XIII (o *trecento*) na Itália, se estendendo até meados do século XVII. O movimento de reavivamento do passado (greco-romano) para o avanço do presente, portanto, possui uma dimensão não apenas intelectual, mas também política e econômica. Não é possível

analisar esse renascimento, inicialmente italiano, mas que se propaga por toda a Europa, sem levar em consideração a mudança no imaginário europeu exercida pelo desenvolvimento tecnológico e científico, pelas transformações econômicas e pelas mudanças sociais e políticas que modificam todo o cenário europeu da chamada Idade Média.

O esforço no sentido de favorecer a ideia de natureza, considerado “renascentista”, mediante um objetivismo otimista que propõe o princípio da harmonia e a noção de liberdade – aceitando a pluralidade, a relatividade e certas tentativas sincréticas que nos parecem às vezes bastante temerárias – constitui a dimensão intelectual de uma evolução que se exprime economicamente pela expansão, a conquista de novas riquezas e uma aceleração dos mecanismos de troca fundamentada na operação do capital em função do lucro. São movimentos que se propagam na Europa por ondas concêntricas, a partir da Itália e em função das infra-estruturas econômicas que colocam esta ou aquela região em posição privilegiada (DUBOIS, 1995, p.10).

Se, durante o século XVI, o ciclo renascentista já havia se encerrado na Itália, estando ela imersa no maneirismo, movimento artístico-cultural caracterizado por valores subjetivos, pessimistas, formalistas que favoreciam o reino da interioridade humana, em outros lugares da Europa, como Portugal ou Espanha, esse renascimento manifestado mais tardiamente foi sendo, imediatamente, cerceado pela Contrarreforma católica. Mas, a França do século XVI é um ponto de encontro desses valores múltiplos, antitéticos e contraditórios, de todas essas tendências, das mais progressistas às mais reacionárias, das mais otimistas às mais pessimistas.

Se é verdade que na França do século XVI a mentalidade renascentista se manifesta de forma dramática, mais do que no século XV, encontram-se também algumas projeções do espírito medieval – prolongamento tardio do “outono da Idade Média” descrito por J. Huizinga em Flandres e na Borgonha (DUBOIS, 1995, p.11).

A filosofia de Montaigne é filha de suas circunstâncias (como, aliás, toda filosofia) e, como tal, reflete todas as tendências desenvolvidas durante os séculos e que se encontram em sua época e, também, em seu pensamento. Das mudanças na forma de compreender a vastidão do universo, do desenvolvimento da tecnologia e da ciência, da

expansão marítima e da colonização de outros mundos e outros povos, de novas formas de produção e circulação das riquezas, das novas formas de pensar a condição do humano, do maneirismo à Contrarreforma, tudo isso é encontrado nos escritos de Montaigne. Sua filosofia é atual, moderna, por exatamente conter traços de um mundo passado que se mantém em seu próprio tempo, mas também pelas inovações provocadas pela percepção da passagem do tempo. Montaigne não é extemporâneo, nenhum moderno poder ser. Ele pertence à sua própria época. Os elementos do passado se encontram (e veremos isso) mesclados e renovados com as novidades que institui em seu próprio presente; “alguns dos temas sobre os quais escolheu escrever eram lugares-comuns da época; o que o distingue de seus contemporâneos é o que fez com esses temas. Se não foi um típico, foi um verdadeiro homem do século XVI.” (BURKE, 2006, p.10). Há, então, no pensamento de Montaigne, permanências e rupturas, há o antigo e o moderno, há a evidente percepção da passagem do tempo que distingue o antigo do atual, mesmo que do antigo permaneça ainda muita coisa.

Os *Ensaio*s de Montaigne, assim como a sua própria época, são uma confluência de circunstâncias e condições dadas, vindas de diversos lugares, muitas vezes antitéticas e contraditórias que, ao serem desenvolvidas pelo pensamento, produzem o novo, muito próximo, sim, do que era o antigo e, ao mesmo tempo, revolucionário. É um mundo novo que se abre com os *Ensaio*s, pois há mundos novos sendo, não apenas descobertos, mas inventados e construídos. Um desses mundos é, inexoravelmente, o da subjetividade humana. Esse mundo novo da subjetividade é o que Montaigne buscava refletir, compreender e construir em seus escritos.

No mesmo espírito de sua época (Montaigne nasce em 1533 e morre em 1592), época das grandes navegações e descobrimentos, Montaigne empreende uma aventura também nunca antes tentada, mas, ao invés de descobrir mundos externos a nós, como os navegantes portugueses e espanhóis, o filósofo francês descobre o novo mundo da interioridade humana. Os relatos dos navegantes foram inspirações para Montaigne que contribuíram muito para sua viagem e sua aventura nesse novo mundo interno explorado, talvez, pela primeira vez na história do Ocidente. Las Casas, Thevet, Benzoni, Lery e Gomara, são alguns dos viajantes que ofereceram matéria para as reflexões do filósofo e “isso nos consta, por uma parte, porque figuram no catálogo de sua biblioteca, e logo, porque detectamos seu eco nas páginas que dedicou ao Mundo Novo.” (HEER, 1993, p. 73).

No espírito de novas descobertas, Montaigne, então, empreende uma reflexão sobre o reino da interioridade humana tentando buscar, nessa atividade, aquilo que poderia caracterizar-se como um “eu”. Imbuído dessa atitude filosófica, Montaigne traz para a vida mundana, cotidiana, ordinária, o pensamento filosófico e o transforma. Escolhe escrever em francês, a língua vulgar, utiliza palavras que são ouvidas nas ruas, nas tavernas, nos mercados, fala sobre o corpo e a sexualidade, sobre nossas alegrias e aflições, sobre o mundo humano e sua finita condição. “A linguagem dos ‘*Ensaaios*’ reflete perfeitamente o projeto filosófico de Montaigne, a reordenação da filosofia para o mais baixo ao invés do mais alto, para o ordinário ao invés do extraordinário.” (HARTLE, 2011, p. 47). Essa nova atitude lhe permite inserir um novo elemento da filosofia, que marcaria para sempre o desenvolvimento posterior da filosofia moderna, esse elemento é o que chamamos de juízo (ou julgamento)<sup>23</sup>.

[A] Assim como no trajar-se é pobreza de espírito querer distinguir-se por alguma característica particular e inusitada, da mesma forma na linguagem a busca de expressões novas e de palavras pouco conhecidas provém de uma ambição pueril e pedantesca. Possa eu servir-me apenas das que servem aos mercados de Paris. O gramático Aristófanes nada entendia sobre isso quando criticou em Epicuro a simplicidade das palavras e o fim de sua arte oratória, que era tão somente clareza de linguagem. Toda uma multidão adota incontinenti a imitação do falar, por sua facilidade; a imitação do julgar, do imaginar não é assim tão fácil” (MONTAIGNE, I, 26, 2002, pp. 257-258)

Ao ajuizar sobre o mundo, as pessoas e suas circunstâncias, Montaigne começa a perceber que os seres humanos não se conhecem, não têm consciência do que fazem, nem porque fazem determinadas coisas e não outras. Empreende, portanto, uma investigação sobre os motivos que nos fazem agir, produzindo uma distinção entre as ações e os acontecimentos. “Sou eu realmente o responsável pelas minhas próprias ações? Mantenho o controle do que faço? Atuo por mim mesmo ou é a minha ação a que exige que adeque a ela meus passos? Esta série de questões são o centro da reflexão de Montaigne sobre a ação.” (REYES, 2007, p. 48).

---

<sup>23</sup> No próximo capítulo abordarei com mais ênfase o que Montaigne compreende por juízo. Está no uso desse conceito, creio, a grande revolução de sua filosofia e a inauguração dessa modernidade que, de alguma forma, se desenvolveu (e se desenvolve) até nossos dias.

Acontecimentos ocorrem no mundo sem que ninguém tenha que os realizar. Segundo Montaigne, eles ocorrem sem que haja uma causa pessoal por trás, podendo ser a fortuna, causas naturais, divina providência etc. Não há um sujeito que cause um acontecimento, eles simplesmente ocorrem. A ação, ao contrário, exige que haja alguém como causa, aquilo que chamamos de agente. Na ação há alguém que eu possa responsabilizar e que possa responder por seus resultados. O que Montaigne faz é colocar em dúvida essa distinção. “Nunca está realmente claro quando somos nós que fazemos as coisas e quando são elas que ocorrem por si mesmas, seguindo suas próprias regras, convertendo-nos em títeres que dançam ao som da fortuna” (REYES, 2007, p. 48). O reconhecimento do agente, portanto, torna-se problemático.

Montaigne reconhece na figura dos homens ocupados (ou atarefados, questão levantada pelo estoicismo<sup>24</sup>), uma oportunidade de refletir sobre a perda de si mesmo quando entramos em comércio com o mundo. Esse comércio implica, necessariamente, uma perda do “eu”.

[B] Os homens entregam-se para a locação. Suas faculdades não são para eles, são para aqueles a quem se sujeitam; seus locatários é que estão dentro deles, não eles. Essa disposição comum não me agrada: é preciso poupar a liberdade de nossa alma e só hipotecá-la nas ocasiões justas – as quais são em número muito pequeno, se julgarmos sadiamente. [...] [C] Procuram trabalho só para ter trabalho. Não é tanto porque queiram ir, é porque não conseguem reter-se – não mais nem menos do que uma pedra desabalada na queda e que não se detém até chegar ao solo. Para certo tipo de pessoas a ocupação é prova de competência e dignidade<sup>25</sup> (MONTAIGNE, III, 10, 2001, p. 329-30).

Os homens se alugam, diz Montaigne, ao se referir à vida ativa das ações impostas de fora cujos critérios e valores são alheios ao agente. O suposto agente acaba perdendo o controle da ação quando elege como opção vital a dedicação absoluta com o

---

<sup>24</sup> Sêneca, na obra *Da brevidade da vida* já aponta uma crítica aos homens atarefados no mesmo molde que Montaigne empregará, mas com conclusões diferentes. Cf. SÊNECA, *Da brevidade da vida*, 34.

<sup>25</sup> A edição que usarei, majoritariamente, dos *Ensaio*s é aquela publicada pela Martins Fontes, edição conforme o texto do exemplar de Bordeaux, edição crítica estabelecida por Pierre Villey e V. –L. Saulnier. Em algumas ocasiões me referirei ao texto original em Francês, mas apenas para indicar algum detalhe que escape à tradução ou que seja mais prudente indicar na língua original. As letras [A], [B] e [C] nas citações se referem aos textos contidos nas edições de 1580, 1588 e 1595, respectivamente.

cuidado do mundo em detrimento do cuidado de si. Essa é a marca dos homens ocupados ou atarefados.

Há quatro figuras que Montaigne constrói e descreve para criticar, a saber, a figura do negociante, do político, do erudito e do guerreiro. Em todos esses casos há a perda do próprio em benefício do que é alheio, como se as pessoas só fossem algo quando no exercício de suas atividades voltadas para o exterior. O homem atarefado é visto como uma pedra rolando, perdido de si, incapaz de controlar sua rota. As quatro figuras têm, segundo Montaigne, como motor de suas ações uma exigência externa: O negociante consagra sua vida à riqueza e ao acúmulo de bens (MONTAIGNE, I, 14, 2002, p. 95) e as considera como fins em si mesmas. O político consagra seu tempo e sua vida à gestão da exterioridade, sustentando a ideia de que age visando o bem comum, esse famoso dito com qual se encobre a ambição e a avareza e, apesar de aparentar ser uma atitude mais justificável a do político, ainda segue havendo expropriação do “eu”, pois se doa para as tarefas externas, alugando-se para o mundo, real motor de suas ações. O guerreiro também atua fora de si, agindo de acordo com as ordens de outros. Suas ações têm como motor algo externo, como os valores de outros, os interesses de outros, as ambições de outros. O guerreiro luta e oferece sua vida para defender interesses que não são seus.

O resultado dessa entrega é, assim como a do político ou do negociante, a ausência de si. O guerreiro está na luta não por ele mesmo, mas pelo outro, não por uma motivação interna, mas externa. Luta pela glória, pela riqueza, pelos valores de um outro que não é ele. O erudito também cai nessa armadilha, afinal, dedica-se a uma aquisição que lhe é alheia, a saber, a do conhecimento. Ele está escravizado a dogmas e ideias já herdadas, como aditivo exterior. Ele não é mais livre da presunção e da vaidade que o restante dos homens ocupados. Busca a reputação e a glória, reconhecimentos exteriores. Sua ação tem como motor essa exigência da exterioridade.

[A] Essa ocupação dos livros é tão exaustiva quanto qualquer outra, e igualmente inimiga da saúde, que deve ser considerada primordialmente. E não devemos nos deixar embalar pelo prazer que obtemos dela: é esse mesmo prazer que põe a perder o poupador, o avarento, o voluptuoso e o ambicioso. (MONTAIGNE, I, 39, 2002, p. 366).

Em todos esses casos a finalidade não reside no próprio sujeito, o agente confundiu outra coisa consigo mesmo. “Viver nos negócios públicos é *viver segundo o outro*. Montaigne inclina-se evidentemente a viver segundo si mesmo...” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 229). É a partir dessa reflexão que nos aparece uma palavra que remonta a algum tipo de doença, a uma epidemia: parasita. Essa expropriação de nós em relação ao comércio com o mundo é parasitária. Dirigimos, dirá Montaigne, nossa ação segundo regras da exterioridade, como as leis do mercado, a necessidade política, a arte da guerra, os mecanismos de fama e renome. “Esse erro de origem faz de qualquer conquista uma vitória pírrica, dirigida a acrescentar um objeto alheio, estranho, um parasita que progressivamente vai alienando a pessoa.” (REYES, 2007, p. 56-7). O “eu” deve estar ausente. Não são, portanto, a razão e a consciência que guiam os atos dos humanos. Esses atos passam a realizar-se sozinhos, como mecanismos impessoais, deixando à sorte seus resultados. As ações convertem-se em acontecimentos, pois. O homem, passivo, sofre essas ações. Sofre, não as realiza. Talvez o isolamento possa dar conta de tal problema.

A ação perfeita, no limite, consistirá em se refletir inteiramente, em não ser senão a re-asserção de uma identidade perseverante: voltada sobre si mesma, a ação não sai dos limites do *aqui* e do *agora*, ela os preenche, os consolida, os habita e os possui ao se possuir, ao “retesar-se”. Agora, aqui: esse instante e esse lugar serão doravante *contidos* e preservados, na decisão de ser si mesmo e de não pertencer senão a si. O tempo e o espaço, em vez de ser sofridos como potências destruidoras, vão ser produzidos do interior pela decisão voluntária que afirma o *aqui* e o *agora* de seu decreto. Assim, a consciência pode esperar não ser jamais distraída da presença de si (STAROBINSKI, 1992 p. 21).

Diz Jean Starobinski que Montaigne, ao se isolar e começar a compor seus *Ensaio*s opera um “nascimento voluntário” (1992, p. 16). Nos mostra, portanto, que não é preciso morrer para nascer de novo (pelo menos não morrer fisicamente). A fuga e o isolamento permitem colocar de manifesto as barreiras fracas que traçam os contornos de nossa própria identidade, a nossa integridade moral e pessoal<sup>26</sup>. Já que temos uma alma que é capaz de voltar-se sobre si mesma (MONTAIGNE, I, 39, 2002, p. 358), é possível que ela nos faça companhia no ato da reflexão. O isolamento não deve ser espaço de solidão, mas de solitude. O isolamento, o retiro que nos propõe Montaigne, não visa à contemplação de

---

<sup>26</sup> A noção de personalidade começa a surgir na época de Montaigne. Cf. HELLER, *O homem do renascimento*, Lisboa: Presença, 1982.

um mundo transcendente, não visa um lugar fora do mundo, no sentido de uma transcendência metafísica do além-mundo. Se Montaigne opera algum tipo de transcendência, precisamos entender o que significa de fato esse conceito no uso que é feito aqui. Precisamos do retiro, do isolamento, precisamos nos retirar do mundo – e a isso estou chamando transcendência<sup>27</sup> – contudo, esse lugar fora do mundo<sup>28</sup> encontra-se no mundo. A transcendência de Montaigne é, ao mesmo tempo, uma imanência. O fora do mundo significa dentro de si, mas o sujeito vive no mundo e do mundo. Essa é sua física, essa é sua metafísica, como ele mesmo diz: “[B] Estudo a mim mais do que a outro assunto. Essa é minha metafísica, essa é minha física” (MONTAIGNE, III, 13, 2001, p. 434). Robert Misrahi escreve que “[...] o pensamento de Montaigne implica audácias e inovações que o situam bem como um humanismo aberto do final do século XVI, preparando uma concepção de homem inteiramente livre da transcendência e dos problemas teológicos” (1996, p. 22). As preocupações de Montaigne não são metafísicas, nem epistemológicas, mas morais. Ele não produz com seu pensamento um sistema que pretende compreender os fundamentos últimos e substanciais do mundo, da alma ou de Deus. Montaigne busca uma sabedoria (aquilo que Descartes também busca junto com sua ciência) fundada na noção de um indivíduo concreto. Quando uso o conceito de transcendência imanente, me aproximo exatamente daquilo que Misrahi chama de “uma doutrina da *imanência existencial*” (1996, p. 22). Essa “metafísica” subvertida de Montaigne, diferente da tradicional, não busca acessar um além-mundo transcendente, estático e essencial, mas o mundo interno da própria consciência de si. E, se ele também é movimento, sua metafísica é, também, uma física.

Montaigne identifica na conturbação de sua época, que vive revoluções no pensamento científico com Copérnico, no pensamento religioso com Lutero (que culminou em uma guerra civil entre católicos e protestantes), na vida política pós organização feudal e início da composição dos grandes Estados nacionais, o perigo da perda do mundo e de nós próprios. A partir de um tema muito recorrente ao século XVI, a saber, do caráter mascarado e dissimulado do mundo humano, da relação problemática entre o ser e o parecer, denuncia o teatro e, portanto, a falsidade das relações entre as pessoas.

---

<sup>27</sup> Aqui sem nenhum sentido metafísico tradicional. Transcendência, aqui, está no sentido de avançar, ir além, superar, dentro do mundo, o mundo. Superação da própria forma tradicional de se pensar filosoficamente.

<sup>28</sup> Leia-se: fora do mundo dos homens atarefados, nunca fora do mundo humano.

As lutas dos príncipes pelo aumento de poder (tendo, no horizonte, a criação dos grandes Estados europeus); as querelas religiosas, que põem em discussão o próprio princípio da autoridade (tendo, no horizonte, a elevação do “foro íntimo” à condição de autoridade suprema); a violência difundida por toda a parte, o perigo corrido a todo o instante: aí estão umas tantas incitações insistentes ao fingimento e à dissimulação, que fazem destes, a uma só vez, princípios de conduta geralmente observados e temas literários tratados em toda a oportunidade. (...) O mundo que Montaigne acusa é um labirinto no qual os simulacros têm, por assim dizer, curso legal (STAROBINSKI, 1998, p. 12).

Contudo, ao denunciar o mundo submetido à simulação mascarada, Montaigne também precisa simular, mas sua máscara deve ser honesta, para preservar aquilo que ele é sem ser consumido por aquilo que ele precisa mostrar ser. Para preservar aquilo que é, primeiro, é preciso saber aquilo que se é.

[B] De resto, ordenei a mim mesmo ousar dizer tudo o que ousar fazer, e desagradar-me até mesmo dos pensamentos impúblicáveis. A pior de minhas ações e inclinações não me parece tão feia quanto considero feio e covarde não ousar confessá-la. [...] Queira Deus que este meu excesso de licença atraia nossos homens até a liberdade, por sobre essas virtudes covardes e de aparência, nascidas de nossas imperfeições; que à custa de minha imoderação eu os atraia até o ponto da razão! É preciso ver o próprio vício e analisá-lo para relatá-lo. Os que o escondem de outrem costumam escondê-lo de si mesmos (MONTAIGNE, III, 5, 2001, p. 90).

Montaigne enaltece a sinceridade, principalmente aquela de nós com nós mesmos (condição para ser sincero com os outros). Ele “não hesita: a exigência de veracidade permanece um dos critérios estáveis de seu julgamento, de sua crítica aos costumes, de sua conduta pessoal” (STAROBINSKI, 1998, p. 14). Ao denunciar a vileza do artifício, das máscaras e da simulação universal, Montaigne (diferente de Rousseau), ao invés de rejeitar o mundo humano teatral, busca reabilitá-lo, mesmo que seja em sua ridícula comédia. Entre a impossibilidade de acessar o Ser e a denúncia do parecer, abraça este último e não se rende à melancólica constatação de que somos apenas “bufões de uma farsa”. Tal como Demócrito, a quem tem em alta conta, prefere olhar para o ridículo da condição humana e,

zombeteiramente, dela rir<sup>29</sup>, “[A] não porque seja mais agradável rir do que chorar, mas porque é mais desdenhoso, e porque nos condena mais que o outro; e parece-me que segundo nosso merecimento nunca podemos ser suficientemente condenados (...); as coisas de que zombamos, consideramo-las sem valor” (MONTAIGNE, I, 50, 2002, p. 451). Muito diferente do otimismo humanista de uma geração anterior, Montaigne não acredita nem na centralidade da humanidade no processo de criação do mundo por Deus, nem em um valor superior que os seres humanos teriam em relação aos outros animais, muito pelo contrário. É preciso que saibamos qual é a nossa posição no cosmos e sermos sinceros em relação a ela. Diógenes, o cínico, também é uma fonte de referência para Montaigne, já que ele

[A] se divertia consigo mesmo, rolando o seu tonel e zombando do grande Alexandre, considerando-nos moscas ou bexigas cheias de vento, era um juiz mais severo e contundente, e conseqüentemente mais justo, a meu ver, do que Timon, aquele que foi cognominado “odiador dos homens” (MONTAIGNE, I, 50, 2002, p. 451).

Montaigne não odeia a humanidade, já que o ódio, como uma paixão voraz, só toma aquele que valoriza sobremaneira seu objeto, pois “[A] tomamos a peito aquilo que odiamos” (MONTAIGNE, I, 50, 2002, p. 451). Ele não quer o mal da humanidade, nem sua ruína, já que a considera digna de risos. “[C] Nossa condição própria e particular é tão ridícula quanto risível” (MONTAIGNE, I, 50, 2002, p. 452). Ao enxergar a crise de sua época, em todas as instâncias da vida, e a corrupção das virtudes e dos valores que eram caros aos grandes sábios que serviam de exemplo às eras de ouro da sabedoria humana, observa o teatro ridículo das aparências humanas de perto e, sendo ele também ator dessa grande farsa, precisa se afastar.

Quando tudo parece desabar, não é chegado o tempo de fazer justiça à insatisfação, de questionar com mais insistência, de armar-se de uma exigência mais alta, de afastar-se de todas as vaidades (e do próprio discurso da sabedoria sobre a vaidade), de mobilizar todos os recursos defensivos da reflexão e da

---

<sup>29</sup> Diferentemente de Heráclito que vagava pelo mundo com um semblante triste por constatar a vanidade da condição humana e, por ela, sentir piedade e compaixão. Na história da filosofia, Demócrito foi chamado de filósofo sorridente enquanto Heráclito foi chamado de filósofo chorão.

ironia? O desejo de independência se torna a energia predominante, sem que por isso se interrompam a escuta do passado e a leitura dos textos exemplares (STAROBINSKI, 1998, p. 15).

Para poder reabilitar o mundo, mesmo que em sua aparência, precisará compreender sua condição nesse mundo e tomar posse de si. É preciso aprender a amar o mundo e nossa ridícula condição. A exigência de sinceridade que ele coloca para si precisa de um espaço propício para aflorar, longe do comércio do mundo que o decepcionou continuamente e para o qual ele pretende voltar. “Toda acusação da falsidade do mundo supõe a crença em um valor oposto: uma verdade que se situaria alhures (neste mundo ou fora desse mundo) e que nos autorizaria a intervir em seu nome e a fazer-nos acusadores da mentira” (STAROBINSKI, 1998, p. 15). Ao acusar as mentiras do mundo e se opor a ele apenas por negação, já que a fisionomia da verdade lhe é desconhecida, Montaigne precisa, ao se armar com o seu ato de recusa, vislumbrar mesmo que seja apenas uma parte, a verdade que busca. Como ator, Montaigne pretende sair de cena para observar os humanos de uma distância segura, já que a personagem nunca pode ver todo o cenário contextual onde está inserida no momento dramático. Só ao espectador é dado o lugar que, em posse de todas as situações, de todos os núcleos dramáticos, pode saber exatamente o que está acontecendo em cena, recorte particular de uma narrativa muito maior. Esse lugar, nas palavras de Starobinski, o “espaço votivo”, é a torre de seu castelo. “Exilar-se de um mundo de onde a verdade foi banida não é verdadeiramente exilar-se. (E Montaigne se espantará de que Sócrates, para escapar às ‘leis de uma época tão corrupta’ dos atenienses, não tenha preferido uma ‘condenação ao exílio’)” (STAROBINSKI, 1998, p. 16). Em 24 de julho de 1570, Montaigne vende<sup>30</sup> o seu cargo de magistrado, dando o primeiro passo para o seu exílio do mundo. Em 28 de Julho (data de seu aniversário) de 1571, aos 38 anos de idade, Montaigne manda pintar nas paredes da torre de seu castelo o seguinte texto:

An. Chr[isti 1571] aet. 38, pridie cal. mart., die suo natali, Mich. Montanus, servitii aulici et munerum publicorum jamdudum pertaesus, dum se integer in doctarum virginum recessit sinus, ubi quietus et omnium securus [quan]tillum in tandem superabit decursi multa jam plus parte spatii; si modo fata duint exigat istas sedes et dulces latebras, avitasque, liberati suae, tranquillitatieque, et otio consecravit.

---

<sup>30</sup> Na época de Montaigne era comum que magistrados vendessem, caso quisessem, seus cargos públicos.

No ano de Cristo de 1571, com a idade de trinta e oito anos, na véspera das calendas de março, aniversário de seu nascimento, Michel de Montaigne, já há muito tempo desgostoso da escravidão da corte do Parlamento e dos cargos públicos, sentindo-se ainda bem-disposto, veio isolar-se para repousar no seio das douradas Virgens, em calma e em segurança; aqui ele atravessará os dias que lhe restam para viver. Esperando que o destino lhe permita aperfeiçoar esta habitação, estes doces refúgios paternos, ele os dedicou à sua liberdade, à sua tranquilidade e a seu lazer.

Montaigne marca a data de seu segundo nascimento, agora voluntário, em um processo maiêutico<sup>31</sup> que lembra o de Sócrates. Montaigne dá à luz a si próprio e coloca em gestação a própria ideia de subjetividade. A conquista de um lugar privado e pessoal e o recuo do grande palco que é o convívio humano, permite a Montaigne se distanciar reflexivamente do mundo e dos humanos e, como filósofo, nasce de novo para tentar compreendê-los em sua fenomenalidade, já que “[C] cada parcela, cada ocupação do homem revela-o e mostra-o tanto quanto qualquer outra” (MONTAIGNE, I, 50, 2002, p. 451). Ao testemunhar seu próprio nascimento enquanto filósofo e reconhecendo a si mesmo como sujeito, Montaigne percebe “os laços que sujeitam os outros; sente cair os seus. Pois o lance primeiro não é o saber; é a presença para si” (STAROBINSKI, 1998, p. 16). Montaigne, portanto, deixa o convívio do mundo para observá-lo e, com isso, presente a si mesmo, observar a si também com uma distância reflexiva. Ao conhecer a si, conhecerá o mundo que habita e do qual também faz parte.

Esse ato filosófico inaugura grande parte do que entendemos por filosofia moderna, já que esse distanciamento do Montaigne filósofo “fortuito” do Montaigne homem, marca a própria atitude filosófica que vai distanciá-lo da filosofia clássica, principalmente a de matriz aristotélica (basicamente o fundamento da filosofia Ocidental até o século XVI). Montaigne é o próprio momento entre a filosofia pré-moderna e moderna e os *Ensaio*s inauguram um grande começo daquilo que norteará toda a filosofia posterior. Montaigne como filósofo observa à distância o Montaigne homem natural, estabelecendo o ato filosófico como um esforço artificial de desprendimento observacional.

---

<sup>31</sup> Como é sabido, o termo grego *maieutiké*, cuja raiz é *maia* (parteira), significa dar à luz, fazer nascer, tal como Sócrates concebia o método que utilizava para engendrar as ideias em seus interlocutores. Sócrates se inspira em sua mãe, que trabalhava como parteira.

A marca fundamental da filosofia produzida nessa modernidade iniciada, em grande parte, por Montaigne, se origina pela rejeição dos princípios de Aristóteles. Montaigne rompe com a hierarquia de seres posta na natureza pela tradição aristotélica e subverte a metafísica tradicional, assim como a ética e a política. Dentre todas as hierarquias, a que me parece mais importante e fundamental para pensarmos a figura do filósofo para Montaigne, é aquela que coloca o filósofo como sendo a realização da *areté* humana, da excelência, do ponto mais alto no qual o ser humano pode aspirar atingir, já que ele, tradicionalmente, seria a forma mais elevada de humanidade pois participaria do divino através da atividade da contemplação. Contudo, para Montaigne<sup>32</sup>, a filosofia é compreendida como atividade humana, demasiado humana e não divina, abandonando, portanto, a contemplação como o ato filosófico.

Historicamente, Montaigne escreve no contexto da mesma crise que deu origem à dúvida cartesiana, qual seja: o colapso da ordem medieval, cuja cosmologia hierárquica, lançando suas raízes na filosofia grega, e cuja teologia cristã, remetendo-se aos desígnios de um Deus criador, garantiam ao homem o seu lugar na ordem das coisas e a compreensão de si mesmo como ser dotado de uma alma racional (BIRCHAL, 2007, p. 24).

Se Montaigne subverte toda a hierarquia tradicional dos seres, precisa, então, reordenar o próprio mundo que ele desorganiza e, dos escombros da filosofia tradicional, erigir um novo edifício. Seus *Ensaaios* são a instauração do ato moderno que inaugura a filosofia em um novo momento do tempo. Aristóteles identifica o filósofo com o ato de contemplação (que se inicia com o *thaumázein*, o famoso espanto filosófico) e faz isso porque considera o humano como sendo, essencialmente, o filósofo; e só o filósofo seria a culminação da perfeição humana que toca o divino. Na hierarquia dos seres humanos, para Aristóteles, os filósofos estão no topo. Montaigne, diferentemente, a partir dos *Ensaaios*, inaugura uma forma de filosofar que separa o humano do filósofo. Não somos essencial e deliberadamente filósofos, mas apenas fortuita e acidentalmente.

Ao separar o humano do filósofo, Montaigne humaniza o filósofo e faz com que ele recupere sua humanidade comum. O bem humano não passa mais a ser buscado em um céu imutável e eterno, a partir da contemplação, mas na experiência cotidiana da vida em

---

<sup>32</sup> Mas também para Maquiavel, Descartes e muitos outros filósofos modernos.

sociedade com outros seres humanos. Separar o humano do filósofo, significa aqui, para usar um conceito de Edmund Husserl, abandonar a atitude natural e a pressuposição de que o filósofo é o humano natural que ocupa na natureza um lugar na hierarquia dos seres. A *epoché* montaigniana é um tipo de suspensão que faz com que ele enquanto humano seja observado à distância pelo Montaigne filósofo. Ele se desprende enquanto filósofo e se observa para tentar recuperar aquilo que ele, de fato, é.

[C] Ouso não apenas falar de mim como também falar apenas de mim: extravio-me quando escrevo sobre outra coisa e fujo de meu assunto. Não me amo tão insensatamente e não estou tão preso e confundido em mim mesmo que não me possa distinguir e examinar com distanciamento – como a um vizinho, como a uma árvore. É errado tanto não vermos o quanto valemos como dizermos de nós mais do que vemos (MONTAIGNE, III, 8, 2001, pp. 234-235).

Ao abandonar a atitude natural, Montaigne instaura uma atitude filosófica que reverberará ao longo de toda a modernidade. A filosofia, para ele, não começa pelo espanto e termina na contemplação da eternidade e do divino, mas começa pelo desejo de revelar-se a si mesmo e termina na surpresa com aquilo que apareceu nessa revelação. Não é nada espantoso notar que a primeira paixão que Descartes critica, quase setenta anos depois, em sua obra *As paixões da alma*, é o *thaumázein*, a surpresa que leva ao espanto.

#### O que é o espanto

E essa surpresa tem tanto poder para levar os espíritos localizados nas cavidades do cérebro ao lugar onde está a impressão do objeto admirado que, por vezes, impele todos para lá e os deixa de tal modo ocupados em conservar essa impressão que nenhum deles passa ao cérebro, nem mesmo se desvia de alguma forma das primeiras pegadas que seguiu no cérebro: o que faz que o corpo inteiro permaneça imóvel como uma estátua e que só percebamos do objeto a primeira face que se apresentou, e por conseguinte não possamos adquirir dele um conhecimento mais particular. É isso o que se chama comumente estar espantado; e o espanto é um excesso de admiração que só pode ser mau (DESCARTES, 1973, p. 256).

Quando Montaigne vai para a torre de seu castelo e começa a registrar o produto de seus juízos, a saber, os *Ensaio*s, ele se surpreende com o resultado, mas não começa pelo espanto. O espanto é algo que surge com aquilo que ele realizou ao se ensaiar, mas não a

causa e o fundamento de seus *Ensaio*s. As filosofias modernas encaram com suspeita o tradicional *thaumázein*, já que o espanto pode nos levar à imobilidade e a imobilidade nos faz cair na superstição<sup>33</sup>.

O que aparece em Montaigne, a partir desse desejo de revelar a si mesmo é a dimensão da subjetividade. O “eu” aparece como instância primeira, o crivo inicial para os juízos que serão produzidos sobre si e sobre o mundo. O ato filosófico que institui uma nova forma do juízo na história da filosofia moderna começa com um desprendimento (aquele do filósofo em relação ao humano) que permite o exame, pelo “eu” do próprio “eu”. Essa separação e, por extensão, o abandono da atitude natural, abandona uma introspecção ingênua (aquela que apenas identifica na dimensão da interioridade uma substância genérica como a alma ou o espírito) instaurando a instância não natural das filosofias modernas.

Montaigne nos diz que a única coisa que estima em si mesmo é o que cada pessoa também estima em si mesma: “[A] Em suma, para voltar a mim, a única coisa pela qual me valorizo um pouco é algo em que o homem nunca se considerou falho: meu elogio é banal, comum e vulgar, pois quem jamais pensou ter falta de senso?” (MONTAIGNE, II, 17, 2000, p. 486). E, continua, em uma passagem que, evidentemente, inspirou Descartes ao iniciar seu *Discurso do método*<sup>34</sup>: “[A] Costuma-se dizer que a partilha mais justa que a natureza nos fez de suas graças é a do senso; pois não há ninguém que não se contente com o que ela lhe atribuiu” (MONTAIGNE, II, 17, 2000, p. 487). Essa é uma presunção, diz Montaigne, que todos nós temos, afinal, achamos que nossos juízos são sempre verdadeiros (senão não os teríamos).

Para que o filósofo, que está separado examinando o humano, tenha alguma objetividade, ele não pode ver a si mesmo como gostaria que fosse, mas como é. Como ele removeu a filosofia do “homem natural”, este aparece em suas fraquezas e limitações. Quando Montaigne filósofo se torna essa figura invisível que observa à distância a si mesmo, ele revela a fraqueza e a vaidade do “homem natural”, que não se aproxima nem de perto da essência do homem aristotélico, a saber, o filósofo. O filósofo clássico é um

---

<sup>33</sup> Não apenas Descartes, mas Espinosa e Hume também tem em pouca conta o conceito de *thaumázein*.

<sup>34</sup> “O bom senso é a coisa mais bem distribuída do mundo: pois cada um pensa estar tão bem provido dele, que mesmo aqueles mais difíceis de se satisfazerem com qualquer outra coisa não costumam desejar mais bom senso do que têm.” (DESCARTES, 2011, p. 5).

participante da natureza e pressupõe qual é o seu lugar e sua atividade no seio dela. Essa falta de autoestima de Montaigne lhe permite se separar da natureza. Já que se tornou um observador à distância e não mais um participante da hierarquia natural dos seres, o filósofo de nova figura, acidental e fortuito, assume a perspectiva humana para ajuizar sobre o que aparece a ele enquanto observador.

[A] Quem o persuadiu de que essa dança admirável da abóbada celeste, a luz eterna dessas tochas que giram tão altaneiramente sobre sua cabeça, os movimentos espantosos do mar infinito estejam estabelecidos e persistam durante tantos séculos para sua comodidade e para servi-lo? Será possível imaginar algo tão ridículo quanto essa miserável e insignificante criatura que nem sequer é senhora de si, exposta às agressões de todas as coisas, dizer-se senhora e imperatriz do universo, do qual não está em seu poder conhecer a mínima parte, quanto mais comandá-la? (MONTAIGNE, II, 12, 2000, p. 177)

Montaigne questiona radicalmente a ordenação do mundo antigo (fundamentalmente aristotélico) estabelecido a partir de uma hierarquia fundada, principalmente, na ideia de causa final enquanto *telos*, ou seja, a de que tudo na natureza possui uma finalidade independente e já dada de antemão e, portanto, também os humanos. “Dessa maneira o autor da ‘Apologia’ questiona a concepção teleológica da natureza, como se assentando numa ilusão antropomórfica” (BIRCHAL, 2007, p. 46). A compleição da forma das coisas a partir de sua causa final é uma das ideias mais potentes da filosofia de Aristóteles, que estabelece que o fim (*telos*) não é algo relacionado a um término temporal (como também entendemos “fim”), o último momento em uma sequência temporal estabelecida, mas algo que se relaciona à compleição total de uma coisa, àquilo que ela se destina desde sua essência. Nesse sentido, o propósito de todas as coisas seria realizar em ato aquela essência que elas já são em potência. Quando uma semente se torna uma flor, ela realiza o seu fim (sua essência desde o início), assim como o humano, quando atinge a felicidade (*eudaimonia*), apenas realiza algo para o qual sua natureza já se destina, realiza em ato aquilo que, essencialmente, já está em potência.

Em “Da inconstância de nossas ações” Montaigne apresenta as noções filosóficas tradicionais de consistência e perfeição como a direção de todas as ações para um único fim. Aquele que não direcionou toda a sua vida a um certo fim (*fin*) não pode ordenar suas ações particulares. É necessário ter a “forma” de

toda a vida e um certo “projeto” de vida em mente. Nossos projetos saem dos trilhos porque não têm uma direção e final (*but*) determinados (HARTLE, 2013, p. 9).

Contudo, Montaigne irá questionar a impossibilidade de realizar tal propósito. Essa visão de que podemos dirigir todas as nossas ações para um único fim não “captura as vidas da maioria dos homens, pois julga pelo padrão do ‘o que deveria ser’ e não pelo que é em sua imperfeição” (HARTLE, 2013, p. 9). Se, para Aristóteles, o desejo da filosofia se inicia com o espanto e sua finalidade é a contemplação, para Montaigne, esse fim não existe. “[B] Não há fim (*fin*) em nossas investigações; nosso fim (*fin*) está em outro mundo [...]; é um movimento irregular, perene, sem modelo e sem alvo” (MONTAIGNE, III, 13, 2001, p. 428). Se nosso fim está no outro mundo, então, para Montaigne, “não há fim, no sentido da perfeição e compleição, neste mundo” (HARTLE, 2013, p. 9). Montaigne rejeita a noção de finalidade, já que ele rejeita a possibilidade de a humanidade atingir um fim essencial, já dado *a priori*, neste mundo. Apenas o divino pode atingir a perfeição do ser, logo, Montaigne reduz a noção de *telos* à noção de propósito; e qualquer propósito que exista na vida humana é constituído por nossas escolhas. Ele não é independente de nós. Propósito e finalidade se distinguem pelo fato de que esta se dá independente de nossa vontade e não se origina em nós; aquele tem origem em nossa própria vontade, ou seja, em nossa própria liberdade de ser. Só há propósito se houver um agente que o origina. Ao se distanciar da ideia de natureza enquanto *telos*, o filósofo pode reordenar a posição do próprio humano a partir de uma outra concepção de natureza não hierarquizada.

Está aí um dos fundamentos da liberdade moderna: o desprendimento da natureza. Como Montaigne desorganizou as hierarquias ao se desprender da natureza, ele acabou mudando a própria fisionomia do mundo. O primeiro ato filosófico da filosofia moderna é o desprendimento; o segundo é a reordenação desse mundo a partir do juízo. É com os cacos da filosofia tradicional que Montaigne reorganiza o mundo, por isso, esses cacos aparecem abundantemente nos *Ensaio*s, cacos estoicos, céticos, socráticos, epicuristas, que Montaigne vai colando e ressignificando, produzindo uma filosofia toda sua. Ao separar o humano do filósofo para poder examinar à distância seu próprio “eu”, Montaigne reconcilia a filosofia com a humanidade; humaniza a filosofia.

[C] Proponho ideias humanas e minhas, simplesmente como ideias humanas, e consideradas separadamente, não como decretadas e regidas pela ordem celeste, livres de dúvida e de contestação: matéria de opinião, não matéria de fé; o que penso segundo eu mesmo, não o que acredito segundo Deus, como as crianças apresentam seus ensaios: para ser instruídos, não para instruir; de uma forma laica, não clerical, mas sempre muito escrupulosa (MONTAIGNE, I, 56, 2002, p. 482).

Ao deixarmos um pouco nossa vida ativa, nos mostrou Montaigne, e nos isolarmos para, à distância, nos investigarmos, inauguramos uma nova forma de filosofar. Contudo, o oposto da vida ativa, para o filósofo, não é a vida contemplativa, mas a ociosa. Aqui ele se opõe às raízes platônicas, aristotélicas, patrísticas, místicas e teológicas do retiro como contemplação do divino, do retiro como exercício espiritual<sup>35</sup>. O que Montaigne visa não é uma prática passiva, em que, ao realizar o exercício espiritual, recebe-se uma graça, uma revelação. Nesse sentido, quando se recebe a graça, a verdade divina, a iluminação, o agente é a divindade que ilumina e não o “eu” iluminado, que sofre uma influência externa. Os exercícios espirituais, desde a antiguidade, visavam uma prática preparatória.

As teorias filosóficas são ou explicitamente postas a serviço da prática espiritual, como é o caso no estoicismo e epicurismo, ou tomadas como objetos de exercícios espirituais, isto é, de uma prática da vida contemplativa que é ela própria, em última instância, nada além de um exercício espiritual (HADOT, 2014, p. 59).

O ócio de Montaigne não é uma prática preparatória, mas um fim em si mesmo. No ensaio de si não há um modelo a ser seguido a partir da contemplação (como o modelo do sábio estoico ou da alma purificada cristã). O ensaio é o reconhecimento da própria figura posta em movimento, nunca acabada, nunca completa, e é assim que deve ser reconhecida.

No ensaio, a ideia mesma de exemplaridade – os paradigmas intelectuais e morais que sustentam o universo humanista – define e o apelo a um parâmetro normativo externo ao agente e às imposições da ação emudece: “Todo exemplo claudica – diz o ensaísta – e a relação que se extrai da experiência é sempre falha e imperfeita” (CARDOSO, 2010, p. 263).

---

<sup>35</sup> Cf. HADOT, *Exercícios espirituais e Filosofia Antiga*, São Paulo: É Realizações, 2014.

Montaigne não busca uma essência da natureza humana, mas sim um retrato da humana condição. Um retrato, uma pintura (“É a mim que eu pinto”, diz o aviso *ao leitor* dos *Ensaio*s), ou seja, uma aparência que sempre pode ser mudada, retocada e que, para tal, deve ser exposta, refletida, analisada em seus pormenores. Não se trata, nesse ócio do isolamento, de uma contemplação passiva de alguma essência divina, mas de uma interação ativa com a própria condição finita e falível. “De nada nos serviria escapar, se também esta ação fosse resultado de um arrebatamento, se a realizamos tão ‘fora de si’ como realizam suas ações os homens atarefados.” (REYES, 2007, p. 62). Há que realizar a fuga correta, que escape à expropriação de si e permita o reconhecimento da plenitude do instante vivido. A saída das garras do acontecimento fica submetida à ação da fuga, ação verdadeira (mas muitas vezes confundida com inação), que é transcendente ao mundo e exercida pelo agente sobre si mesmo. Essa é a condição da apropriação de si. O retiro à vida ociosa inaugura sua vida ativa, a saber, experiência de si mesmo.

Dentro da tradição, a contemplação é considerada como a mais ativa atividade humana, pois, na contemplação, a mente escapa do temporal e é unida com o divino, eterno e imutável: o humano se torna divino. Os *Ensaio*s não são direcionados ao divino, eterno e imutável, mas ao humano, temporal e mutável. (...) Contemplação é a visão extática da coisa em si. O juízo (*judgment*) é a sujeição da coisa em si tornando-a própria de alguém (HARTLE, 2011, p. 51).

Agora há, depois do retiro, do isolamento e da solitude, depois da apropriação de si e da exposição de nosso “eu” como ajuizamento próprio sobre o mundo, a apropriação de si mesmo. É isso que o ócio deve proporcionar no isolamento: o reconhecimento de que o homem deve exercer seu juízo livremente, julgando como as coisas aparecem para si mesmo, inclusive o “eu”. “A única atividade que não é enganadora é aquela em que o indivíduo age sem se abandonar: é a atividade do julgamento dirigido ao mundo – ou a si mesmo” (STAROBINSKI, 1992, p. 23). Assim conhecemos nossas fraquezas, nossos medos, nossas limitações, nossos desejos e inquietações sem a expropriação ou a determinação dos outros. Mas Montaigne, no primeiro ensaio que provavelmente começou a escrever depois de seu isolamento, nos mostra que essa atividade não é tão simples assim, já que nunca a realizamos (ou havíamos realizado antes). No ensaio intitulado “Da ociosidade” (provavelmente composto já em 1572, quando começou a redigir os *Ensaio*s),

o filósofo afirma que essa primeira tentativa agitou sua imaginação, tal como eram agitadas as imaginações daqueles primeiros navegadores rumo ao Novo Mundo, já que pela primeira vez estava tentando conhecer a si mesmo no retiro. “[A] A alma que não tem objetivo estabelecido perde-se: pois, como se diz, estar em toda parte é estar em lugar algum” (MONTAIGNE, I, 8, 2002, p. 45). Logo em seguida diz:

[A] Recentemente, ao isolar-me em minha casa, decidido, tanto quanto pudesse, a não me imiscuir em outra coisa que não seja passar em descanso e apartado esse pouco que me resta de vida, parecia-me não poder fazer maior favor a meu espírito do que deixa-lo, em plena ociosidade, entreter a si mesmo, fixar-se e repousar em si; [...] Porém, descubro, *a ociosidade sempre dispersa a mente em todas as direções*, que ao contrário, imitando cavalo fugido, ela dá a si mesmo cem vezes mais trabalhos do que assumia por outrem; e engendra-me tantas quimeras e monstros fantásticos, uns sobre os outros, sem ordem e sem propósito, que para examinar com vagar sua inépcia e estranheza comecei a registrá-los por escrito, esperando com o tempo fazer que se envergonhe de si mesmo por causa deles (MONTAIGNE, I, 8, 2002, p. 45-63).

O isolamento fez com que Montaigne reconhecesse que a mente é algo gerada e produzida por si mesma. O ócio lhe mostrou que o isolamento não deve ser mero lazer, mas sim tempo dedicado a estudar sobre si mesmo, não à contemplação, mas ao exame e à construção de si próprio. Contudo, como dito acima, vivemos no mundo e do mundo. A transcendência de Montaigne é imanente. Transcendência porque “sai” do mundo, se isola, se aparta. Tenta buscar um sentido que vai para além da relação direta com o mundo externo. Contudo, seu isolamento não se dá em um castelo ideal construído em nuvens. Essa saída do mundo se dá no mundo, no interior de seu próprio castelo – acompanhado de seus livros e dos grandes pensamentos produzidos ao longo da história da humanidade – e, também, no interior de si. O filósofo não está descrevendo a figura de um eremita, mas de alguém que, em posse de si, pode recuperar (talvez possuir pela primeira vez) o mundo externo que abandonou por um momento. O retiro deve ter data de validade. É necessário recuperar o mundo. “Será preciso abrir progressivamente esse nó para que a ação tenha um conteúdo para se apropriar, e ir recuperando a exterioridade ainda que seja [...] através da ação indolente de uma máscara.” (REYES, 2007, p. 73). É preciso recuperar a exterioridade usando-se o recurso da máscara, portanto. Esse recurso oferece uma possibilidade aberta de ser si mesmo, também sendo político, negociante, guerreiro ou erudito – tudo o que Montaigne também foi. O sábio, ao saber qual é o seu papel (a busca

pela sabedoria é a busca do viver bem), vê que esse papel consiste em contribuir com a sociedade, afinal, “[C] Quem não vive um pouco para o outro quase não vive para si.” (MONTAIGNE, III, 10, 2001, p. 334). Essa máscara visa à construção de dois “eus”, um que seja feito de uma máscara que vestiremos para a realização de nossas tarefas no mundo externo – poderia chamar de um “eu” objetivo – e um “eu” subjetivo, interno, que não pode ser expropriado pelas tarefas. Nossa máscara visa à aparência, à simulação, para que não nos tornemos inteiramente nossas tarefas. Precisamos distinguir a pele da camisa:

[B] A maioria de nossas ocupações são farsescas. ‘*O mundo inteiro representa uma comédia*’. É preciso representar devidamente nosso papel, porém como papel de um personagem postiço. Da máscara e da aparência não devemos fazer uma essência real, nem do que nos é alheio o pessoal. Não sabemos distinguir entre a pele e a camisa (MONTAIGNE, III, 10, 2001, p. 341).

Montaigne nos mostra, portanto, que o isolamento se faz necessário para impedir o contágio da expropriação de si, e é necessário enfrentar os monstros que nossa imaginação produz quando estamos isolados, mas não precisamos nos desesperar por estarmos fora de nossas atividades laborais, afinal de contas, nós não somos essas atividades e nossas identidades não podem depender de nossa inteira doação às nossas tarefas exteriores. Ele também nos mostra a necessidade do uso de máscaras para reabilitar esse mundo externo perdido. Nossa volta à rua é condicionada ao uso das máscaras<sup>36</sup>. O mundo que encontraremos lá fora (tal como Montaigne encontrou) será outro, necessariamente outro. Ele deve ser outro porque nós devemos nos transformar, mas, não em outros. Devemos nos transformar em nós mesmos. Diferentemente dos sábios que possuem modelos (o estoico, o epicurista, o cético etc.), não devemos buscar o ideal transcendente de algum modelo de sabedoria, dirá Montaigne, mas devemos nos tornar aquilo que somos sem nos alugarmos inteiramente ao mundo.

---

<sup>36</sup> A escrita desse texto ocorreu durante os anos mais duros da pandemia de covid-19 em nosso país, que matou mais de 700.000 pessoas, por conta de uma negligência absoluta por parte de uma série de lideranças negacionistas que conduziram tragicamente os rumos da pandemia. Falar de isolamento, de máscaras, de volta às ruas, nesse contexto, é muito significativo e, mesmo Montaigne (que viveu, ele mesmo em sua época a peste, descrita em seu ensaio intitulado “Da Fisionomia”) tinha algumas lições para nos ensinar.

O pensamento de Montaigne, assim como a subjetividade que nele se mostra, é um terreno instável, cheio de surpresas, que se encontra entre duas “terras firmes”: uma fundada na natureza das coisas, na solidez do Ser, presentes no mundo antigo; a outra, na interioridade do homem, trazida pelo pensamento moderno. Uma nos traz como modelo de homem o **Sábio**, a outra constrói o homem como **Sujeito** (BIRCHAL, 1992, p. 79).

Em todos esses anos de “retiro”, Montaigne nunca se isolou absolutamente. Mesmo sua nova data de nascimento estando cravada em 1571, nem por isso Montaigne deixa de lado sua ação no mundo e sua preocupação política e moral com o bem comum. Em 1574, Montaigne se juntou ao exército real no acampamento de Saint-Hermine e foi enviado pelo duque de Montpensier a Bordeaux para realizar uma comunicação no parlamento. Em 1577 se tornou fidalgo de gabinete do rei de Navarra. Entre 1580 e 1581, viajou para a Europa Central e para a Itália (viagem essa que rende seu outro conhecido escrito, os *Diários de viagem*, publicados em 1774). Presenciou o cerco da cidade de La Fère, em 1580. Em 1581 foi eleito prefeito de Bordeaux por dois anos, cargo que não queria assumir, mas, por insistência de Henrique III, aceitou tomar posse. Em 1582 foi reeleito à prefeitura de Bordeaux. Em 1588, Montaigne, em Paris, foi preso pela Liga Católica na Bastilha, e solto na mesma noite com a intervenção da rainha. Ainda em Paris conheceu Marie de Gournay, sua herdeira intelectual a quem ele chama de “filha de aliança”. Nessa mesma época foi a Chartres, Rouen, Gournay, e em missões diplomáticas para passar uma temporada de descanso. No meio disso, recebeu muitos amigos em seu castelo, recebeu e enviou centenas de cartas com muitos interlocutores diferentes. De 1571 até 1592, ano de sua morte, Montaigne é ativo social e politicamente, nunca abandonando o mundo, o contato com as pessoas, a responsabilidade para com o bem comum. A solidão na torre de seu castelo não se configura em uma morada absoluta, mas é a conquista que ele precisa ter para se manter, em um só movimento, proximidade e distância do mundo, para que este não se perca, para que este se reabilite.

Todo o esforço da filosofia de Montaigne resulta em que, “ao trazer o privado para dentro do público, ele libera o privado da vergonha e cria o novo espaço público moderno, isto é, a sociedade. A invenção do ensaio é a invenção da sociedade” (HARTLE, 2011, p. 47). E, ao aprendermos essa simplicidade demasiada humana, aprendemos “[B] como devemos viver e morrer, administrar nossos bens, amar e educar nossos filhos, fazer justiça (singular testemunho da enfermidade humana)” (MONTAIGNE, III, 12, 2001, p. 399). O

âmbito do social se apresenta quando Montaigne passa a considerar que a civilidade que advém de nosso conhecimento de si é a ligação que une os indivíduos em uma comunidade compartilhada<sup>37</sup>.

Os *Ensaaios* de Montaigne são como as construções de Teodorico. Dramaticamente ligados à tradição, à sua época, às formas de vida que já eram experienciadas pelos comuns dos mortais, mas, ao mesmo tempo, diferentes, inovadoras, revolucionárias. Invocavam o novo, mesmo tendo muitas características do antigo. Era quase igual, mas bem diferente. A filosofia proposta ali ainda permanecia invisível, tanto pela novidade quanto pela proximidade daquilo que já estava posto. A consciência de uma nova experiência humana estava nascendo ao mesmo tempo em que era construída por ela. E os elementos constitutivos desse edifício que possuía características próprias, ainda por se compreender, eram a experiência, o ensaio e a subjetividade. Cada um, a seu modo, iria moldar não apenas a filosofia moderna, mas o mundo moderno enquanto tal. Como escreveu Rémi Brague, o projeto moderno é marcado por “uma prevalência crescente das palavras que designam ‘ensaio’, ‘tentativa’, ‘experiência’ no sentido de ‘experimento’. É suficiente mencionar Montaigne e seus *Ensaaios*, cujo título foi tomado por Bacon e muitos outros depois dele, ou Galileu e seu *Ensaizador*” (2018, p. 2). Os *Ensaaios* de Montaigne representam a consciência do projeto moderno e, para dizer mais, se configuram no próprio projeto moderno. Um mundo novo surge quando o “eu” passa a ensaiar a si mesmo.

---

<sup>37</sup> Não é possível analisar o que significa o social nos *Ensaaios* de Montaigne neste trabalho. Para um estudo mais aprofundado desta questão, cf. HARTLE, A. *What happened to civility: The promise and failure of Montaigne's modern Project*. Indiana: University of Notre Dame Press, 2022. Cf. Também DESAN, P. *Montaigne: Penser le social*. Paris: Odile Jacob, 2018.

## **2 – O ensaio como fundador de uma modernidade**

“Fiquei sozinha um domingo inteiro. Não telefonei para ninguém e ninguém me telefonou. Estava totalmente só. Fiquei sentada num sofá com o pensamento livre. Mas no decorrer desse dia até a hora de dormir tive umas três vezes um súbito reconhecimento de mim mesma e do mundo que me assombrou e me fez mergulhar em profundezas obscuras de onde saí para uma luz de ouro. Era o encontro do eu com o eu.”  
(Clarice Lispector, Um sopro de vida)

## 2.1 – O ensaio como expressão de subjetividades

Montaigne, ao compor seus *Ensaaios* e publicar as conquistas de seu pensamento, traz consigo, também, outra forma de fazer filosofia. Não apenas a invenção do ensaio como um gênero literário, o que os *Ensaaios* de Montaigne trazem é uma filosofia original que, em última instância, reordena a própria forma de fazer filosofia. A filosofia deixa de ter um aspecto contemplativo e divino, como é para Aristóteles e seus herdeiros, e passa a ser concebida como um ato, que instaura o que se convencionou a chamar de “modernidade”. “[A] As coisas mais ignoradas são mais próprias para serem deificadas. [C] Por isso, fazer de nós deuses, [A] como a Antiguidade, ultrapassa a extrema fraqueza de raciocínio” (MONTAIGNE, II, 12, 2000, p. 275). Para Montaigne, a filosofia da antiguidade ao ignorar a dimensão humana, fraca, insuficiente do “eu”, passa a divinizá-la. O que ele quer fazer é o oposto, não ignorar, mas falar somente sobre si. É a busca de si mesmo que o faz adentrar esse mundo novo da subjetividade moderna.

Quando, em 1572, na torre de seu castelo, Montaigne começa a anotar o conteúdo do seu pensamento para tentar conhecer o que faz dele um “eu”, ele lança para o futuro o pressuposto fundamental de sua modernidade: o sujeito como ponto de partida para as reflexões sobre o mundo. A reformulação da filosofia por parte de Montaigne, sem precedentes, se configura a partir de uma cisão radical com a tradição clássica e medieval de matriz aristotélica. “Essa rejeição da filosofia aristotélica é o princípio fundamental da filosofia moderna inicial<sup>38</sup>” (HARTLE, 2013, p. XII). Montaigne rechaça o conceito de que o filósofo é aquele que está mais próximo da completa humanidade ou, melhor dizendo, de que o filósofo é o “verdadeiro” humano, já que participaria da atividade divina da contemplação, tornando-o, também, divino. “A filosofia moderna compreende a si

---

<sup>38</sup> Não é por acaso que, dentro dos cânones ainda em voga nas histórias da filosofia ocidental, a modernidade surge a partir da rejeição dos pressupostos aristotélicos, seja com a nova astronomia, com a nova física-matemática ou pela imposição de um novo método de investigação para se encontrar as verdades diretamente pela investigação da natureza. Muitos nomes se apresentam: Kepler, Bruno, Copérnico, Galileu, Bacon, Descartes, sendo este último o mais considerado como sendo o primeiro filósofo moderno. Nele estariam contidos todos estes elementos: o desenvolvimento de um novo método para a ciência; o desenvolvimento de uma nova ciência (a geometria analítica, a algebrização da geometria, fundamento para toda a física-matemática posterior); a exposição metafísica dos princípios desta ciência (anti-aristotélicos); a fundação desta ciência no sujeito (*cogito*) e no exercício do juízo.

como uma atividade humana, não divina, logo, abandona a contemplação como o ato filosófico” (HARTLE, 2013, p. XIII). A pretensão à divindade se torna perigosa para Montaigne, já que separaria a filosofia do resto da humanidade, tornando o filósofo inumano (ou melhor, sobre-humano).

Se a filosofia aristotélica compreende o filósofo como sendo, essencialmente, o humano, ela realiza o humano em sua excelência (a *areté* dos gregos) já que identifica o filósofo com o ato da contemplação, o que significa que apenas o filósofo é capaz de atingir a perfeição da forma humana. Por isso Montaigne rejeita a estampa de filósofo, mas a figura de um filósofo específico e não de toda a filosofia. Se é isso o que a filosofia faz e se é isso que o filósofo é, o que ele faz não pode ser chamado de filosofia. “[C] Não sou filósofo<sup>39</sup>; os males machucam-me de acordo com o que pesam. [...] A vida é coisa frágil e fácil de perturbar” (MONTAIGNE, III, 9, 2001, p. 247). É nesse ponto que seus ensaios se caracterizam por reordenar a própria noção de filosofia, chamando a si mesmo de filósofo de nova figura, impremeditado e acidental, fortuito (MONTAIGNE, II, 12, 2000, p. 320). “O ensaio é a forma desse novo modo de filosofia que separa os homens dos filósofos: o homem não é essencialmente, senão acidentalmente, um filósofo” (HARTLE, 2013, p. XIII). O que Montaigne faz, portanto, é substituir a filosofia como o reino da contemplação pela filosofia como o exercício do juízo. O juízo é exatamente a faculdade em nós que, por meio da vontade, pode reordenar aquilo que recebemos do mundo. Enquanto o exercício da contemplação só pode receber passivamente as essências que busca encontrar, o juízo

---

<sup>39</sup> Neste contexto, Montaigne está fazendo uma alusão aos filósofos estoicos. Agradeço à professora Telma Birchall por me chamar a atenção para esse ponto, que não é um mero detalhe. A tradição interpretativa costuma dividir o estoicismo em três períodos: antigo (sécs. III-II a.C.), médio (séc. II a.C.) e romano (sécs. I a.C. – II d.C.). Foi o estoicismo romano, e apenas o romano, que legou textos integrais para a posteridade interpretativa e foi esse estoicismo que influenciou patentemente a filosofia cristã medieval, que enaltecia a imagem moral do filósofo estoico, preocupado com a interioridade do indivíduo, o valor de suas ações, a capacidade de escolha, o afastamento das paixões e a imperturbabilidade da alma (*ataraxia*). Essa imagem também passa à filosofia do Renascimento do século XVI europeu, imagem que se torna paradigmática em relação à filosofia. O estoicismo, o platonismo e o aristotelismo, com seus elementos combinados ao pensamento cristão, legaram à posteridade uma imagem da filosofia como excelência do humano, como atividade divina. Já está bem assentado na historiografia filosófica que o estoicismo bebeu de fontes socráticas, como podemos ver em Diôgenes Laértios (2008, VII 2, p. 181.), que afirma que Zenão de Cítio, após ler o livro II dos *Memorabilia* de Xenofonte, decidiu se dedicar à filosofia. Aristóteles, apesar de sua inexorável influência na filosofia, ficou por muito tempo distante, na historiografia, da filosofia estoica. Rist (1980), Inwood (1987) e Sandbach (1985), chamaram bastante atenção à influência de Aristóteles na filosofia estoica, principalmente em seu desenvolvimento romano. Portanto, a figura tradicional da filosofia compreende não apenas a herança aristotélica-tomista, mas também a estoica. Ver também o livro de Rachel Gazzolla, *O ofício do filósofo estóico: o duplo registro do discurso da Stoa*. São Paulo: Loyola, 1999.

reordena as aparências que se mostram ao sujeito, a partir dele mesmo, criticamente. Esse é o ato filosófico moderno que o ensaio inaugura:

[A] O julgamento é um instrumento para todos os assuntos, e se imiscui por toda parte. Por causa disso, nos ensaios que faço aqui, emprego nisso toda espécie de oportunidade. Se é um assunto de que nada entendo, por isso mesmo ensaio-o, sondando o vau de bem longe; e depois, achando-o fundo demais para minha estatura, mantenho-me na margem; e esse reconhecimento de não poder passar para o outro lado é uma característica de sua ação, e mesmo das que mais o envaidecem. Por vezes, em um assunto vão e sem valor, procuro ver se ele encontrará com que lhe dar corpo, e com que o apoiar e escorar. Por vezes passeio-o por um assunto nobre e repisado, no qual nada tem a descobrir por si, estando o caminho tão trilhado que ele só pode caminhar sobre as pegadas de outrem. Então atua escolhendo o caminho que lhe parece o melhor e, entre mil veredas, diz que esta, ou aquela, foi a mais bem escolhida. Tomo da fortuna o primeiro argumento. Eles me são igualmente bons. Mas nunca me proponho apresentá-los inteiros. [C] Pois não vejo o todo de coisa alguma; tampouco o vêem os que nos prometem mostrá-lo. De cem membros e rostos que cada coisa tem, tomo um, ora pra somente roçá-lo, ora para examinar-lhe a superfície; e às vezes para pinçá-lo até o osso. Faço-lhe um furo, não o mais largo, porém o mais fundo que sei. E quase sempre gosto de captá-los por algum ângulo inusitado. Arriscar-me-ia a tratar a fundo alguma matéria, se me conhecesse menos. Semeando aqui uma palavra, ali uma outra, retalhos tirados de sua peça, separados, sem intenção e sem compromisso, não estou obrigado a fazê-lo bem nem a limitar a mim mesmo, sem variar quando me aprouver; e render-me à dúvida e incerteza, e à minha forma principal, que é a ignorância (MONTAIGNE, I, 50, 2002, p. 448-49).

Os ensaios são, como se vê, exercícios de seu juízo, tentativas, esforços que nunca supõem encontrar a verdade última de suas questões colocadas. “[B] O juízo ocupa em mim cátedra de mestre – pelo menos se esforça zelosamente para isso; deixa meus apetites seguirem seu curso, tanto o ódio como a amizade, inclusive a que tenho por mim mesmo, sem com isso alterar-se nem corromper-se.” (MONTAIGNE, III, 13, 2001, p. 437).

A palavra *essai* não é um neologismo montaigneano, circula pela França desde o século XII. Derivada do “latim tardio *exagium*, ‘balança’; ‘ensaiar’ deriva de *exagiare*, que significa pesar. Nas vizinhanças desse termo, encontramos ‘exame’.” (STAROBINSKI, 2018, p. 13). Montaigne encontra no ensaio a forma de expressar aquilo que nunca havia sido expresso antes. Era preciso uma nova forma para apresentar pensamentos novos, que as formas tradicionais de fazer filosofia não davam conta. “Que tipo de filósofo é esse, impremeditado e fortuito perante a dispersão das filosofias com as quais seus modos de

agir (*moeurs*) se mostram conformes?” (EVA, 2007, p. 21). O ensaio em Montaigne não é um problema a ser resolvido, mas a solução de problemas que o filósofo “enquanto pensador e escritor percebeu, ao publicar seus *Ensaio*s, e convidou seus eventuais leitores ao confronto com ele e através dele.” (BRODY, 1980, p. 20).

Ao colocar à prova seus juízos, esses ensaios que Montaigne produz visam o descobrimento de si próprio e, por extensão, o conhecimento da humana condição.

Declarando -se autor de ensaios, Montaigne lança mais um desafio. Sugere que vale a pena publicar um livro ainda que este permaneça em aberto, ainda que não alcance nenhuma essência, ainda que não consista senão de exercícios preliminares – contanto que ele se relacione intimamente a uma existência, à existência singular de *Messire Michel, seigneur de Montaigne*. Não sou o primeiro a apontar: é preciso que a importância do indivíduo, da pessoa [...] ganhe respeitabilidade, independentemente de qualquer validação religiosa, histórica ou poética, para que um fidalgo surgido do nada conceba comunicá-los seus *ensaio*s, revelar-nos suas *condições* e seus *humores* (STAROBINSKI, 2018, pp. 16-17).

Em seu aviso *ao leitor*, que abre os *Ensaio*s, o filósofo fortuito e acidental diz que seus fins são privados e domésticos e que, no final das contas, as tentativas que faz ao descrever o conteúdo de sua própria consciência não passam de uma “pintura de si”. O curioso é constatar que, já nessa nota, Montaigne inclui todas as causas aristotélicas para explicitar o propósito de seu livro<sup>40</sup>: Seu “**fim**” é meramente privado e doméstico, sua “**forma**” natural é descrita ali sem nenhum apuro e artifício, sua “**matéria**” é ele mesmo (Montaigne) sendo, também ele, a “**causa eficiente**” do livro, como autor. Montaigne se aproxima de Aristóteles (e dos aristotélicos medievais) para marcar aquilo que os distancia. A comparação do filósofo com o divino, para Montaigne, soa como um insulto, “[C] e este tolo título que Aristóteles nos empresta: ‘deuses mortais’” (MONTAIGNE, II, 12, 2000, p. 235) não é muito bem recepcionado por ele. Montaigne subverte essa visão que perpassa não apenas Aristóteles, mas quase toda a filosofia da antiguidade.

---

<sup>40</sup> Um dos elementos análogos às estruturas de Teodorico. Há ali os elementos da tradição, mas colocados de outra forma, produzindo uma outra percepção. Os elementos são radicalmente ressignificados e reordenados.

[C] Não há um único de nós que se ofenda tanto ao ver-se igualado a Deus como se ofende ao ver-se rebaixado ao nível dos outros animais – tanto somos mais zelosos de nosso interesse que do de nosso criador.

Mas é preciso derrubar essa tola vaidade e sacudir viva e corajosamente os fundamentos ridículos sobre os quais se constroem essas falsas ideias. Enquanto julgar que possui por si mesmo algum recurso e alguma força, jamais o homem reconhecerá o que deve a seu senhor; continuará a fazer de seus ovos galinhas, como se diz; é preciso deixá-lo nu (MONTAIGNE, II, 12, 2000, p. 235).

Os *Ensaio*s já se abrem como um mundo novo, subvertendo as causas aristotélicas e apresentando-as de uma forma fraca e imperfeita, tal como é a humana condição, acidental, fragmentária, impremeditada. Aí está impressa a marca humana da filosofia, produto do juízo humano que não tem força para abarcar universalidades nem essências. Montaigne só pode fazer filosofia e se identificar como filósofo quando se reconhece precário, falível, imperfeito. Esse é o ponto de partida de sua filosofia: se reconhecer como algo nada especial, muito pelo contrário.

[B] Ora, os traços de minha pintura não se extraviam, embora mudem e diversifiquem-se. O mundo não é mais que um perene movimento. [...] Não consigo fixar meu objeto. Ele vai confuso e cambaleante, com uma embriaguez natural. Tomo-o nesse ponto, como ele é no instante em que dele me ocupo. Não retrato o ser, retrato a passagem. [...] Seja como for, talvez me contradiga; mas, como dizia Dêmades, não contradigo a verdade. Se minha alma pudesse firmar-se, eu não me ensaiaria: decidir-me-ia; ela está sempre em aprendizagem e em prova (MONTAIGNE, III, 2, 2001, p. 27-28).

É da verdade do particular, contextual, do fragmentário que se fala, é aquilo que se procura para, ao final, poder falar de algum tipo de geral. Montaigne fala de si, descreve a si e produz um tipo de fenomenologia do corpo vivido (MATHIEU-CASTELLANI, 1988, p. 135-75), já que fala a partir do corpo, ajuíza a partir da vida desse ser particular que entra em contato vital com o mundo:

[C] Por falta de memória natural faço uma de papel e, quando algum novo sintoma sobrevém em meu mal, anoto-o. Disso decorre que agora, tendo passado quase por toda espécie de exemplos, se algum transtorno ameaçar-me, folheando esses registros esparsos como folhas sibilinas já não deixo de encontrar onde

consolar-me com algum prognóstico favorável em minha experiência passada (MONTAIGNE, III, 13, 2001, p. 465).

Montaigne está, ao descrever e pintar a si mesmo, se tornando consciente de sua existência fragmentária, imperfeita e fortuita. Muito longe de se pintar exemplarmente e buscar qualquer tipo de ideal de ser humano, ele se afasta de qualquer pretensão de elevar a humana condição a qualquer patamar perfeito e divino e, logo, a própria filosofia se torna humana, imperfeita, fragmentária, fortuita. Conhecer a si mesmo significa saber até onde pode-se ir, até onde pode-se afirmar com alguma certeza algum conhecimento ou experiência sobre o mundo. Isso permite o ataque à vaidade e à presunção humanas:

[A] A presunção é nossa doença natural e original. A mais calamitosa e frágil de todas as criaturas é o homem, e ao mesmo tempo a mais orgulhosa. Ele se sente e se vê instalado aqui, em meio ao logo e ao esterco do mundo, amarrado e pregado à parte pior, mais morta e infecta do universo, no pavimento mais baixo da abóbada celeste, com os animais da pior das três condições; e pela imaginação vai se implantando acima do círculo da lua e trazendo o céu para baixo de seus pés. É por vaidade dessa mesma imaginação que ele se iguala a Deus, que se atribui características divinas [...] (MONTAIGNE, II, 12, 2000, p. 181).

Conhecer a si mesmo é conhecer as próprias limitações e o real lugar que ocupamos no mundo, junto com todas as outras criações que nele há. Montaigne não tem pretensões de formar uma ideia pura do humano. “[C] Não há descrição semelhante em dificuldade que a descrição de si mesmo; nem por certo em utilidade.” (MONTAIGNE, II, 6, 2000, p. 70). Sua “fenomenologia não transcendental”<sup>41</sup> descreve a condição de um homem singular que nos permite conhecer o humano em geral. “[A] Os outros tomaram coragem para falar de si mesmos por haverem achado o assunto digno e rico; eu, ao contrário, por havê-lo achado tão estéril e tão magro que aqui não pode caber suspeita de ostentação.” (MONTAIGNE, II, 18, 2000, p. 497).

É, como já dito, no mundo e do mundo que Montaigne fala: os *Ensaio*s configuram seu método, sua experiência filosófica, que permite falar, a partir de si, sobre o mundo, seja do mundo interno do sujeito ou do mundo externo das coisas. “No ensaio segundo Montaigne, o exercício da reflexão interna é inseparável da inspeção da realidade

---

<sup>41</sup> Aqui uso a expressão de Benoist (2004).

exterior.” (STAROBINSKI, 2018, p. 20), Mas, há diferenças entre os *Ensaaios* de Montaigne e os outros ensaios que o sucederam. Apesar de ser o primeiro a chamar de ensaio aquilo que produzia literariamente, o filósofo não compreendia o ensaio como um gênero literário. Ensaio é, antes de tudo, um método de pensamento e um modo de vida que encontraram uma forma particular de se expressar, já que as outras formas não ofereciam tal possibilidade.

[...] quando ele está falando sobre seu livro como um produto literário, ele diz *mon livre, mes écrits, mes pieces, ces memoires* ou, depreciadamente, de *ce fagotage, cette fricassée, cette rapsodie, mes brisées*, e por aí vai. Mas ele prefere reservar o termo *essai* (e *essaier*) para designar o método de pensamento, maneira de viver e auto-descoberta. Isso é revelador sobre a razão pela qual ele intitulou o livro da forma como fez (FRIEDRICH, 1991, p. 340).

O tipo de subjetividade que emana dos *Ensaaios* de Montaigne configura-se em um particular que aspira a um geral. “[B] Eu exponho uma vida baixa e sem lustre, é indiferente. Liga-se também toda filosofia moral tanto a uma vida popular e privada quanto a uma vida de matéria mais rica: cada homem traz em si<sup>42</sup> a forma inteira da condição humana<sup>43</sup>” (MONTAIGNE, III, 2, 2001, p. 28). É dos fragmentos da vida que emanam os ensaios que, ao falarem de Michel de Montaigne, falam das atividades comuns a todos os humanos. Ao falar de si, Montaigne fala da história, das artes, das ciências, do conhecimento, do corpo, da fé, da filosofia e de tudo aquilo que passa pelo crivo da vida propriamente humana, de sua condição. Ao oferecer à balança de seu juízo os mais variados temas, contrariando algumas das principais interpretações do pensamento do

---

<sup>42</sup> No original em francês, Montaigne não diz que cada homem traz “em si” a forma inteira da humana condição. No original francês lemos: “*chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition.*” Ou seja, “Cada homem porta a forma inteira da humana condição”. Creio que o “em si” que a tradutora adicionou não se refere a alguma essência ou substância permanente na condição humana, o que seria muito estranho de se encontrar em Montaigne, mas a um “si mesmo”, como se cada homem portasse em si mesmo (ou seja, singularmente) a forma inteira da humana condição. Creio que a tradução pode ser interpretada como um tipo de essencialismo na condição humana, o que não é o caso em Montaigne.

<sup>43</sup> Aquilo que, no século XX, será extremamente relevante para o pensamento de Hannah Arendt. Ao escrever “A condição humana”, a filósofa vai descrever e tentar compreender as atividades básicas na vida humana, as suas condições, aquilo que nos torna, de fato, humanos: o trabalho, a obra e a ação. Cada humano porta as mesmas condições básicas necessárias para que sejam considerados humanos. Em “A vida do espírito, Arendt busca compreender não mais as condições básicas, mas as mais elevadas da humana condição: o pensar, o querer e o julgar. Entre Arendt e Montaigne há afinidades eletivas explícitas que seriam interessantíssimas de serem exploradas. Talvez em outra oportunidade eu as explore mais.

autor, Montaigne, nesse sentido, faz o oposto do que o ceticismo pirrônico antigo pregava: não busca suspender seu juízo, mas exercê-lo radicalmente a todo custo. Os conceitos com os quais trabalha vão se configurando em uma teia de significações que, de fragmento em fragmento, vão tecendo certas imagens, objetivo de sua pintura.

Contudo, para Montaigne, há ainda a dimensão mais significativa da voz e da palavra na composição dos *Ensaaios*. Como muito bem apontado por Michel Onfray, Montaigne não escreve seu livro, mas o dita a um escrivão, que captura sua voz e a materializa em um corpo, não com a vivacidade da palavra que voa, mas com o movimento próprio de um pensamento que, longe de ser imóvel, avança como um cavalo selvagem desbravando caminhos. Montaigne fala andando em sua torre, acompanhando pelo corpo o movimento de seu pensamento.

Além do mais, espanta-me nunca ter lido que Montaigne não escreveu os *Ensaaios*. Em nenhum lugar lê-se essa informação, menos ainda, portanto, sua análise. No entanto o filósofo esclarece em quatro oportunidades, no texto, que ele não está escrevendo, mas ditando. Ele fala, fala andando em sua torre, fala a um terceiro que anota (ONFRAY, 2008, p. 204).

Os *Ensaaios*, portanto, é obra de mais de um, seja de Montaigne falando consigo mesmo (o “eu” que fala e o “eu” que escuta a si), seja ditando o que pensa para um outro que apreende esses pensamentos na palavra escrita. São subjetividades que subjazem à origem dos ensaios no mundo moderno. Seria impensável para o filósofo a ideia de um “eu” que não se construísse em referência a um outro. Só há eu porque há outros<sup>44</sup>. E Montaigne fala, mas fala a língua das ruas, das tavernas, dos mercados, não em latim ou grego, não a língua da douta sabedoria da época, mas em francês e em gascão. Esse filósofo acidental traz do céu imóvel das ideias a filosofia e finca-a no chão comum da vida humana. Os *Ensaaios* configuram-se como um verdadeiro diálogo consigo mesmo e com os outros.

No desenvolvimento de um conhecimento íntimo de si mesmo há o ato profundo da autoconsciência que busca uma identidade plenamente humana. Essa é a intenção ética dos *Ensaaios*. A balança de Montaigne não é pura e somente a balança do ceticismo, que ele

---

<sup>44</sup> Na última parte deste trabalho desenvolverei melhor essa noção de “eu” que emerge dos *Ensaaios*.

abraça, mas que não absorve absolutamente. Com uma filosofia de nova figura, pretende não o equilíbrio suspenso, mas o movimento constante de pesos guiado pela sua capacidade de julgar a vida mesma e as ações dos seres humanos em sua precária, mas bela, condição.

O campo da experiência, para Montaigne, é em primeiro lugar o *mundo* que lhe resiste: são os objetos que o mundo oferece à sua percepção, é a fortuna que faz pouco dele. Esta é a matéria ensaiada, a substância submetida à pesagem, a uma pesagem que em Montaigne, a despeito do emblema da balança, é menos o ato instrumental que Galileu virá literalmente a praticar do que uma ponderação manual, uma modelagem, um manuseio (STAROBINSKI, 2018, p. 17).

Se seu ofício, como diz Montaigne, é a arte de viver, só se vive bem reconhecendo o papel fundamental do corpo. É esse corpo que pensa que, representado por escrito, se torna o ensaio. Esse “corpo aéreo da voz” (MONTAIGNE, II, 6, 2000, p. 72), como se refere aos seus *Ensaio*s, é um segundo corpo que possui – e que precisa possuir – para expressar os conteúdos de seu juízo. “A linguagem, ‘corpo aéreo da voz’, é o meio através do qual se realiza a pintura de si. A escrita dá ao pensamento uma materialidade, um corpo” (BIRCHAL, 2007, p. 205); corpo esse que precisa do corpo (nosso corpo de carne) para existir.

O ensaio permite, na modernidade do século XVI, a reconfiguração de uma nova forma do pensamento dialético, em que o mundo é apresentado como radicalmente contingente, sendo necessária uma organização por parte de um sujeito.

Por isso, muito mais que Descartes – e não obstante o que Hegel e, mais tarde, Husserl pensaram dele – Montaigne inaugura a filosofia moderna, entendendo-se com isso não tanto a filosofia que de fato teve lugar (ainda que, muitas vezes, não passasse de uma teologia laicizada) quanto a filosofia, muito incompletamente realizada até nossos dias, de que nossa modernidade necessita. Trata-se, com Montaigne, de sair enfim da era teológico-política, isto é – e nunca terminaremos de fazê-lo – da Idade Média (COMTE-SPONVILLE, 2008, P. 77).

Essa é a física e a metafísica do ensaio: Montaigne transcende o mundo, mas não para um além ideal, mas sim voltando-se para si mesmo e, ao fazer isso, retorna ao mundo

armado de seu juízo. É o movimento próprio de uma transcendência na imanência. Ao fim dos *Ensaaios*, o filósofo em suas últimas palavras supera a noção de “amor pela sabedoria” através da noção de sabedoria sociável e alegre (MONTAIGNE, III, 13, 2001, p. 501). É o mundo do “social” que começa a surgir ensaisticamente, transformação do mundo humano em “sociedade”, um novo modo de associação humana (tal como sugere o ensaio de Adorno e o comentário de Benedito Nunes ao gênero ensaístico<sup>45</sup>) que traz o privado para o interior do público, desenvergonhando-o. E, se Montaigne precisa desse novo suporte estilístico e metodológico para anunciar pensamentos nunca antes pensados, rompendo também com uma visão de mundo fortemente marcada por Aristóteles e sua lógica, é claro que esses pensamentos não obedecerão à lógica proposicional aristotélica. Não enxergamos nos *Ensaaios* frases subordinadas umas às outras, cujas verdades podem ser obtidas dedutivamente, necessariamente, umas das outras, como em um silogismo categórico de forma típica. Ao invés de subordinação das orações, o que temos no ensaio é uma coordenação destas:

Ele não é desprovido de lógica; obedece a critérios lógicos na medida em que o conjunto de suas frases tem de ser composto coerentemente. Não deve haver espaço para meras contradições, a não ser que estas estejam fundamentadas em contradições do próprio objeto em questão. Só que o ensaio desenvolve os pensamentos de um modo diferente da lógica discursiva. Não os deriva de um princípio, nem os infere de uma sequência coerente de observações singulares. O ensaio coordena os elementos, em vez de subordiná-los (ADORNO, 2003, p. 43).

Michel Foucault, contemporaneamente, apesar da distância que separa a sua filosofia da de Montaigne, não interdita o inesperado diálogo: Foucault também sinaliza para o lugar do ensaio na filosofia<sup>46</sup>:

---

<sup>45</sup> Cf. ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma In: **Notas de literatura**. Trad. Jorge de Almeida. São Paulo: editora 34, 2003. NUNES, Benedito. Pluralismo e teoria social In: **Ensaaios filosóficos**. São Paulo: Editora WMF, 2010.

<sup>46</sup> E poderíamos aqui listar uma série de filósofas e filósofos contemporâneos que se serviram do ensaio como uma forma, um método, um ato, uma experiência privilegiada de produzir filosofia. De Camus a Arendt, de Benjamin a Chul Han, de Beauvoir a Benhabib, de Nunes a Chauí, o universo do ensaio só se expandiu, expandindo a própria experiência filosófica contemporânea. O próprio W. V. Quine, filósofo analítico conhecido por seus estudos sobre linguagem e lógica, incidentalmente, se serve da forma ensaística ao escrever seu dicionário filosófico intitulado *Quiddities* que, na verdade, não se configura como dicionário

O ensaio – que é preciso entender como experiência modificadora de si mesmo no jogo da verdade e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação – é o corpo vivo da filosofia, se ao menos ela é ainda hoje o que era outrora, isto é, uma “ascese”, um exercício de si, no pensamento (FOUCAULT, 1984, p. 12).

O ensaio representou uma virada no pensamento moderno, radical, colocando o sujeito como o suporte da argumentação a partir do juízo. Há, no texto, uma subjetividade (ou subjetividades) reconhecível. Autômatos não escrevem ensaios. Após Montaigne, encontramos Francis Bacon escrevendo seus *Ensaaios*, Galileu e seu *O ensaiador*, Descartes e seu *Discurso do método para bem conduzir a razão e procurar a verdade nas ciências, mais a dióptrica, os meteoros e a geometria que são ensaios desse método*, John Locke e seus *Ensaaios sobre o entendimento humano* etc. Todos esses ensaios são escritos a partir de um sujeito que se posiciona no texto, que está mostrando que o que ali será apresentado será novo, nunca antes pensado como ali foi pensado. Mesmo que haja diferença entre os ensaios de [...] (Ensaaios de Montaigne, por exemplo) para os ensaios sobre [...] (Ensaio sobre o entendimento humano, por exemplo), claro é o impacto e a importância do pensamento ensaístico possuidor de “uma natureza descontínua, fragmentária, aberta, onde, por isso desaparece a correlação com a modalidade do texto do tratado e o caráter fechado e conclusivo com que se apresenta.” (DOMINGUES, 2019, p. 5).

Não podemos esquecer que, por mais que tenhamos uma visão de Descartes quadrado, ordenado, dedutivo e puramente racional, ele pede que seu *Discurso* seja lido como um tipo de fábula, uma pintura, invocando suas experiências pessoais, suas viagens, sua vida, seu corpo que sente frio e cansaço, mas que se alegra com suas conquistas e suas aventuras. Seu método está ali para ser confrontado, admitindo que esse método serviu a ele e que, se servir para mais alguém, muito bem. Seus ensaios estão lá para serem questionados caso errem, estão abertos, buscam a humanidade. Descartes, assim como

---

de maneira alguma, mas sim como experiências que o autor faz de seu próprio juízo sobre diversos temas e assuntos, muito parecido com os ensaios de Montaigne.

Montaigne, parte do “eu” – aquilo que nos é mais próximo e, portanto, (aparentemente) mais simples<sup>47</sup> de conhecer – para chegar ao “eu” (claro, de maneiras distintas).

Montaigne ultrapassa o registro do ceticismo clássico e estabelece a estrutura daquilo que será compreendido como a ensaística contemporânea, algo que pode ser encontrado na filosofia de autores que definem o gênero na contemporaneidade, como Sartre, Camus e Benjamin, entre outros. Adorno já chamava a atenção para a coerência própria do ensaio. “A serena flexibilidade do raciocínio do ensaísta obriga-o a uma intensidade maior que a do pensamento discursivo, porque o ensaio não procede cega e automaticamente como este, mas sim precisa a todo instante refletir sobre si mesmo.” (ADORNO, 2003, p. 44). Também para Adorno, o caráter dialético do ensaio o torna mais desafiador, assim como são os *Ensaio*s de Montaigne. É preciso uma atenção do pensamento diferente dos outros tipos de registros. “Sua coerência não é a de um sistema, mas de um indivíduo, não de um discurso, mas de uma progressão.” (COMTE-SPONVILLE, 2008, p. 76). Apesar de seguir sua lógica própria, conceitual, imagética e dialética, o ensaio não segue a lógica clássica. Os objetos podem fugir ao longo do texto, escapar por um instante da atenção de quem lê, mas, se bem construído o pensamento, são reencontrados no momento oportuno, como uma aventura em uma mata fechada que por vezes encontra clareiras.

O ensaio tem a ver, todavia, com os pontos cegos de seus objetos. Ele quer desencravar, com os conceitos, aquilo que não cabe em conceitos, ou aquilo que, através das contradições em que os conceitos se enredam, acaba revelando que a rede de objetividade desses conceitos é meramente um arranjo subjetivo (ADORNO, 2003, p.44).

O ensaio não transforma os conceitos em nomes fixos, não busca encontrar essências por trás das coisas e não pretende heroicizar os conceitos como ideias eternas que não mudam contextualmente. “[A] Há o nome e a coisa: o nome é uma palavra que designa e significa a coisa; o nome não é uma parte da coisa nem da substância, é uma

---

<sup>47</sup> Simples, aqui, não é sinônimo de fácil. Talvez conhecer isso que chamamos de “eu” seja das coisas mais difíceis de se fazer. Contudo, é inegável que esse “eu” está mais próximo de nós do que outros objetos do conhecimento. “Porém descubro, ‘a ociosidade sempre dispersa a mente em todas as direções’, que ao contrário, imitando o cavalo fugido, ele dá a si mesmo cem vezes mais trabalhos do que assumia por outrem” (MONTAIGNE, 2002, p. 46).

peça externa juntada à coisa, e fora dela” (MONTAIGNE, II, 16, 2000, p. 428). O jogo conceitual do ensaio, com suas próprias regras, valida e dota os conceitos de sentido apenas em relação entre si no texto, nunca fora dele. Não há pretensão de identificar, substancialmente, as palavras e as coisas.

## 2.2 Ensaaios céticos (ou Seria Montaigne um filósofo cético?)

Michel de Montaigne se tornou amplamente conhecido pela criação do ensaio e também, talvez principalmente, por seu ceticismo. A interpretação mais comum e mais largamente oferecida para quem se debruça sobre a filosofia de Montaigne é a de que ele é um filósofo cético, o grande renovador dos argumentos céticos no século XVI, de matriz pirrônica, a partir da leitura do filósofo Sexto Empírico, já que nenhuma obra atribuída a Pirro de Elis – se é que ele tenha escrito alguma – chegou até nós. Esta é uma afirmação potente e, talvez, temerária demais: a de que Montaigne é um filósofo (quanto a isso não resta nenhuma dúvida) cético (quanto a isso, pairam muitas dúvidas). “Acreditou-se ter dito tudo sobre ele ao se dizer que é cético, ou seja, que se interroga e não responde, recusando-se até a confessar que nada sabe, atendo-se ao célebre ‘que sei eu?’. Tudo isso não leva a lugar nenhum” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 221).

O próprio filósofo nunca se autointitulou diretamente como um cético, não obstante se intitulou como “naturalista” (HOFFMANN, 2005, p. 163). Contudo, há evidências de ceticismo ao longo de toda a sua obra que corroboram, em alguma medida, as afirmações feitas sobre o caráter cético de sua filosofia. A própria forma ensaística é mais aberta, não autoritária e não dogmática. Gottfried Gabriel afirma que a postura de Montaigne nos *Ensaaios* é a do “ceticismo pirrônico com o objetivo prático de uma vida nivelada, o mais tranquilo possível.” (1990, p. 4) Luiz Eva (criticamente às posições de Popkin, Tournon e, inclusive Brahami), em uma grandiosa obra, sustenta que Montaigne é um filósofo cético de feição singular, não fideísta, e coerente com uma “única perspectiva filosófica precisa, a do reconhecimento cético da incapacidade da razão humana de estabelecer demonstrativamente a verdade e da necessidade de aceitar, em decorrência disso, os *effects* como critério para a ação.” (EVA, 2007, p. 74). Horkheimer também considera Montaigne um filósofo cético, de matriz pirrônica, mas interpreta de maneira distinta. Afirma que a

filosofia de Montaigne é o “contrário da estreiteza da mente. Seu estilo é a descrição, não a teoria. ‘Eu não ensino, narro’, diz Montaigne, e Goethe repete entusiasmado.” (HORKHEIMER, 1982, p. 145). Vázquez, diferentemente, sustenta que se considerarmos os *Ensaaios* como um todo, o que fica mais claro é que o ceticismo de Montaigne se aproxima mais daquele encontrado em Sócrates ou em Agostinho do que em Pirro e Sexto Empírico. “Michel de Montaigne foi um cético que acreditava na existência da verdade. (...) Em sua busca pela verdade, Montaigne considerou as ideias de muitos daqueles que vieram antes dele. Às vezes ele seguia os seus passos, às vezes não.” (VÁSQUEZ, 2015, p. 139) Birchall, em uma passagem belíssima, destoa um pouco dessas múltiplas considerações sobre o ceticismo em Montaigne. Não negando que há ceticismo na obra montaigniana, afirma que esse ceticismo possui um limite que é ultrapassado: “A afirmação da vida é o momento por excelência da ultrapassagem do ceticismo em Montaigne, mas ela não é uma verdade da razão que dispensaria a própria vida.” (BIRCHAL, 1992, p. 91).

Minha posição tende a se aproximar desta última. Sinto muita dificuldade em estampar em Montaigne a etiqueta de filósofo cético. Parece uma afirmação temerariamente peremptória, afinal, se Montaigne se diz um filósofo de “nova figura”, impremeditado, acidental, fortuito, como podemos afiliá-lo a uma escolha<sup>48</sup> filosófica da antiguidade? Como poderia ser que Montaigne inaugure uma das feições da filosofia moderna, como afirmei, inventando o ensaio como uma forma inédita para apresentar pensamentos inexpressáveis, pois também inéditos, pelas formas filosóficas disponíveis – tratados, diálogos, dicionários etc. – e, ao mesmo tempo, estar afiliado a uma tradição já consolidada, com uma doutrina própria e um modelo de sabedoria? Como pode ter, ao mesmo tempo, feito uma escolha (premeditada, portanto) por uma afiliação filosófica e produzir uma filosofia acidental e impremeditada? Apesar de haver ceticismo em sua filosofia, assim como há traços e influências de muitas outras filosofias, constatar uma influência não significa o mesmo que constatar uma afiliação. Hartle (2005, p. 184-5) diz que

---

<sup>48</sup> A palavra que os gregos utilizavam e que costuma ser traduzida por “escola” para se referir às diversas filosofias da antiguidade (epicurismo, estoicismo, ceticismo etc.) é *αἵρεσις* (hairesis), que significa, literalmente, escolha. As chamadas “escolas” filosóficas (que aqui chamo de escolhas) da antiguidade não se confundem com aquilo que, modernamente, entendemos por “escola”. Aqui, trata-se de maneira de viver, de escolhas feitas com o intuito de conduzir a vida com vistas à melhor maneira possível de viver, em suma, é a boa vida, a vida feliz.

Há também um inegável tom cético, um ceticismo de ‘senso comum’ que é frequentemente explicitado nos *Ensaio*s: “Assim, quando alguma doutrina nova se apresenta a nós, temos muita razão em desconfiar dela e considerar que antes que fosse produzida sua contrária estava em voga; e, assim como aquela foi derrubada por esta, no futuro poderá nascer uma terceira invenção que da mesma forma se chocará com a segunda” (MONTAIGNE, II, 12, 2000, p. 356-7). Esse tipo saudável de ceticismo de senso comum também tem consequências práticas importantes especialmente evidentes na atitude de Montaigne contra acusações de feitiçaria e bruxaria: “Para matar pessoas é preciso uma clareza luminosa e pura; e nossa vida é real e essencial demais para avalizar essas ocorrências sobrenaturais e fantásticas (MONTAIGNE, III, 11, 2001, p. 371).

O próprio filósofo francês antecipou que seus leitores iriam encontrar em seus escritos uma mera coletânea das opiniões dos antigos pensadores. “[B] Assim deixo os meus desses caprichos irem a público mais livremente, pois, embora tenham nascido em mim e sem modelo, sei que encontrarão sua relação com o ponto de vista de algum antigo; e não faltará alguém que diga: ‘Eis de onde ele o tirou!’” (MONTAIGNE, II, 12, 2000, p. 320). Claro que dificilmente se encontra em nossos dias alguém que sustente que o que há nos *Ensaio*s é uma mera coletânea de opiniões dos antigos, uma “marchetaria mal colada”. Pierre Villey (1908, p.7-8), em sua grandiosa e impressionante tese de doutorado, que se tornou uma obra obrigatória sobre o pensamento de Montaigne sobre as fontes e a evolução dos *Ensaio*s afirma que, pelo menos em seus primeiros textos, Montaigne ainda não havia desenvolvido o método ensaístico, que visa o exercício de seu próprio juízo com vistas à composição de uma “pintura de si”. Villey sustenta que Montaigne ainda estava imerso dentro de um gênero muito popular no séc. XVI, as *leçons*, um conjunto de citações e máximas morais dos antigos, organizadas e brevemente comentadas, com vistas a produzir conclusões morais edificantes. Chamou os capítulos iniciais (os redigidos entre 1572 e 1574) de “impessoais”, os quais ocupam a maior parte do primeiro livro e o começo do segundo. Villey defendeu que Montaigne foi aprimorando seu projeto de escrita de acordo com as leituras que ia realizando e que iam balizando o tom de seu projeto.

P. Villey, que deles recenseou as fontes com uma erudição admirável, apresentou assim um Montaigne modelado de ano em ano por suas leituras favoritas, estoico nos mais antigos capítulos, totalmente impregnado de Sêneca, depois libertado progressivamente desta influência pela frequência dos *Tratados de Moral* de Plutarco e, sobretudo, pela descoberta do “pirronismo” em Sexto Empírico. Este

teria provocado uma crise cética, que o escritor teria superado, mais tarde, ao tomar consciência dos recursos que lhe oferecia o estudo empírico de sua própria personalidade, comportamentos cotidianos e opções fundamentais, para chegar à “filosofia da natureza” que domina o terceiro livro, fundado sobre uma “experiência” cuja validade é garantida, ainda e sempre, pelos exemplos que fornecem tanto a história e a literatura quanto a vida concreta (TOURNON, 2004, p. 88).

Montaigne, assim, estaria em seus primeiros escritos apenas realizando uma coleção de máximas morais mais ou menos comentadas de maneira impessoal, apenas para oferecer exemplos de consciências morais dignas de serem espelhadas. Comte-Sponville (2008, p.75), em defesa de Villey, afirma que a tese deste é mais nuançada do que se costuma dizer, contudo, é inegável que Montaigne é inicialmente apresentado como um redator de *leçons* e que, apenas mais tarde em seu projeto, é que desenvolveu a necessidade pessoal de retratar a si a partir da escritura de seus juízos.

Tem-se o costume de considerar os primeiros capítulos redigidos por Montaigne (entre 1572 e 1574) textos “impessoais”, ao passo que os textos posteriores marcariam a entrada em cena do “eu” e da preocupação em descrever-se. O que se deve reconhecer, no entanto, é que a “pintura do eu” não é senão a evolução mais tardia de um pensamento orientado de imediato para a vida pessoal; a questão do eu é colocada desde o início. Montaigne tentou a ela responder primeiramente pelos meios tradicionais; e foi por tê-los considerado incapazes de satisfazer sua expectativa que recorreu, mais tarde, a outro método e que fez a tentativa de uma outra atitude (STAROBINSKI, 1992, p. 18).

Montaigne estava buscando aquilo que fazia dele um “eu” e, talvez, pela primeira vez na história do pensamento, tentava apreender aquilo que chamamos de subjetividade. Seus ensaios são tentativas de encontrá-la. Como eu disse algumas páginas acima, a busca de si no retiro fez, primeiramente, encontrar em si, como os navegantes, quimeras e monstros fantásticos. Seria muita sorte que, na primeira tentativa de se encontrar nessa perigosa e árdua viagem ao mundo da interioridade humana, Montaigne acertasse de primeira. O que ele faz é tentar (*essayer*) e, evidentemente, as tentativas iniciais são conturbadas. A tese de Villey que coloca a busca de si mesmo de Montaigne no período final de sua produção (basicamente seu livro III) parece um pouco exagerada. Em um dos primeiros ensaios escritos pelo filósofo, senão o primeiro, intitulado “Da ociosidade”, Montaigne já identifica a preocupação de investigar a si mesmo e fixa o objeto de suas

reflexões: “[A] (...) parecia-me não poder fazer maior favor a meu espírito do que deixá-lo, em plena ociosidade, entreter a si mesmo, fixar-se e repousar em si” (MONTAIGNE, I, 8, 2002, p. 45).

Afiliar Montaigne a uma escolha filosófica, portanto, seria colocá-lo abaixo das autoridades intelectuais que ele elegeria como modelos a serem seguidos, cujas doutrinas seriam assimiladas, exercitadas e ensinadas; sejam estas autoridades estoicas, cétricas, epicuristas ou cristãs. Uma tendência, ao ser lido pelo ponto de vista da filosofia, sempre foi a de afiliá-lo a alguma dessas escolhas ou combinações de escolhas filosóficas. A própria forma do ensaio tornou complicada a identificação de sua própria voz filosófica. O próprio uso das citações (muitas vezes visto como mera coleção de sentenças) é feito de maneira distinta de seus contemporâneos. “A disposição dos ‘Ensaio’ é determinada pelo ‘fato de que para nós nenhuma sentença tem validade inquestionável, ou pelo menos nenhuma inegável’” (GABRIEL, 1990, p. 4). Montaigne se serve das citações, não para comentá-las, mas para preenchê-las com o conteúdo próprio de suas ideias. Em suas tentativas “tateantes de autoconhecimento”, ele consegue, a partir do recurso das citações das autoridades antigas, construir uma unidade entre a forma literária e o conteúdo filosófico que a preenche. Apesar de os *Ensaio*s estar inundado de citações, de referências a obras e autores, não é um livro de comentário. Em nenhum momento Montaigne explica, contextualiza ou pretende dotar de inteligibilidade as ideias dos autores que cita. Ele os usa como meios para suas próprias ideias, inclusive subvertendo as intenções dos próprios autores. Montaigne ressignifica as citações, afinal, seu livro não é sobre nenhum autor, mas exclusivamente sobre ele próprio. Ora, para que mais livros sobre os livros que já existem? “[B] O que o balbuciar deve produzir, se o gaguejar e o desatar-se da língua sufocaram o mundo com tão terrível carga de volumes? Tantas palavras apenas para as palavras!” (MONTAIGNE, III, 9, 2001, p. 240). Montaigne “retrospectivamente mudou o caráter das antigas *auctoritates* (autoridades) filosóficas e o espírito no qual deram seus pensamentos à posteridade. Depois de Montaigne, elas se tornaram mais discutíveis, mais espíritos livres, mais abertas.” (BOUTCHER, 2005, p. 27).

No afã de tornar visível uma filosofia reconhecível em uma obra inédita, de toda original, nas palavras de Brunschvicg (1942, p. 40), “o livro mais original do mundo<sup>49</sup>”, buscou-se um Montaigne que fosse associável às formas filosóficas tradicionais e às filosofias já existentes (estoico, cético, epicurista etc.). Como bem notou Hartle (2012, p. 795),

os *Ensaio*s de Michel de Montaigne não parecem filosofia: não há primeiros princípios, argumentos, conclusões nem ensinamento filosófico evidente. É verdade que há centenas de citações dos antigos, mas a filosofia “própria” de Montaigne, seus próprios ensinamentos filosóficos (se é que há algum) não são vistos em lugar algum. Por outro lado, Michel de Montaigne ele mesmo está sempre visível: os *Ensaio*s, como ele frequentemente nos diz, são todos sobre ele e somente sobre ele.

Essa invisibilidade da filosofia de Montaigne talvez tenha sido a causa para muita gente não admitir que os *Ensaio*s era uma obra de filosofia e Montaigne, um filósofo, mas apenas o inventor de um gênero literário. “Com seus *Essais*, Montaigne ganhou um lugar fixo na história da literatura. O mesmo não se pode dizer da sua posição na história da filosofia. Nesta, ela frequentemente é ignorada ou citada apenas marginalmente;” (FETZ, 2007, p. 219). Julian Marías, por exemplo, em sua excelente *História da filosofia*, em apenas meio parágrafo dedicado ao autor, afirma que Montaigne é mais “notável por sua agudeza e engenho literário que pela profundidade filosófica. A crítica de Montaigne, debochada e penetrante, embora superficial, teve grande influência, que se manteve até o Iluminismo.” (MARÍAS, 2004, p. 207). Talvez o grande responsável pela não identificação de Montaigne à filosofia seja Hegel, mas de uma forma um tanto paradoxal. Ao mesmo tempo em que diz que Montaigne não pertence à real filosofia, à filosofia mesma, diz que este produz uma filosofia da vida. Vemos em Hegel, de maneira obscura (e, talvez, não intencional) a afirmação, também, de um filósofo de nova figura<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> “Une des originalités des *Essais*, le livre le plus original du monde, est que Montaigne ne cesse de s’en apercevoir à mesure qu’il en développe l’exécution, depuis 1572 environ jusqu’à sa mort en 1592. « Il n’est description pareille en difficulté à la description de soi-même, ni certes (ajoute-t-il) en utilité » (II, VI, 65).”

<sup>50</sup> Ou filósofos de nova figura, já que coloca junto a Montaigne também Maquiavel e Charron.

Elas não podem ser contadas como parte da verdadeira filosofia, elas pertencem ao senso comum. O ser humano olhou novamente em seu coração e o tornou válido, destarte deduziu a essência da relação do indivíduo à essência em seu próprio coração e entendimento, em sua crença. Não obstante, ainda um coração cindido, então essa cisão, esse anseio se tornou uma cisão de si mesmo; ele sente essa cisão em si mesmo e sua calma em si. – O verdadeiro ensinamento filosófico deve-se buscar nas próprias fontes, nos antigos (HEGEL, 1986, p. 17).

Como para Hegel a filosofia “verdadeira” deve buscar seus ensinamentos nas fontes antigas, apoiadas na História e não no próprio coração e entendimento dos filósofos, a cisão que Montaigne propõe com a escolástica é uma cisão com a própria filosofia, já que não captaria o desenvolvimento do espírito absoluto na história das ideias filosóficas e sim produziria, a partir de si mesmo, reflexões de senso comum.

Tais homens são nomeados, porém eles não pertencem realmente à filosofia, mas à formação (*Bildung*) geral. Nesse sentido, seu esforço, seus escritos são contabilizados à filosofia, quando esses homens criaram sua vida de si mesmos, de sua consciência, de sua experiência, observação. Tal raciocínio, conhecimento, é exatamente o oposto do conhecimento escolástico. Neles encontram-se pensamentos bons, finos, espirituosos sobre si mesmos, sobre a vida humana, as relações sociais, sobre o que é direito, bom; é uma filosofia da vida (*Lebensphilosophie*) da esfera da experiência humana, de como as coisas acontecem no mundo, no coração, no espírito do ser humano. Tais experiências eles conceberam e compartilharam; elas são, então, em partes divertidas, em partes instrutivas, e se aproximam dos princípios, dos quais criaram, bem divergentes das fontes e dos métodos do modo de conhecimento até então. Mas, à medida que eles não tomam como objeto de suas investigações as grandes perguntas que interessam à filosofia e não raciocinam a partir dos pensamentos, então não pertencem realmente à história da filosofia. Eles contribuíram com que o ser humano obtivesse um grande interesse em ensimesmar, em sua experiência, sua consciência etc., de modo a conquistar uma confiança em si, de que ele é valioso para si e é válido; e esse é o principal mérito deles (HEGEL, 1986, p. 48).

Para Hegel, portanto, para ser inscrito na história da filosofia “verdadeira”, é preciso que o filósofo tenha como objeto de suas investigações as grandes perguntas feitas e transmitidas ao longo da história, aquelas que interessam, a saber, sobre o absoluto, de natureza metafísica, a respeito da essência da natureza de Deus, do Mundo, da História, do Conhecimento etc. Não rebaixando Montaigne (e na verdade, Hegel trata com muito respeito a sua produção e reconhece sua importância), Hegel o exclui do rol dos

pensadores que fazem parte da história da filosofia, ao mesmo tempo em que diz que ele produz uma *Lebensphilosophie*, ou seja, uma filosofia da vida<sup>51</sup>. Certo é que Montaigne não filosofa como os antigos, nem como os escolásticos, nem como muitos de seus contemporâneos, tampouco como muitos de nossos contemporâneos; ele recepiona as grandes questões da história da filosofia a partir de outro pressuposto, de outra figura: o ser humano considerado em sua singular condição finita, falível e imperfeita. “[C] O que serve para mim pode porventura servir também a um outro. De resto, não estou estragando nada, só estou usando o que é meu<sup>52</sup>” (MONTAIGNE, II, 6, 2000, p. 70). As grandes questões devem perpassar essa figura nova do filósofo. Como eu disse antes, a filosofia deixa de ser deliberada. Ela passa a ser acidental e fortuita, tal como a humana condição.

[C] Meus costumes são naturais: para formá-los não pedi auxílio a ciência alguma. Porém, por mais fracos que sejam, quando me assaltou o desejo de narrá-los e que, para trazê-los a público um pouco mais decentemente, vi-me no dever de assisti-los com reflexões e exemplos, para mim mesmo foi espantoso descobri-los casualmente, conformes com tantos exemplos e reflexões filosóficas. Só aprendi de que categoria era minha vida depois que ela está cumprida e aplicada.

Nova figura: um filósofo não premeditado e fortuito! (MONTAIGNE, II, 12, 2000, p. 320)

Há uma subjetividade, ponto de partida singular que produz os juízos sobre as coisas, que não pode ser ignorada. Ela é a circunstância que coloca as questões e, a partir de si, produz juízos sobre os objetos dessas questões. Não há nenhum recurso ao universal, ao absoluto. Montaigne, após essa “fenomenologia” de si, se espanta consigo próprio. Após sentir o desejo de **narrar** a si mesmo, descobre que sua maneira de ser, acidentalmente (casualmente), concorda com muitos preceitos filosóficos já existentes. Ao se narrar e, com isso, ao aparecer para si mesmo enquanto fenômeno, Montaigne consegue apreender sua própria vida e o que ela significa. Opera um tipo de “redução” fenomenológica: ao voltar ao Montaigne mesmo, se espanta ao revelar aquilo que é para si

---

<sup>51</sup> Não sei se posso soar pretencioso demais, mas não vejo como chamar de outra coisa aquelas pessoas que produzem uma **filosofia da vida** senão de filósofas.

<sup>52</sup> Nessa passagem Montaigne reflete sobre a experiência da morte, que lhe ocorre acidentalmente por conta de um acidente que sofre com seu cavalo. Uma grande questão, como a morte, perpassa sua experiência singular enquanto mortal. Experiência não deliberada, mas acidental.

mesmo. Se sua filosofia está invisibilizada nos *Ensaaios*, ele próprio passa a ser mostrado, visto, enquanto produção de seu juízo. Como bem lembra Hartle, nada nos *Ensaaios* parece, de imediato, com filosofia, nesse sentido tradicionalmente compreendido como Hegel bem definiu. Cito novamente, para não esquecermos, que em Montaigne “(...) não há primeiros princípios, argumentos, conclusões nem ensinamentos filosóficos evidentes” (HARTLE, 2012, p. 795). Essa é a invisibilidade de sua filosofia que, por ser de “nova figura” (o que ainda é até hoje), encontra em muitas pessoas ainda dificuldades de se mostrar como tal e, portanto, reconhecida como tal.

Mas essa invisibilidade da filosofia, também, fez com que muitas pessoas buscassem algo familiar nos escritos de Montaigne. No afã de o lerem como um filósofo, e não genericamente como um “pensador” ou um “literato”, buscaram nos *Ensaaios* aquilo que se aproximava mais dos escritos tradicionais de filosofia, dos tratados que explicavam e apresentavam argumentos, comentários e conceitos em uma organização sistemática reconhecível como filosófica. Procuraram nessa “nova figura” a velha figura da filosofia tradicional, algo que a assemelhasse àquela, algo reconhecível, visível como familiar. O ensaio “*Apologia de Raymond Sebond*” é o que mais se aproxima daquilo que era buscado enquanto obra de filosofia, já que nele Montaigne apresenta os argumentos dos filósofos céticos e não oferece nenhuma crítica explícita a eles. O problema é que, ao interpretar esse ensaio, convencionou-se a elevá-lo ao patamar de zênite da reflexão de Montaigne, o ápice de sua filosofia, reduzindo todos os outros ensaios a ele. A *Apologia* seria, portanto, a expressão mais bem acabada da filosofia montaigniana.

Contudo, se considerarmos os *Ensaaios* como um todo, e acompanharmos o movimento do juízo de Montaigne, acabamos encontrando visões que são, claramente, não céticas. Constantemente o filósofo produz juízos morais bastante assertivos, o que, para um cético, soaria extremamente dogmático. “Ele não parece perseguir a versão cética do sumo bem, *ataraxia* ou a imperturbabilidade que advém da verdadeira suspensão do juízo, no entanto ele, de fato, persegue a meta não cética do autoconhecimento.” (HARTLE, 2003, p. 12). Para fazer jus ao tom cético que há, claramente, nos *Ensaaios*, intérpretes de diferentes matizes propuseram algumas formas de manter o ceticismo em evidência, como no caso de Marcel Conche, que enfatiza que o ceticismo em Montaigne está, primordialmente, em seu método:

Com os cétricos, convém suspender o juízo sobre as coisas mesmas e desistir de expressar o ser de qualquer coisa que seja. Com os dogmáticos, deve-se tentar julgar e viver a vida da inteligência. Não seremos cétricos porque formaremos uma opinião e não hesitaremos em emití-la, não seremos dogmáticos porque não pretendemos expressar a verdade, mas apenas o que, para nós, em um dado momento, aparece. Sabendo que existem mil maneiras de ver um determinado assunto, que cada filósofo o vê à sua maneira e que não há como ir além dos modos de ver, diremos o que vemos, o que se impõe a nós em evidência, não para dizer o objeto visto, mas para dizer a si mesmo. A significação da filosofia não será mais a de revelar as coisas como elas são de verdade, mas a de permitir que o filósofo tome consciência de si mesmo. Ele não saberá o que são as coisas – Deus, a natureza ou o próprio homem na totalidade do ser – mas saberá o que ele é. Certamente ele não poderá fundar, sobre um saber concernente ao homem, uma sabedoria universal, mas poderá, conhecendo a si mesmo e sua natureza singular, encontrar a sabedoria à sua medida (CONCHE, 2008, l. 103.6/328).

“[A] O homem só pode ser o que é, e imaginar de acordo com sua medida” (MONTAIGNE, II, 12, 2000, p. 281). Contudo, Conche precisa admitir que esse método se estende, inclusive, para a fé católica de Montaigne, já que teria como função nunca absolutizar suas próprias crenças ao fixar uma verdade absoluta por trás das coisas. Montaigne, parece, admite que há uma verdade última, mas esta reside em Deus, que a revelou parcialmente aos humanos.

[A] E tampouco que o homem se alce acima de si e da humanidade: pois ele só pode ver com seus próprios olhos e aprender com suas próprias forças. Ele se elevará se Deus ajudá-lo extraordinariamente; elevar-se-á, abandonando e renunciando a seus próprios meios e deixando-se alçar e se erguer pelos meios puramente celestes. [C] Cabe à nossa fé cristã, e não à sua virtude estoica, aspirar a essa divina e miraculosa metamorfose (MONTAIGNE, II, 12, 2000, p. 407).

A interpretação de Conche parece perder força nesse caso, em que deixa de lado o fato de que, para Montaigne, Deus pode nos oferecer a “santa lâmpada da verdade” (2000, p. 281) para iluminar aquilo que, enquanto humanos, não podemos conhecer. Por outro lado, outras interpretações sugerem um ceticismo cristão, o chamado fideísmo cétrico, que sustentaria a ideia de que a razão humana é falha e incapaz de conhecer as coisas de maneira segura. Só a fé em Cristo poderia atingir tal grau de conhecimento.

O reconhecimento dessa impotência prepara o coração e a mente para receber as verdades da fé. Essa visão de Montaigne encontra sustentação especialmente na *Apologia*, em que o tom é mais fortemente cétrico em relação aos poderes da

razão humana e em que o propósito de Montaigne parece ser a defesa da fé cristã (HARTLE, 2003, p. 12).

Se a razão humana é falível e não pode conhecer nada seguramente, logo a verdade da fé não tem nada a ver com a razão. A compreensão das verdades reveladas por Deus seria uma perda de tempo e uma vã ilusão. As verdades da fé seriam, por isso, crenças irracionais que devem ser aceitas sem nenhuma tentativa de inteligibilidade, sem nenhuma possibilidade de fundamentação. Caímos, aqui, então, em mais uma armadilha que o próprio Montaigne nunca armou para si. Ao lermos os *Ensaíos*, fica claro que a fé não é uma mera irracionalidade e há muita razão contida nela, ou seja, é possível buscar compreensão em suas verdades. Mais uma vez, parece que a interpretação fideísta de seu ceticismo não faz verdadeira justiça ao que o filósofo propõe enquanto reflexão, pois, se assim fosse, a “lâmpada da verdade” oferecida por Deus não poderia ser compreendida pelos seres humanos, já que ela estaria para além de toda e qualquer compreensão, o que não parece ser o caso para Montaigne. Mesmo que ele não faça teologia, ele não rejeita a possibilidade da razão nos auxiliar na compreensão de nossos artigos de fé.

Todas essas visões sobre Montaigne, que encontram muitas evidências nos *Ensaíos*, podem nos levar a crer que não há filosofia em seus escritos, afinal, o que pode ser visto ali é um pastiche, uma coleção caótica de opiniões sem finalidade nem direção, sem rigor nem método. Não haveria nenhuma voz própria da filosofia de Montaigne, apenas as vozes dos antigos pensadores a quem ele teria se afiliado. Contudo, Montaigne inventou o ensaio porque havia algo que precisava dizer e que não era possível ser dito em nenhuma das outras formas filosóficas disponíveis em sua época; assim como ele próprio identifica nos pirrônicos! Ao reclamar da linguagem e dizer que a maior parte dos conflitos existentes no mundo é de ordem gramatical (MONTAIGNE, II, 12, 2000, p. 291), constata que a nossa forma de falar é formada integralmente de proposições afirmativas e, portanto, os pirrônicos não poderiam “[A] expressar sua concepção geral em nenhuma forma de falar, pois precisariam de uma nova linguagem.” (MONTAIGNE, II, 12, 2000, p. 291). Montaigne prefere a interrogação, pois nela se integra a diversidade, que não é peremptória nem dogmática. Dessa lição extrai a frase que o faz ser lembrado pela história do pensamento (quando lembrado): “[B] Essa visão é expressa com mais clareza pela interrogação: ‘Que sei eu?’ (*Que sais-Je?*), tal como a trago de divisa numa balança.” (MONTAIGNE, II, 12, 2000, p. 292).

Montaigne inventou o ensaio porque ele precisava dessa nova forma para expressar não um ‘ensinamento’ ou um ‘sistema de pensamento’, mas uma forma de ser. Montaigne é um filósofo, mas um filósofo de certo tipo. Ele não pode ser localizado em nenhum dos séquitos ou escolas da filosofia antiga: seus “caprichos” são “sem modelo” (HARTLE, 2003, p. 13)<sup>53</sup>.

A partir dos recursos que Montaigne faz à diversidade de opiniões produzidas pela filosofia, pela teologia, pela ciência e, também, pela simpatia e pelo elogio aos cétricos, especialmente Pirro, fica claro que o recurso à diversidade é uma maneira peculiar de Montaigne raciocinar sobre os problemas que pretende levar em consideração. O modo cético de falar sobre as coisas lhe agrada:

[A] Quando me pressionam com um novo argumento, cabe a mim estimar que aquilo a que não pude satisfazer, um outro satisfará; pois acreditar em todas as aparências das quais não nos podemos livrar é uma grande ingenuidade. Dessa forma aconteceria que todos os homens comuns – [C] e somos todos homens comuns – [A] veriam sua convicção girando facilmente, como um cata-vento; pois sua alma, sendo maleável e sem resistência, seria forçada a acolher incessantemente outras impressões, a última apagando sempre o rastro da anterior (MONTAIGNE, II, 12, 2000, p. 357).

Contudo, mais uma vez, podemos enxergar um Montaigne mudando o significado desse “momento” cético, desse precedente do qual se serve para raciocinar sobre a humana condição e sua capacidade de julgar, falar, agir, em suma, viver. Em um momento de crise política, moral e religiosa – época de tantas incertezas, tantas tragédias e tanta agitação –, num período de guerra civil na França entre católicos e protestantes, Montaigne encontra nos argumentos cétricos uma prerrogativa para refletir sobre a humana condição.

Hoje parecem em geral concordar os comentadores dos Ensaaios em considerar seu autor como um “cético”. Devemos, porém, desde o início marcar que, com relação à sua filosofia, como é comum acontecer com as obras dos grandes pensadores, as comparações – venham de onde vierem – não serão nunca completamente válidas. Os Ensaaios constituem um microcosmo surpreendentemente rico e sugestivo, cobrindo em suas páginas um largo campo da cultura renascentista: eles falam por si (AZAR FILHO, 2009, p. 7).

Ao longo da *Apologia*, podemos ver Montaigne se referindo a diferentes posições filosóficas sobre a alma, sobre as coisas divinas, sobre o movimento dos astros, sobre a

---

<sup>53</sup> Hartle está muito próxima daquilo que Hegel havia dito e, ao mesmo tempo, muito distante dele.

racionalidade dos animais e a irracionalidade dos humanos, sobre a diversidade de regiões no planeta, cada uma com sua fauna, flora, clima, habitantes. “[A] Vemos neste mundo uma infinita diferença e variedade devido à simples distância entre os lugares. Não se vê trigo, nem vinho, nem nenhum de nossos animais naquelas novas terras que nossos pais descobriram; lá tudo é diferente.” (MONTAIGNE, II, 12, 2000, p. 288). E, não apenas na *Apologia*, mas, ao longo de todos os *Ensaio*s, o que Montaigne quer enfatizar, parece, é a diversidade de possibilidades que existem para apreendermos o mundo e aquilo que nele há. Diferentes formas de excesso da razão. Como há tanta coisa para conhecer, para sentir, para viver, assim toda afirmação universal, absoluta, peremptória, necessariamente excluirá não apenas a possibilidade de haver outras maneiras de considerar as coisas, mas excluirá, de fato, as próprias coisas que são. Por isso prefere uma forma de falar que não seja absolutamente afirmativa e definitiva:

[B] Gosto destas palavras, que abrandam e moderam a temeridade de nossas asserções: “talvez”, “de certo modo”, “algum”, “dizem”, “acho”, e outras semelhantes. E, se tivesse precisado educar crianças, tanto lhes teria posto nos lábios este modo de responder, [C] inquiridor, não resolutivo: [B] "o que isso quer dizer?", "não estou entendendo", "poderia ser", "é verdade?" que elas teriam conservado aos sessenta anos o jeito de aprendizes, ao invés de aos dez anos fazerem papel de doutores, como fazem. Quem quiser sarar da ignorância tem de confessá-la (MONTAINGE, III, 11, 2001, p. 369).

As grandes problematizações, os grandes conceitos universais, as grandes arquitetônicas do pensamento metafísico que propõem explicar as causas de todas as ocorrências no mundo, inclusive aquelas extra-mundanas, milagrosas e divinas, para Montaigne, deixam escapar as verdadeiras causas. Ele é o filósofo do singular, do mundano, do ordinário, das coisas maravilhosas que deixamos passar por serem simples demais, por serem adornadas de menos. Eis aí, para Montaigne, o nascimento de uma verdadeira filosofia moderna da suspeita.

[C] Pois, enquanto procuramos causas e fins marcantes e de peso, e merecedores de tão grande renome, deixamos passar os verdadeiros: por sua pequenez, escapam a nossos olhos. E, na verdade, tais investigações requerem um inquiridor muito prudente, alerta e sutil, imparcial e não predisposto (MONTAINGE, III, 11, 2001, p. 367).

Essa ênfase no pequeno, no singular, lugar onde devemos buscar para encontrarmos os fins verdadeiros faz parte do ato filosófico moderno que Montaigne está inaugurando com o ensaio. “[C] Eis por que as bobagens mais grosseiras e pueris são mais encontradas nos que tratam das coisas mais altas e mais avançadas, abismando-se em sua própria curiosidade e presunção.” (MONTAIGNE, II, 12, 2000, p. 317). A vaidade e a presunção daqueles que afirmam conhecer os mistérios mais profundos e essenciais sobre as coisas é reflexo de uma falta de ensaio de si próprios. O não (re)conhecimento de si, dos próprios juízos e de seus movimentos, faz com que queiramos alçar voos sem que tenhamos asas. Pretendemos ir além da humana condição e das condições que temos para apreender as coisas. Montaigne coloca os pés no chão e questiona as próprias condições de possibilidade do conhecimento humano. Todo conhecimento humano passa pelos humanos, por suas subjetividades. Das coisas só conhecemos aquilo que temos condições de receber delas, nada além daquilo que aparece para o sujeito. Nesse sentido Montaigne não é mais cético do que Kant<sup>54</sup>.

Podemos observar o ceticismo antigo a partir de duas formas distintas: o pirrônico, que surge a partir da atividade de Pirro de Elis, e o acadêmico, que emerge da Academia de Platão, sob a direção de Carnéades e, posteriormente, Enesidemo. Montaigne parece não distinguir de maneira muito clara, quando está abordando o ceticismo antigo, entre os pirrônicos e os acadêmicos. Sem entrar nas distinções inúmeras que poderia listar entre não apenas pirrônicos e acadêmicos, mas também entre os próprios membros, individualmente, da Academia, podemos reduzir a posição cética em geral a partir de três ensinamentos de Pirro: (I) não podemos conhecer a natureza das coisas, (II) por isso a atitude correta é suspender nosso juízo, (III) cujo resultado necessário é a imperturbabilidade da alma (Cf. ZELLER, 1889, p. 268-9).

Montaigne segue uma divisão tripartite da filosofia que é de origem pirrônica, mas a porção de texto que compreende a exposição do ceticismo se vale igualmente de passagens pirrônicas e acadêmicas, e o juízo conclusivo mobiliza

---

<sup>54</sup> Claro, a ironia desta passagem se dá pelo fato de que tanto Kant quanto Montaigne não são céticos, já que ambos buscam justificar o conhecimento humano a partir das próprias condições humanas de conhecer. Contudo, Montaigne não opera como Kant, que busca uma necessidade que não seja lógico-formal para fundar o conhecimento científico do mundo fenomênico. Montaigne não busca fundamentar, a partir da subjetividade transcendental, a objetividade dos fenômenos científicos.

um conceito (o “verossímil”) que poderia nos remeter à Nova Academia (EVA, 2007, p. 31).

Montaigne, claramente, não pensa como um cético antigo, o que levou muita gente a admitir que ele não é um cético à maneira dos antigos (como havia afirmado Popkin<sup>55</sup>), mas um filósofo que modificou o ceticismo antigo, inclusive criticando Pirro e os pirrônicos. Luiz Eva (2007), Paul Mathias (2000), Alan Levine (2001), Brahami (1997) e muitos outros comentadores se identificam, cada um a seu modo, com a visão de que Montaigne é um filósofo cético de tipo bem particular, muito diferente do ceticismo antigo, seja acadêmico ou pirrônico, inserido em um contexto moderno em grande parte perpassado pela noção moderna de subjetividade, mas que guarda muitas relações com a tradição filosófica cética. Seria um erro interpretar o ceticismo em Montaigne como um tipo de irracionalismo, como se a leitura da *Apologia* fosse um ataque direto à razão, à sua impossibilidade e, portanto, à suspensão de seu uso. Nem os cétricos nem a leitura de Montaigne interpretam ceticismo como irracionalismo, muito pelo contrário. Como diz Eva, embora

a suspensão deva resultar da constatação de uma incapacidade racional em estabelecer a verdade (isto é, em estabelecer uma conclusão em favor da veracidade de algum dos discursos filosóficos que podem ser opostos uns aos outros), isso não significa, segundo os próprios cétricos, como bem percebe Montaigne, a impossibilidade de uma *investigação racional*: “[A] Eles se servem de sua razão para investigar e para debater, mas não para sentenciar [*arrestar*] e escolher...”. O ceticismo, portanto, não é sinônimo de irracionalismo (2007, p. 34).

Contudo, Montaigne, diferente “deles”, não apenas usa de sua razão para investigar e debater, mas também para sentenciar e escolher, em suma, ajuizar.

É como se, ao fim e ao cabo, ele interpelasse o seu leitor da seguinte forma: temos aqui, inexoravelmente, duas formas de se exceder. A primeira, com os

---

<sup>55</sup> Popkin é, talvez, o mais influente e maior responsável por popularizar a afirmação de que Montaigne é um filósofo cético nos moldes pirrônicos. Cf. POPKIN, R. *História do ceticismo: de Erasmo a Espinosa*. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000. Cap. III, Michel de Montaigne e os *Nouveaux Pyrrhoniens*.

céticos, que negam o poder da razão e mostram o infundado das opiniões, das crenças e dos costumes; a segunda, com os dogmáticos, que pretendem ultrapassar as opiniões, crenças e costumes e fundamentá-los num conhecimento verdadeiro [...]. Escolha, então, qual é, a seu ver, a forma mais sábia – e não a mais lógica, verdadeira e coerente, pois nenhuma delas o é – de se exceder (BIRCHAL, 2007, p. 73).

Os *Ensaio*s podem ser lidos como uma forma de Montaigne se exceder de maneira nova, nem ultrapassando os limites da fortuita humana condição para a atingir a verdade última sobre as coisas, como os dogmáticos, nem silenciando-se e suspendendo o juízo (*epoché*) em busca da imperturbabilidade (*ataraxia*) de uma alma que não suporta o desassossego da dúvida, como os céticos pirrônicos. Se todo pensamento é transgressor, um excesso da alma, Montaigne escolhe se exceder de sua própria maneira<sup>56</sup>. Fala, e fala de si para falar do mundo, que deve necessariamente passar pelo crivo de sua subjetividade. Sua nova maneira de se exceder, moderna, é exercendo seu juízo de maneira nova e radical, até que seus juízos não caibam mais em si e precisem ser plasmados em forma de texto, para serem observados, analisados, criticados, reconhecidos, ordenados. Montaigne deixa-se transbordar nas páginas de seus *Ensaio*s, mas nunca indo para longe de si mesmo. Seus excessos são seus, circunscritos àquilo que lhe é próprio, razoáveis, humanos e singulares. Não pertencem a escolas nem doutrinas. Ele, Michel de Montaigne, é o próprio fundamento de sua nova maneira de se exceder.

[B] Quanto a mim, dificilmente me sinto agitar por um abalo; encontro-me quase sempre em meu lugar, como fazem os corpos pesados e maciços. Se não estou em mim, estou sempre bem perto. Meus excessos não me levam muito longe. Não há neles nada de extremo ou de bizarro; e entretanto tenho arroubos saudáveis e vigorosos (MONTAIGNE, III, 2, 2001, p. 37).

---

<sup>56</sup> Esse excesso, algo que transborda de si, lembra muito a figura de Zaratustra de Nietzsche. Logo no início do livro, Zaratustra vai ao alto de uma montanha e por lá fica dez anos acompanhado de si mesmo, em solitude. “Estou farto de minha sabedoria, como a abelha que juntou demasiado mel; necessito de mãos que se estendam.” (NIETZSCHE, 2011, p. 11). Zaratustra, ao se transbordar de si, precisa despejar esse excesso a quem quiser recebê-lo. Claro, entre Montaigne e Zaratustra há uma infinidade de significados e símbolos distintos, mas podemos ver Montaigne e os *Ensaio*s como a doçura de uma abelha que acumulou demasiado mel e precisa despejá-lo sobre a humanidade. Alegre doçura que Montaigne imprime no papel em forma de excesso, em solitude, na companhia de si mesmo e suas faculdades. Não à toa Nietzsche é um grande admirador de Montaigne. Frequentar Montaigne e a *montagne* (montanha, em francês) permite apreciar a beleza de novas auroras, sejam elas vindas do sol ou do pensamento. Ambos iluminam aquilo que, sem eles, não podemos ver.

Montaigne afirma o seu direito de pensar e é consciente que esse pensamento possui algo que é seu, não absoluto ou neutro, mas impregnado de subjetividade. Ele, muito diferente das escolhas filosóficas clássicas, não busca a apatia, a imperturbabilidade nem a suspensão. Ele escolhe o movimento de si próprio; ele perturba seu espírito, coloca-o para funcionar e se desestabilizar, mostra que está vivo. Não suspende o juízo, mas o excita. Não apenas persegue a verdade, mas a conquista. Essa verdade, aliás, pertence única e exclusivamente ao sujeito, mesmo que esteja errado. É ele quem a pensa e é assim que a conquista através dos limites frágeis que circunscrevem a si mesmo. Mesmo errado, é verdadeiro que ele a pense assim.

[C] É sinal de estreiteza de espírito quando ele se contenta, ou de lassidão. Nenhum espírito generoso detém em si mesmo: sempre tende para a frente e vai além de suas forças; tem impulsos que excedem suas realizações; se não avançar e não se apressar e não recuar e não se bater só estará vivo pela metade (MONTAIGNE, III, 13, 2001, p. 428).

Ann Hartle sustenta que, apesar de haver ceticismo em Montaigne, assim como há também outras posições filosóficas, o que ele desenvolve é um pensamento dialético, não cético. Ao apresentar diversos argumentos opostos advindos de inúmeras fontes, exemplos históricos contraditórios, diversidades de realidades irreconciliáveis, “isso não o leva à suspensão do juízo. Ao invés disso, contradições se tornam parte de um movimento dialético do pensamento que envolve o juízo sobre o bem e o mal e que traz a verdade à lume.” (2003, p. 16). O que sua filosofia faz é se servir do precedente cético para transformá-lo em pensamento dialético. Ele conversa com as posições filosóficas.

O texto é um apelo ao exercício subjetivo do juízo, não à abstenção dele. Toda forma de pensamento – com o costume, contra ele, além dele – repousa numa transgressão, envolve uma escolha e estabelece-se como um fato. [...] Todo exercício do pensamento é um excesso do sujeito que se confere o direito de pensar, esse é o ponto em comum entre dogmáticos e céticos – e o de Montaigne enquanto cético. [...] Ele não sacrifica o sujeito para salvar a lógica, como querem os leitores que pretendem reduzir os *Ensaíos* ao silêncio cético ou à suspensão do juízo, mas exerce o pensamento subjetivo como transgressão e exercício da escolha (BIRCHAL, 2007, p. 73).

Montaigne, em todos os capítulos dos *Ensaaios* nos apresenta muitas referências, sejam citações de obras filosóficas, de fatos históricos por ele presenciados, por ele lidos ou por ele ouvidos, de histórias fabulosas e fantásticas que, parece, em um dado momento da leitura, se perder daquilo que se propunha a discutir. O que podemos ver emergir dos *Ensaaios* é um diálogo entre diversas posições que se apresentam ao juízo do eu. Não darei nenhum exemplo específico, basta abrir os *Ensaaios* em qualquer capítulo e constatar a estranheza do raciocínio montaigneano. A diversidade de relatos mostra a diversidade de juízos possíveis e, portanto, a diversidade inerente à humana condição. David Hume, também reconhecido majoritariamente como um pensador cético, concorda largamente com o recurso a essa diversidade de opiniões, testemunhos e histórias para que levemos em conta a ampliação da experiência humana: “Depois de haver adquirido confiança no testemunho humano, livros e conversas ampliam muito mais a esfera da experiência e pensamento de um homem do que os de outro” (HUME, 2007, p. 126).

Todas as histórias, exemplos, argumentos, por mais incríveis que possam ser (e Montaigne, claro, não acredita em tudo que ele usa para refletir sobre algum assunto) são usadas por Montaigne para alargar essa esfera da experiência humana e exercitar nosso juízo. “[A] Pois as histórias que tomo emprestadas, devolvo à consciência daqueles de quem as tomo. [B] As reflexões são minhas, e sustentam-se pela prova da razão, não da experiência. (...) [C] se não comento bem, que um outro comente por mim.” (MONTAIGNE, I, 21, 2002, p. 156). Esse recurso de Montaigne é o pressuposto de seu pensamento dialético. O ceticismo que há nele perpassa a diversidade apresentada nos *Ensaaios* para poder nos inserir nesse ato filosófico inaugurador da moderna filosofia. Nos apresenta casos impossíveis, histórias fabulosas, argumentos e opiniões sobre objetos fantásticos, como os Tupinambás no Brasil, que viviam em um lugar inacreditavelmente lindo, com códigos morais e condutas espirituais que não poderiam ser desse planeta.

[C] [...] os testemunhos fabulosos, contanto que sejam possíveis, servem tanto como os verdadeiros. Tendo acontecido ou não, em Paris ou em Roma, a João ou a Pedro, é sempre um lance da capacidade humana, do qual sou proveitosamente informado por esse relato. Examino-o e tiro proveito dele tanto em sombra como em corpo (MONTAIGNE, I, 31, 2002, pp. 156-157).

Essas inúmeras histórias são, dirá nosso autor, para alguns “[C] um puro estudo gramatical; para outros, **a anatomia da filosofia**<sup>57</sup>, na qual as mais abstrusas partes de nossa natureza são penetradas” (MONTAIGNE, 2002, p. 234). A importância da história para a filosofia de Montaigne não pode ser menosprezada, já que para ele, ela constitui a própria anatomia da filosofia. Nossa primeira atitude referente a essa multiplicidade de exemplos é a de suspensão do juízo, uma vez que aquilo que está sendo apresentado só pode ser impossível, “(...)impossível porque é inacreditável e inacreditável porque não é familiar.” (HARTLE, 2003, p. 23). Sejam as capacidades atribuídas aos animais na *Apologia de Raymond Sebond*, como a racionalidade, a dedução, a virtude moral etc., suas ideias políticas críticas a Maquiavel no ensaio *Do útil e do honesto*, suas ideias sobre a educação infantil no ensaio *Da educação das crianças*, a visão que possui sobre a civilidade e a barbárie em *Dos Canibais*, enfim, ao longo de todos os *Ensaio*s o que Montaigne faz é nos apresentar ao não familiar e ao estranho, a certos pressupostos que não são os nossos e, portanto, rejeitáveis de início. Montaigne quer chacoalhar nosso espírito e fazer com que nossos juízos, tais como os dele, sejam exercitados.

[C] Paralelamente, [A] tenho em geral isto: que de todas as opiniões que a Antiguidade teve sobre o homem [C] em geral, [A] as que adoto de melhor grado e à que mais me ateno são as que mais nos menosprezam, aviltam e aniquilam. A filosofia nunca me parece ter cartas tão favoráveis como quando combate nossa presunção e vaidade, quando reconhece de boa-fé sua irresolução, sua fraqueza e sua ignorância. Parece-me que a mãe nutriz das mais falsas opiniões, tanto públicas quanto particulares, é a opinião excessivamente boa que o homem tem sobre si (MONTAIGNE, II, 12, 2000, p. 453).

É obra da vaidade e da presunção humana que rejeitamos o que, a princípio, parece ser estranho, exótico, não familiar. E, principalmente, as pessoas cultivadas intelectualmente, acreditam estar em posse de um conhecimento luminoso e infalível sobre todas as coisas. “[B] As fantasias da música são governadas pela arte; as minhas, pelo acaso.” (MONTAIGNE, III, 2, 2001, p. 28). Como eu já havia dito, a filosofia de Montaigne confronta e transforma a filosofia “verdadeira”, para usar a expressão de Hegel. A filosofia, de matriz aristotélica, hegemônica em sua época, estabelece que o ato de contemplação aproxima o humano da divindade: a humanidade atingiria, assim, sua excelência na figura do filósofo, para quem nada é estranho, tudo é explicável a partir de

---

<sup>57</sup> Grifo meu.

seus próprios pressupostos; aquilo que não pode ser explicado é, portanto, impossível. “Essa disposição em nos comparar a Deus é devida à nossa presunção, a qual Montaigne se refere como ‘nossa primeira e original doença.’” (HARTLE, 2003, p. 24). Esse ato filosófico de Montaigne, escapando da filosofia deliberada para a acidental, partindo daquilo que é estranho, impossível, exótico, busca nos familiarizar com o estranho, abrindo a possibilidade do diferente, do distante, do ainda impensável, do estrangeiro, fazendo com que sejamos guiados pela reflexão e enxerguemos o “extraordinário no ordinário, no familiar, no comum” (HARTLE, 2003, p. 25), tal como um diálogo com um desconhecido.

É nesse sentido que Montaigne transforma o ceticismo antigo em pensamento dialético. As leitoras e leitores de Montaigne sempre se surpreendem com o percurso sinuoso no qual o filósofo se movimenta, afinal, entre o mundo experimentado e a palavra dita para expressá-lo, se impõe uma singular subjetividade. Não conhecemos Montaigne e, portanto, suas pretensões e seus juízos (logo, o seu “eu”), nos são desconhecidos. É em uma conversa com ele que, ao ouvirmos o corpo aéreo de sua voz, começamos a nos familiarizar. A princípio, nos *Ensaio*s, tudo é estranho: parece que os títulos dos ensaios não se comunicam, em uma primeira vista, com seus conteúdos; Montaigne parece se perder na miríade de exemplos, argumentos, citações e histórias que nos apresenta; a todo momento parece que ele se desviou do assunto principal, introduzindo outros assuntos que parecem desconexos entre si. Enfim, é uma verdadeira experiência de estranhamento que, ao fim de cada um dos ensaios, volta àquilo que inicialmente havia sido proposto, mas de maneira familiar. Os juízos produzidos vão mostrando as perspectivas possíveis de se considerar os objetos e, ao mesmo tempo, vão produzindo em nós a mesma disposição em ajuizá-los.

O ensaio *Dos Canibais*<sup>58</sup> é um exemplo explícito, dentre todos os ensaios que temos disponíveis, desse movimento do pensamento de Montaigne. O filósofo começa contando uma história sobre o rei Pirro, que não se refere, a princípio, a nada familiar ao título *Dos Canibais*. Não se fala de canibais ou canibalismo no início do texto, passa-se aos relatos vindos do Brasil, fala-se de Platão e Aristóteles e do conhecimento acadêmico da Europa, fala-se da abundância e da maravilha dessas terras ainda desconhecidas do Velho Mundo, enfim, até Montaigne usar tudo o que havia jogado para refletir sobre a crueldade e a barbaridade dos colonizadores em relação aos indígenas do Brasil. O título, ao final,

---

<sup>58</sup> Irei analisá-lo mais detidamente no capítulo 3.

passa a fazer sentido, assim como a reflexão inteira de Montaigne. Essa dialética da filosofia accidental dos *Ensaio*s é uma marca fundamental do livro inteiro e nos conduz do estranhamento ao familiar, do impossível ao possível, do extraordinário ao ordinário.

O próprio ensaio que o consagra na história como um pensador cético, *Apologia de Raymond Sebond* (II, 12), pode ser interpretado de uma outra maneira. Tal como a *Apologia de Sócrates* escrita por Platão, podemos ver a *Apologia de Raymond Sebond* como um tipo de julgamento, em amplo sentido, seja um ato que ocorre dentro das cortes e dos tribunais, seja um ato psicológico e linguístico que afirma ou nega voluntariamente certas crenças que se apresentam à consciência. Sabemos que Montaigne foi um magistrado na corte de Bordeaux e sua função era exatamente a de julgar os casos que se apresentavam a ele. O juízo era, então, algo extremamente familiar para Montaigne.

Eu suspeito que temos evidências textuais e autobiográficas para dizer que, na verdade, é um julgamento que toma lugar na vida e no pensamento de Montaigne, com Sebond como réu, acusado de dogmatismo, e o Pirro de Sexto Empírico como acusador. Ao invés de interpretar a “Apologie” apenas do ponto de vista de Pirro (ou Montaigne como se ele fosse o advogado do autor da queixa, Pirro), proponho considerar o mesmo texto como se Montaigne também tivesse simpatia por Sebond e, acima de ambas as simpatias, sentado como juiz, ouvindo o poderoso caso do autor da queixa e o caso mais fraco da defesa, mas ele mesmo testando seu próprio juízo durante o curso do julgamento (WALTON, 1988, p. 87).

É evidente que Montaigne, nesse ensaio, não estava defendendo Sebond, já que ele refuta todos os argumentos do teólogo natural. Mas, por que, então, escolhe escrever uma “apologia”? Tal como a *Apologia de Sócrates* não é propriamente uma defesa de Sócrates, já que este poderia ter se defendido adequadamente, eloquente que era, o que não fez, preferindo zombar de seus acusadores em grande parte de sua sustentação argumentativa, também não é uma defesa de Sebond o que Montaigne propõe, nem uma zombetearia de seus argumentos, mas um teste, uma tentativa (como é todo julgamento em um tribunal) de um juiz em exercer o seu juízo com o material que tem disponível de todas as partes interessadas no caso.

Minha intuição é que ela mesma, que a dúvida de Montaigne não se torna a de Pirro, mas algo mais habilidoso e comprometido do que a de Pirro poderia ter

vido, e que, sem passar por esse julgamento, Montaigne não poderia ter dado sequer mais um passo na direção do que ele chama de “a formação de nosso juízo” (WALTON, 1988, p; 87-88).

A dúvida que Montaigne desenvolve no ensaio, e que vai tomando diversas feições, atinge um momento que lembra muito mais a versão socrática de um ceticismo mais modesto, uma dúvida que não introduz a impossibilidade de atingir a verdade, mas o caminho para descobri-la. Ele a absorve, a transforma, faz com que ela faça parte dele mesmo. Não quero, evidentemente, negar o papel fundamental do ceticismo na filosofia montaigniana, nem rejeitar a pecha de cético, como se isso fosse algum tipo de ofensa. É mais do que constatado o fato de que o ceticismo ofereceu uma base fundamental para todas as suas reflexões e, principalmente, para a abertura que fará para a figura do Outro. É a partir do ceticismo que ele pode se caracterizar enquanto um “eu” a partir da alteridade. Mas, afirmar isso é muito diferente de dizer que ele é um filósofo cético, como se estivesse inserido dentro de uma doutrina, de uma tradição, de uma escola de pensamento já estabelecida.

Montaigne está consciente e convencido daquilo que está fazendo. Sabe que o que faz é original e nunca foi feito antes dele. “É [C] o único livro do mundo em sua espécie, [A] um projeto desordenado e extravagante” (MONTAIGNE, II, 8, 2000, p. 81). Se o mundo é um perene movimento, o que os seres humanos são, e podem ser, também é movimento. O objeto de Montaigne, ao falar sobre tanta coisa sobre o mundo e as coisas do mundo, é ele e só ele. É aquilo que o constitui como um “eu” e aquilo pelo qual todas as coisas devem passar para serem julgadas. “[A] Da frequentação do mundo tira-se uma admirável clareza para o julgamento dos homens” (MONTAIGNE, I, 26, 2002, p. 235). Montaigne afirma que esse novo objeto da filosofia, esse “eu” é difícil de ser fixado, ele segue “[B] confuso e cambaleante, com uma embriaguez natural. Tomo-o nesse ponto, como ele é no instante em que dele me ocupo. Não retrato o ser. Retrato a passagem.” (MONTAIGNE, III, 2, 2001, p. 27). E nessa passagem, nessa física e nessa metafísica de si, do qual os *Ensaio*s são produtos, Montaigne admite que essa diversidade a qual ele recorre para exercitar seu juízo pode levá-lo à contradição, “[B] mas, como dizia Dêmades, não contradigo a verdade. Se minha alma pudesse firmar-se, eu não me ensaiaria: decidir-me-ia; ela está sempre em aprendizagem e em prova.” (MONTAIGNE, III, 2, 2001, p. 28). E, se sua preocupação é majoritariamente moral (e não epistemológica ou metafísica), o recurso à hermenêutica de si, à compreensão de si a partir das movimentações de seu juízo,

é fundamental para que a humanidade se conheça, mesmo ele sendo apenas um sujeito particular, singular e finito.

Sendo o primeiro a se comunicar, segundo ele próprio, por seu “ser universal” (MONTAIGNE, III, 2, 2001, p. 28), e não como alguém titulado e reconhecido, como um poeta ou juiz, mas como si mesmo Michel de Montaigne, ele coloca no crivo da própria subjetividade, particular, individual, a universalidade da condição humana. Em última instância, se algo nos torna a todos humanos, essa é nossa capacidade de julgar as coisas a partir de nós mesmos. O “eu” é o ponto de onde o juízo surge. O “eu” é, em última instância, ordenado pelo juízo. “[C] Se o mundo se queixar de que falo demais de mim, queixo-me de que ele nem sequer pense em si.” (MONTAIGNE, III, 2, 2001, p. 28). Seu livro, originalíssimo - já que nunca ninguém investigou um assunto que conhecesse melhor do que o dele, afinal, seu objeto é ele mesmo – é a busca e a chegada até a verdade, já que o que diz, diz a partir de si sobre si mesmo e, ao fazer isso, diz a verdade sobre como mundo se apresenta a si. Essa “fenomenologia” de si faz o sucesso de sua empreitada. Ao não ensinar sobre si, mas ao relatar sobre si, abre o caminho para que cada um possa se relatar em um ato, primeiro, de ensimesmamento e, depois, de representação. Seu livro é a representação que fez de si a partir de si, como obra de seu juízo. É esse “eu” o ponto de partida para o conhecimento de si, algo que se tornou extremamente importante para a filosofia posterior. Contudo, esse “eu” é situado, encarnado, singular, nunca puro ou lógico-transcendental como, a partir de Kant<sup>59</sup>, a subjetividade será em grande parte considerada. “[A] Não me ocupo em dizer ao mundo o que ele deve fazer – os outros se ocupam suficientemente – e sim o que faço nele.” (MONTAIGNE, I, 28, 2002, p. 287).

Os *Ensaio*s, como se vê, se apresentam como um diálogo e renovam a forma dialética da filosofia no mundo moderno. Desde a nota ao leitor, texto de abertura do livro, Montaigne se engaja em uma conversação, primeiro com o leitor, mas, principalmente, consigo mesmo. “Assim ele chama, apenas uma vez na primeira edição, seus ensaios não apenas de um diálogo com amigos, mas também um livro” (REISS, 2016, 559.7/2244).

---

<sup>59</sup> Segundo Husserl, o surgimento da subjetividade transcendental está já nas *Meditações* de Descartes. Cf. HUSSERL, E. *Meditaciones Cartesianas*. Traducción de José Gaos y Miguel Garcia-Baró. México: Fondo de cultura económica, 1996. Por isso digo que o “eu” é ponto de partida para o conhecimento de si e não condição de possibilidade para esse conhecimento. O “eu” de Montaigne não é transcendental, forma pura que antecede toda a experiência possível, pois condição dessa experiência. O “eu” de Montaigne não é um dever-ser transcendental, mas uma forma de ser na experiência. Não é condição de possibilidade, o que deve ser. Ele, simplesmente, é.

Ao longo do livro, ao conversar com suas faculdades<sup>60</sup>, ele as personaliza, se movendo frequentemente do monólogo ao diálogo. Como escreve Donald Frame (1976, p. 195), “o eu aparece como um pater-familias bem intencionado tentando, com algum sucesso, dirigir e controlar sua família e seus empregados domésticos”. Montaigne quer se dar a conhecer através da palavra em um diálogo consigo mesmo (já que é estranho a si e, portanto, precisa se conhecer) e com os outros. “[A] Condenamos tudo o que nos parece estranho e o que não entendemos;” (MONTAIGNE, II, 12, 2000, p. 203). Daí o ato de estranhamento inicial e, depois, a busca pela familiaridade com aquilo que se é.

### 2.3 Os Ensaios como exercícios do juízo<sup>61</sup>

Ao lermos os *Ensaios* nos deparamos com a frequente ocorrência da palavra *jugement* (julgamento, juízo). São 248 ocorrências da palavra no singular e 12 no plural (*jugements*)<sup>62</sup>. É inegável que a palavra e, por extensão, o conceito de juízo desempenhe um papel fundamental na filosofia montaigniana. O conceito de juízo passa a se tornar central nas filosofias que começam a aparecer durante o século XVI no Ocidente e perpassa toda a filosofia até nossos dias. Ele sai de Montaigne, passa por Descartes, Locke,

---

<sup>60</sup> Talvez seja muito incômodo para um trabalho que visa mostrar que em Montaigne há a construção de uma subjetividade não substancial, falar em “faculdades” psicológicas, como se houvesse uma forma pura estruturada por faculdades mentais. Contudo, o vocabulário é do próprio Montaigne, como pode ser visto em I, 26: “[A] Quanto às faculdades naturais que existem em mim, cujo ensaio aqui está, sinto-as vergar sob carga”. (2002, p. 218). A subjetividade de Montaigne emerge com o uso de suas faculdades, capacidades que lhe são inerentes, mas que possuem diferentes alcances dependendo da forma que são testadas, ensaiadas. A ação de suas faculdades, ou seja, a de qualquer humano, depende de seus usos e suas circunstâncias. Nesse sentido, mesmo o vocabulário podendo remeter a certa substancialização da subjetividade, é inviável conceber a subjetividade em Montaigne como uma substância universal e necessária, idêntica em todos como forma pura, pois sua ação e seu alcance dependem de cada humano, singularmente.

<sup>61</sup> Estou usando o termo juízo como tradução de *jugement*, em francês e *judgment*, em inglês. O campo semântico do português aceita tanto “juízo” quanto “julgamento” e, enquanto sinônimos, significam tanto o ato de julgar, a faculdade do juízo e os julgamentos em um tribunal, por exemplo. Ora emprego “juízo” ora “julgamento” de acordo com as exigências semânticas das sentenças. Na filosofia feita em português, os termos convencionaram-se a ser usados, também, como sinônimos.

<sup>62</sup> No compêndio que organiza as passagens de Montaigne em que *jugement* é mencionado, o *Repertoire des idées de Montaigne*, de Eva Marcu (1965), a palavra aparece 212 vezes. Por ser uma obra de 1965, creio ser muito mais complicado de identificar as ocorrências do que nos tempos atuais. Ao buscar no site do *Project Montaigne* da Universidade de Chicago, identificamos 248 ocorrências de *jugement*. Cf. <https://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/montaigne/>

Hume, Espinosa, chega em Kant e Wolff; é ressignificado por Bolzano, recepcionado por Frege, Husserl, Arendt e Russell, dentre muitas outras e outros.

A acepção corrente do termo, aquela que vem quase que imediatamente em nossas mentes ao recepcionarmos a palavra “juízo”, provém de Frege. O juízo, para ele, seria o reconhecimento da verdade de um pensamento ou uma proposição<sup>63</sup>. Desde Descartes até a filosofia contemporânea, as reflexões sobre os enunciados declarativos (afirmações e negações) tornaram-se fundamentais para o desenvolvimento tanto da epistemologia quanto da lógica. As declarações, ou seja, as afirmações ou negações contidas nas sentenças são a contraparte linguística da noção de juízo, fundamental para a compreensão e a comunicação de verdades objetivas. Não é a minha intenção aqui fazer uma história do conceito de juízo no pensamento ocidental, nem elucidar o que significa o juízo em sua acepção fregeana, muito menos avaliar se esse conceito de juízo é o mais adequado para resolver alguns problemas fundamentais do pensamento e da linguagem. A intenção é evidenciar que não se pode deixar de lado a importância capital desse conceito no desenvolvimento da filosofia moderna, desde o século XVI até nossos dias, e que ele é introduzido com uma importância central nos *Ensaio*s de Montaigne.

Mas, afinal, o que é esse juízo (*judgement*), tão importante conceito para a filosofia moderna, que Montaigne exercita, expõe e introduz dialeticamente nos *Ensaio*s, e que mudará a forma de se fazer filosofia na modernidade? “O juízo é o mais central e mais importante termo e conceito psicológico nos *Ensaio*s. Ele pode indicar um ato, uma faculdade, uma qualidade e, frequentemente, a sede de toda a vida intelectual, moral e psicológica.” (LA CHARITÉ, 1968, p. 142). Obviamente que, entre Montaigne e Frege, há compreensões absolutamente distintas sobre o que seja o juízo. Em Montaigne há a ênfase no aspecto subjetivo do juízo, enquanto em Frege o importante é sua objetividade. Claro que Montaigne não inventa a palavra *judgement* tampouco descobre o juízo como sentença e proposição declarativa. Mas compreende o juízo de outra forma, de maneira nova, moderna, fazendo do seu exercício o objeto privilegiado da filosofia. Como La Charité identificou na passagem acima, o juízo em Montaigne é polissêmico. Não se reduz a um ato psicológico nem ao seu conteúdo, a uma faculdade ou uma qualidade: o juízo compreende todos esses elementos e vai além.

---

<sup>63</sup> Cf. Frege, G. *Conceitografia*. Introdução, tradução e notas de Paulo Alcoforado, Alessandro Duarte e Guilherme Wyllie – Seropédica, RJ: PPGFIL-UFRRJ, 2018.

A filosofia escolástica, amplamente ancorada nos escritos de Aristóteles, procurou soluções para problemas relativos ao significado de sentenças declarativas e diversas teorias foram construídas para lidar com esse problema, seja a doutrina tomista, a teoria da existência objetiva ou a teoria dos atos mentais e do realismo lógico<sup>64</sup>. Contudo, todas essas teorias estavam ancoradas em uma consideração dos atos proposicionais e, portanto, relativas à lógica e à linguagem com vistas à objetividade do conhecimento verdadeiro. É já um lugar comum na história da filosofia a passagem dessas reflexões sobre as sentenças e proposições declarativas, do pensamento escolástico ao moderno, tendo em Descartes o próximo passo rumo ao esclarecimento do que consiste um juízo e o que torna uma sentença declarativa significativa. Contudo, entre os escolásticos, Descartes e o posterior desenvolvimento das teorias do juízo até nossos dias, está a figura de Montaigne, que desempenha um papel fundamental, amplamente esquecido, mas que diretamente influenciou todo o desenvolvimento posterior filosófico no Ocidente. Devemos ter em mente que, mesmo que em nosso tempo Montaigne ainda apareça modestamente nas considerações sobre a influência de seu pensamento no desenvolvimento das filosofias modernas ocidentais, ele foi amplamente lido e assimilado por seus contemporâneos e, também, pelas correntes filosóficas que foram se constituindo ao longo dos séculos XVII e XVIII<sup>65</sup>.

Na epistemologia e na lógica da antiguidade clássica, a primeira ocorrência clara (pelo menos a partir dos textos que ainda sobreviveram) da definição do conceito de juízo é dada por Crísipo<sup>66</sup>, filósofo do século III a.C, oriundo do estoicismo primitivo, tendo sido discípulo de Cleantes e, possivelmente, ouvido lições do próprio Zenão. Crísipo funda a lógica estoica e utilizou a palavra *aksioma* para definir o que hoje entendemos por juízo. Para ele o juízo seria diferente de outros enunciados, como os imperativos, os emotivos etc. Ele define juízo como um enunciado completo precedido por um ato de vontade (*pragma autoteles*) que resulta da predicação de algo na forma de uma sentença completa

---

<sup>64</sup> Cf. NUCHELMANS, G. *Judgment and proposition: from Descartes to Kant*. North-Holland Publishing Company, Amsterdam, Oxford, New York, 1983. p. 9 - 35

<sup>65</sup> Para uma visão detalhada sobre a influência e a assimilação do pensamento de Montaigne no mundo moderno ocidental, conferir a magistral obra de Warren Boutcher: *The school of Montaigne in early modern europe* (2 vols.). Oxford University Press, Oxford, 2017.

<sup>66</sup> Curioso observar que Crísipo tinha a fama de ter escrito muitas obras e, segundo Diôgenes Laértios, “tratando repetidamente do mesmo assunto, escrevendo tudo o que lhe ocorria, fazendo muitas correções e citando inúmeros testemunhos” (2008, pp. 222 - 223). O primeiro filósofo (segundo consta) a definir precisamente o que é um juízo parece fazer algo muito parecido (e, ao mesmo tempo, muito diferente) com o que Montaigne faz em seus *Ensaíos*.

que pode ser confirmada ou negada e, portanto, ser verdadeira (*aksioma alethes*) ou falsa (*aksioma pseudos*). A palavra *aksioma* tem origem na palavra *aksios* que significa algo digno ou merecedor, em última instância, de um valor<sup>67</sup>. O juízo pode ser entendido, enfim, como um princípio ou uma proposição considerada digna de aceitação ou negação (digna de uma atribuição de valor).

Em Aristóteles temos a forma que se tornou a mais consagrada de se compreender o juízo, a saber, como uma predicação, ou seja, em estrita ligação com a estrutura gramatical da língua organizada em sujeito e predicado. O juízo (as proposições) em Aristóteles significa afirmar ou negar uma coisa de outra coisa, sendo que há quatro tipos de proposições fundamentais (ou seja, juízos) que mudam de acordo com seus valores (afirmação ou negação). Temos as universais afirmativas: Todo S é P (A); as universais negativas: Nenhum S é P (E); as particulares afirmativas: Algum S é P (I); as particulares negativas: Algum S não é P (O)<sup>68</sup>. O que temos de forma consagrada e continuada ao longo de toda a filosofia antiga e medieval sobre a teoria do juízo é a de matriz aristotélica, oriunda de sua lógica proposicional.

René Descartes, no século XVII, irá rejeitar o modo aristotélico de conceber o que seja um juízo (*iudicare*, em Latim), já que para ele o juízo é um ato da vontade. Em linhas gerais ele sustenta que o entendimento (nosso intelecto) tem como função (e ação) perceber e apresentar ideias, mas estas precisam ser associadas ou dissociadas para compor juízos. Em um ato separado, o ato da vontade, elas são afirmadas ou negadas. As ideias são o conteúdo dos juízos apresentados pelo entendimento e o juízo é o resultado de suas afirmações ou negações depois de associadas ou dissociadas. “Todo juízo supõe, portanto, ideias que o entendimento percebe e uma vontade que as afirma ou nega<sup>69</sup>,” (GILSON, 2009, p. XXI).

---

<sup>67</sup> “Um ato intelectual de afirmação (συγκατάθεσις), o qual deve ser identificado com um ato interno de formular um juízo com pretensões de verdade. Os estoicos formularam o termo *aksioma* a partir do verbo τοάξιουσθαι or άθετείσθαι [‘aceitar’ or ‘rejeitar’]” (GAJDA-KRYNICKA, 2019, p. 22 [nota 3]).

<sup>68</sup> Uma formulazinha que aprendi nas aulas de lógica para decorar as letras das quatro proposições categóricas é a de que A e I são afirmativas, pois estão dentro da palavra “AfIrmo” e E e O são negativas pois estão dentro da palavra “nEgO”.

<sup>69</sup> Convém notar que para Descartes (e, claro, para Montaigne) o juízo não é apenas um conceito lógico e epistemológico relacionado apenas às proposições e à estrutura gramatical da língua, mas também e, fundamentalmente, relacionado à faculdade da vontade, como são os *aksiomas* de Crisipo. Podemos identificar pequenos elementos (e, em algumas ocasiões, enormes) nas filosofias modernas que retomam

Sabemos que em Montaigne o uso do termo *jugement* é amplo e plural. Esse termo deriva do termo latino *iudicamentum*, que é o substantivo derivado do verbo *iudicare*, que significa julgar ou dar um veredito. *Iudicare* tem origem na palavra latina *iudex*, que significa juiz. *Iudex*, por sua vez, é composta de duas partes: *ius*, que significa lei (e, também, justiça) e *dex*, derivado do verbo *dicere*, que significa dizer ou declarar. *Iudicare*, portanto, está relacionado com o “dizer a lei” ou “declarar o justo”, ou seja, enunciar um julgamento para decidir sobre um assunto. Montaigne frequentemente relaciona o termo *jugement* com o termo *discours*, o que pode indicar uma relação direta entre o ato de julgar (juízo como faculdade e ação de ajuizar) e o produto discursivo desse ato, ou seja, a sentença e a proposição. O que fica evidente é que o juízo, como sede da vida intelectual, moral e psicológica, possui um caráter necessariamente discursivo e isso não é sem razão, dado o fato (como já observei) de que Montaigne era um magistrado, um juiz, e tinha como ofício, justamente, julgar. O caráter jurídico da palavra impregna o próprio conceito filosófico que Montaigne constrói em seus *Ensaïos*. Que fique bem claro que Montaigne não é um filósofo analítico, assim, a definição de seus conceitos não é tão rígida, exclusiva e objetiva. Por muitas vezes ele utiliza sinônimos para se referir a uma faculdade específica, mas o contexto sempre nos permite identificar sobre o que ele está falando. Faz parte da nova figura de sua filosofia o caráter fortuito e acidental de seu pensamento, esse é seu método, o que pode levar a entender que seu pensamento é contraditório, inconsequente, paradoxal (em um sentido negativo)<sup>70</sup>. Contudo, “o texto, na medida exata do que afirma, é um exemplo da fidelidade pela qual aquilo que comunica é sempre conforme o que pensa [...]” (EVA, 2007, p. 187). Como já disse Montaigne, ele pode se contradizer, mas nunca contradiz a verdade. Digo isso pois é possível, em algumas passagens, vê-lo utilizando os termos *sens*, *entendement*, *raison*, *intelligence*, *veue*, *conscience* como possuindo (esporadicamente) o mesmo sentido de *jugement*. Estes são os termos psicológicos primários contidos nos *Ensaïos*, mas, como observa bem La Charité, apesar de esses termos poderem ser entendidos como sinônimos, em um campo semântico desenhado especificamente para cada conceito,

---

muitos conceitos oriundos do estoicismo grego para se contrapor às ideias amplamente difundidas dos aristotélicos.

<sup>70</sup> Para um estudo sobre a importância do paradoxo como arte de pensamento e escrita, como método e instrumento de investigação, cf. Eva (2007, pp. 184 – 205)

Montaigne parece manter certas distinções básicas entre eles; substituições frequentes dos termos devem ser o resultado de diferenças semânticas e ideacionais. Além disso, a associação de vários termos psicológicos dentro de uma única sentença implica gradações, por mais mínimas que elas sejam (LA CHARITÉ, 1968, p. 1).

Há, contudo, um detalhe que não podemos deixar passar despercebido. Nem Villey e Saulnier, nem Thibaudet e Rat<sup>71</sup> se atentaram para o fato de que Montaigne muda a forma como compreende o juízo e substitui a palavra *jugement* nas edições mais tardias dos *Ensaaios*. Como já comentei em algumas páginas anteriores, Pierre Villey sustenta que Montaigne vai evoluindo<sup>72</sup> seus *Ensaaios* na medida em que vai amadurecendo e entrando em contato com outras fontes. Villey afirma que Montaigne, por volta de 1576, teria entrado em uma “crise cética”, por conta da leitura que fez das *Hipotiposes pirrônicas*, de Sexto Empírico. Os ensaios *Apologia de Raymond Sebond* e *Da presunção*, principalmente, professam uma crítica ao juízo que, posteriormente, Montaigne parece abandonar. Villey identifica que, em 1576, Montaigne não apenas lê Sexto Empírico, mas fica imerso no modo de vida filosófico do ceticismo, mesma época em que manda cunhar uma medalha com a frase *Que sais-Je?* (que se tornaria o mote de sua filosofia), e podemos ver explicitamente essa influência tanto na *Apologia* (principalmente nas partes redigidas por volta de 1576) quanto em *Da presunção*. Em suas primeiras redações, Montaigne deixa clara a incapacidade da razão e do juízo para decidirem sobre a verdade e a falsidade de qualquer coisa que seja e, portanto, as toma como faculdades inseguras e quase inúteis. Mas Donald Frame identifica uma mudança na postura de Montaigne após 1578-1579 (que seria um período de superação de sua crise cética, segundo Villey) que, aparentemente, ninguém havia reparado antes dele. Em seu artigo intitulado *Jugement et sens dans le chapitre “De la presumption”*, de 1983, Frame descobre que Montaigne substitui o termo *jugement* pelo termo *sens* em várias ocasiões, e isso muda completamente a forma como enxergamos o significado dessas duas faculdades. Na última edição dos *Ensaaios*, de 1588, ainda com Montaigne vivo, já identificamos essa mudança, que permanece tanto no exemplar de Bordeaux (uma cópia da última edição com anotações à

---

<sup>71</sup> Editores das edições mais completas e destacadas dos *Ensaaios* em francês.

<sup>72</sup> Alguns comentadores não gostam da palavra “evolução” e preferem usar a palavra “sequência” para se referirem aos ensaios. Eu não tenho problema algum em aceitar que as posições, o estilo, as leituras e as experiências de Montaigne evoluem à medida em que os *Ensaaios* vão sendo escritos e complementados. Evolução não no sentido de progresso, mas no sentido de uma modificação com vistas à adequação de suas posições para o momento presente, para aquilo que vale para o Montaigne em sua atualidade vital.

mão do próprio Montaigne que foram adicionadas nas edições posteriores) quanto na edição de 1595, organizada por Marie de Gournay, sua herdeira intelectual, com substanciais adições e correções. Um exemplo disso vemos na seguinte citação: na primeira edição, de 1580, Montaigne diz:

[A] Em suma, para voltar a mim, a única coisa pela qual me valorizo um pouco é algo em que homem nunca se considerou falho: meu elogio é banal, comum e vulgar, pois quem jamais pensou **ter falta de juízo** (*avoir faute de jugement*)? Seria uma proposição que implicaria em si mesma uma contradição: nesse assunto acusar-se seria escusar-se; e condenar-se seria absolver-se<sup>73</sup>.

Já no exemplar de Bordeaux lemos o seguinte:

[A] Em suma, para voltar a mim, a única coisa pela qual me valorizo um pouco é algo em que homem nunca se considerou falho: meu elogio é banal, comum e vulgar, pois quem jamais pensou **ter falta de senso** (*avoir faute de sens*)? Seria uma proposição que implicaria em si mesma uma contradição, [C] é uma doença que nunca está onde ela vê a si mesma; é muito tenaz e intensa, mas que no entanto o primeiro raio da visão do paciente atravessa e dissipa, como o olhar do sol a um nevoeiro opaco; [A] nesse assunto acusar-se seria escusar-se; e condenar-se seria absolver-se (MONTAIGNE, II, 17, 2000, p. 486)<sup>74</sup>.

Frame identifica nessas sutis adições e modificações uma mudança na forma como Montaigne concebe a capacidade do juízo. Na *Apologia*, Montaigne concebe o juízo como uma faculdade tão falível, tão incapaz de decidir sobre a verdade e a falsidade, seja do conhecimento seja da moral, tão alterada, artificial e deslocada de seu lugar natural, que é perturbada passivamente por uma série de fatores externos e internos à consciência humana, não sendo por isso confiável. “[A] Por certo pagamos extraordinariamente caro essa bela razão de que nos vangloriamos e essa capacidade de julgar e conhecer, se as adquirimos à custa desse número infinito de paixões a que estamos incessantemente expostos.” (MONTAIGNE, II, 12, 2000, p. 230). Na época de sua chamada “crise cética”, Montaigne concebe o juízo como uma faculdade perturbável, alterável, tanto por influências externas (as coisas do mundo) quanto internas (as paixões), o que torna nossa capacidade de julgar pouco confiável. Tudo pode modificá-la, desde as coisas mais

<sup>73</sup> Retiro essa citação do artigo de Frame (1983, p. 210).

<sup>74</sup> Grifos meus.

mínimas quanto os grandes acontecimentos, sejam febres, doenças, guerras, bebedeiras, paixões. O juízo, portanto, não consegue operar com autonomia a sua função: a de determinar a verdade e a falsidade de nossos conhecimentos, sejam científicos ou morais. “[A] Não se deve deixar ao julgamento de cada um o conhecimento de seu dever; é preciso prescrevê-lo, não deixar que ele o escolha segundo seu discernimento.” (MONTAIGNE, II, 12, 2000, p. 232).

Fica claro, ao ler os *Ensaaios*, que o juízo é uma faculdade avaliativa e valorativa e que, por volta de 1578 ou 1579, Montaigne reavalia sua posição quanto a ele. Por volta dessa época, segundo Frame, ele começa a perceber que em sua crítica cética à razão, ao juízo, ao conhecimento, enfim, é a própria atividade do juízo que volta contra si mesmo as suas armas. Se Kant, na *Crítica da Razão Pura*, submete a razão ao tribunal da própria razão, Montaigne submete seu juízo ao tribunal do próprio juízo, mesmo que, a princípio, ele não estivesse consciente disso. Ao fazer isso, pode identificar qual sua função, quais seus limites e seus alcances e a melhor forma de excedê-los. “[A] Pois estabelecer a medida de nossa capacidade de conhecer e julgar a dificuldade das coisas é uma ciência grande e extrema [...]” (MONTAIGNE, II, 12, 2000, p. 254).

Contudo, pelo menos na fase mais madura de Montaigne, o juízo parece possuir a capacidade que inicialmente lhe tinha sido negada no nosso texto: que é reconhecer a sua própria fraqueza ou ausência e a do seu possuidor. Numa passagem anterior deste mesmo capítulo, Montaigne afirma explícita ou implicitamente várias vezes que o julgamento nos permite mesmo ver a verdade [...]; de 1578-1580 em diante, esta é uma das suas ideias constantes (FRAME, 1983, p. 211).

O que Montaigne faz, então, é se tornar consciente desse movimento. Marcel Conche (1996, p. 60) diz que “a função do juízo não é o conhecimento. É simplesmente ordenar nossa ação e nossa vida no presente vivo, ao fio dos acontecimentos”. Isto está muito próximo do que Frame diz sobre o “eu” (*self*)<sup>75</sup> ser um tipo de *pater familias*, que dirige e controla as faculdades. Sendo assim, é a partir do juízo que podemos nos despojar de nossos preconceitos, avaliar e valorar as coisas por nós mesmos e exercer autocrítica. Por

---

<sup>75</sup> Como na citação feita ao fim do item 2.2.

isso Montaigne muda de ideia, já não podendo mais sustentar a crítica do juízo que faz na *Apologia* ou em *Da presunção* em suas versões iniciais.

Em *Da experiência*, ensaio que fecha o último livro dos *Ensaio*s, é evidente o papel que o juízo ocupa em sua filosofia, muito diferente daquele sustentado na época de sua “crise cética”. “[B] O juízo ocupa em mim cátedra de mestre – pelo menos se esforça zelosamente para isso; deixa meus apetites seguirem seu curso, tanto o ódio como a amizade, inclusive a que tenho por mim mesmo, sem com isso alterar-se nem corromper-se” (MONTAIGNE, III, 13, 2001, p. 437). Por isso a mudança, no exemplar de Bordeaux, em *Da presunção*, de *jugement* para *sens*, sendo este último uma faculdade próxima do juízo, mas sem sua capacidade de autocrítica. *Sens*, um tipo de senso comum, sem a autocrítica do juízo seria *insensé*. “[A] Seja como for, mesmo sem advertência de outrem vejo bem o pouco que tudo isso vale e pesa, e a loucura de meu projeto. Já é bastante que meu julgamento não se atrapalhe, julgamento cujos ensaios estão aqui [...]” (MONTAIGNE, II, 17, 2000, p. 481).

Se os *Ensaio*s se configuram como uma pintura de si - e Montaigne diz que o que está fazendo é um ensaio de seus juízos - logo, esse si que é pintado pode nos levar a concluir que ele não é nada mais que seus juízos. Os juízos seriam o “eu” que aparece, quase que fenomenologicamente, no ato ensaístico. Montaigne se descreve na medida em que seus juízos vão aparecendo para si enquanto atos e produtos desses atos. Contudo, afirmar que os juízos são o “eu” pode parecer uma afirmação muito forte. É possível notar ao longo dos *Ensaio*s que, apesar de o juízo ocupar um lugar central em suas reflexões e ser a faculdade que ordena e organiza todas as outras (e os dados trazidos por elas), ele não funciona sozinho.

Não é exclusivamente o juízo que alcança a identidade e o conhecimento do “eu”. A memória, a consciência (moral), a imaginação, a razão, o senso e o espírito (*esprit*) fazem parte da aventura da descoberta e do conhecimento de si mesmo. Apesar de o juízo ser a mais individual das faculdades, e seu modelo funcionar sem a influência do mundo exterior, na pura solitude consigo mesmo, ele precisa também daquilo que nos traz o mundo. O juízo em Montaigne não é uma faculdade solipsista, pois, se assim fosse, estaria fechado em si mesmo e não teria sobre o que ajuizar. A conquista da identidade só pode ser guiada pelo exercício do juízo, mas não exclusivamente por ele. O espírito (*esprit*) também possui um lugar de grande relevância na reflexão montaigniana, já que ele

representa o oposto do juízo: se este opera a partir da pura relação interna consigo mesmo, aquele é essencialmente aberto e funciona a partir da confrontação com a exterioridade. Se o juízo é a base da autonomia do indivíduo, o espírito é o que permite a consideração da diferença. É a faculdade que permite ao “eu” se abrir ao novo, à discussão, à disputa<sup>76</sup>. Mas, claro, também deve ser acompanhada da ordenação do juízo.

Como sustenta Sergio Cardoso, o Renascimento europeu do século XVI visava uma construção ética do humano exemplar a partir da ideia de excelência que promoveria uma vida feliz, assumindo uma “significação civilizatória de alcance universalista” (CARDOSO, 2010, p. 258). O que conhecemos como a aspiração do humanismo renascentista, a busca da humanização do humano a partir de uma elevação espiritual e moral ancorada nas artes, na educação erudita, no refinamento dos costumes a partir da frequência das letras e dos saberes da antiguidade clássica greco-romana, não encontramos em Montaigne<sup>77</sup>. Nos *Ensaio*s não encontramos modelos de exemplaridade os quais deveríamos imitar para nos tornarmos excelentes. Não há nenhuma possibilidade de identidade universal repetível, atingível, através da emulação da experiência das pessoas exemplares. O ser humano é contingente e acidental, singular, irrepetível, fortuito.

E o ponto extremo deste percurso parece, então, evidenciar-se na crítica de Montaigne, que também ela se deixa levar ao extremo, sinalizando, para além do horizonte humanista da erudição e da imitação emulativa, uma nova figura da cultura (cujo emblema vemos na forma interrogativa e reflexiva do ‘ensaio’) e também uma nova disciplina da vida moral: a do ‘homme suffisant’, ética e intelectualmente ‘capaz’, destituído de princípios, normas e paradigmas de ação já bem estabelecidos, desafiado a encontrar em si mesmo arrimo para seus julgamentos e decisões de ordem prática (CARDOSO, 2010, P. 263).

Para além das preocupações epistemológicas, o juízo visa ordenar (ou reordenar) os significados do mundo, a partir do discurso, por uma preocupação, prioritariamente, moral. É em vista da pergunta “O que é o humano” que o juízo de Montaigne exerce sua atividade em companhia das outras faculdades para, assim, a partir da vida singular de um

<sup>76</sup> Não tenho condições de analisar o conceito de espírito neste trabalho, mas ao ler os ensaios I, 10 e III, 12 podemos identificar esse caráter aberto do *esprit*.

<sup>77</sup> Sérgio Cardoso (2010, p. 261) nos lembra muito bem que essa inspiração letrada e erudita de construção e humanização do humano provoca reações e avisos aos seus possíveis excessos. À retórica vazia, erudição vaidosa e pedante que deriva desse movimento humanista, surgia já alguns alertas e ataques como os de Leon Battista Alberti, Erasmo de Roterdã, Petrarca, Pico della Mirandola etc.

sujeito imperfeito, viver a melhor vida possível de ser vivida, vida livre, vigorosa, que se dá o direito de pensar livremente. “[B] Tanto nos submeteram às cordas que já não temos livres os passos” (MONTAIGNE, I, 26, 2002, p. 226). É o direito de viver uma vida suficiente, uma vida que satisfaça quem a vive e que seja o bastante para um ser humano que atingiu o conhecimento de si.

Montaigne é um tipo de moralista. Quando ele diz: ‘Os outros formam o homem, eu o descrevo (III, 2, 610 B), ele concisamente expressa o que é essencial: nomeadamente, que seus *Ensaio*s não raciocinam normativamente sobre como as coisas deveriam ser, mas sim sobre como elas são de fato. [...] Ao invés de se preocupar com o que o homem pode se tornar, Montaigne se preocupa com a descoberta do que o homem é em geral: uma essência ordinária, *humanitas* no sentido do que é muito humano e temperamental, uma criatura de variedade surpreendente que é mais provável de se esconder do que vir à tona através de sua cultura ética, social e até religiosa (FRIEDRICH, 1991, p. 3).

O juízo, portanto, é uma das faculdades, senão a faculdade central que atua no papel mais importante para o conhecimento do “eu”. “Em suma, o juízo, assim como o *discours* é, ainda mais, o principal candidato para a faculdade central na visão de Montaigne sobre a alma; mas dificilmente pode ser dito que ele representa o próprio *je* (eu)” (FRAME, 1976, p. 202). Apesar de Frame defender no fim de seu artigo que a razão (e não o juízo) é a mais forte candidata (enquanto *raison raisonnable* e não *raison raisonnante*) para a posição central no direcionamento do “eu”, acredito que as posições de La Charité (1968) e de Compayré (1908), que colocam o juízo no centro das faculdades e das atividades em busca do autoconhecimento, sejam mais acertadas. Como visto no ensaio *Da educação das crianças*, Montaigne defende que o estudo da filosofia deve guiar a instrução dos alunos desde o desmame: “[A] a filosofia, que como formadora dos julgamentos e dos costumes será sua principal lição [...]” (MONTAIGNE, I, 26, 2002, p. 246). É a filosofia a atividade formadora de nossos juízos e o principal objetivo da educação é educar nosso juízo. A verdadeira educação, para Montaigne, se distingue do mero aprender aquilo que já foi pensado, dito e feito, como a educação tradicional de sua época. A verdadeira educação, para ele, não é um simples exercício da memória que se serve dos sábios antigos para emprestar deles suas ideias. A formação do próprio juízo implica em saber o que fazer com aquilo que aprendemos dos antigos, para formarmos o nosso próprio pensamento. Esse é o ponto culminante da pedagogia de Montaigne. Aprender a julgar é o fim supremo da educação.

Julgar é, antes de mais nada, pensar por si mesmo, sustentar opiniões que são nossas; é indagar pela verdade através do esforço da reflexão pessoal. Julgar é pensar corretamente, para ver claramente em todas as questões que possam se apresentar, graças à compreensão clara que pertence a uma mente não distorcida. Julgar bem, finalmente, é estar apto para agir bem (COMPAYRÉ, 1908, p. 66).

Se o homem é mais provável de se esconder do que se mostrar, a partir de sua cultura, é o exercício do juízo que o trará para a luz, para o esclarecimento de si e também dos outros.

A filosofia

passa a se caracterizar essencialmente não apenas pelo conjunto de teses que advoga, mas pela ação concreta mediante a qual o juízo lhes confere significado, um traço também presente na empresa cartesiana de inovar relativamente à filosofia que o precede, eventualmente inaugural de um hábito recorrente em filósofos posteriores (EVA, 2007, p. 209).

Em última instância, a filosofia deve formar o juízo para a finalidade de viver bem. É o juízo conduzido pela filosofia enquanto maneira de viver.

Julgar, estudar o eu (*self*), requer recorrência, retenção e repetição. O juízo deve permanecer fixo sobre seu objeto, codificar elementos díspares e recalcitrantes e analisar mudanças recorrentes à medida em que ocorrem. Assim que um novo fato ou uma nova faceta da identidade psicológica e moral de alguém é descoberto, deve-se compará-lo com o autoconhecimento já existente e averiguar sua devida relação e grau de importância. O ser de alguém escapa da desintegração dentro da análise atemporal e não-espacial do juízo (LA CHARITÉ, 1968, p. 81).

Segundo La Charité, o exercício do juízo impede o ser de alguém de se desintegrar. Saber viver é não se desintegrar enquanto sujeito em um mundo alheio que o aliena de si.

Claro que o conceito de juízo, como eu já observei, não foi inventado por Montaigne. Contudo, o que vemos em sua filosofia é o papel central que o juízo, não apenas em seu sentido assertivo e epistemológico (ou seja, juízo como proposições que podem ser afirmadas ou negadas e, portanto, verdadeiras ou falsas), mas

fundamentalmente como sede da vida psicológica e moral do sujeito opera na organização das faculdades que compõem o “eu” a partir de sua vontade. Como já observei em capítulos anteriores, Montaigne substitui o modo de fazer contemplativo, tradicional, da filosofia e inaugura um novo ato filosófico em que o juízo opera um papel fundamental. Se a contemplação nos aproxima de uma atividade divina (como vemos, por exemplo, em Aristóteles), já que nossa mente pretende ultrapassar o limite espaço-temporal do mundo humano e atingir o âmbito eterno e imutável do divino, o juízo é a sujeição da coisa em si tornando-a própria de alguém.

Diferente da contemplação, o juízo é humano, uma atividade puramente humana e preocupada somente com o que é humano. Os *Ensaio*s são sobre seres humanos e a ação humana: neles, Montaigne encontra o próprio humano enquanto tal. Ele o considera “puramente”, julgando-o como é em si mesmo, sem relação com qualquer outra coisa. Julgar dentro da hierarquia tradicional, por contraste, é julgar pelo padrão do que está acima. O homem está entre o divino e o bestial e julga a si mesmo pelo padrão divino. Julgar o homem como ele é em si mesmo e identificar o juízo como a atividade definidora do humano é mudar tudo sobre o que significa ser humano (HARTLE, 2013, p. 65).

Montaigne associa diretamente o juízo a uma subjetividade singular, ponto arquimediano, crivo pelo qual as proposições deverão passar. Essa associação direta e necessária que Montaigne faz entre os juízos e um “eu” inaugura uma forma de se compreender esses enunciados e proposições que, antes de mais nada, são produtos de uma subjetividade específica, demasiadamente humana. Com Montaigne o que nasce é a figura do sujeito judicativo e a consciência de que não pode haver juízos sem um “eu” que os produza. Se o juízo pode nos apresentar as distinções entre o verdadeiro e o falso (como será para Descartes), em Montaigne essa instância judicativa capaz de distinguir o verdadeiro e o falso é particular, pessoal, subjetiva. Os *Ensaio*s se configuram, portanto, em exercícios de juízos produzidos por um sujeito judicativo humano. “[...] para chegar a isso, será preciso o concurso do julgamento e da vontade; o julgamento, ato intelectual em que o indivíduo se olha, por sua vez, e se compara; a vontade, ato formador ou transformador, pelo qual o indivíduo *regula* sua vida” (STAROBINSKI, 1992, p. 24).

A filosofia, após a instauração dessa subjetividade ajuizadora, nunca será mais a mesma. Montaigne associa a vontade de se descrever e se examinar à ação de seu juízo e,

antes de Descartes, associa essas duas faculdades (unidas na lógica estoica de Crísipo e ausente na lógica proposicional de Aristóteles). Montaigne ressignifica a função do juízo na filosofia e abre um caminho que Descartes irá desbravar com maestria.

### **3 - Descobrimientos e invasões: rejeição à conquista do outro; elogio à conquista de si**

“Em 1492, os nativos descobriram que eram índios, descobriram que viviam na América, descobriram que estavam nus, descobriram que deviam obediência a um rei e a uma rainha de outro mundo e a um deus de outro céu, e que esse deus havia inventado a culpa e o vestido e que havia mandado que fosse queimado vivo quem adorasse o Sol e a Lua e a terra e a chuva que molha essa terra.”

(Eduardo Galeano, Os filhos dos dias)

### *3.1 Uma história do encobrimento do outro na América*

Faz parte da atualidade do pensamento filosófico o questionamento de padrões europeus para a produção e o ensino da filosofia. Nomes como Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Dina Picotti, Francesca Gargallo, Adilbênia Machado, Renato Noguêra, Aline Matos da Rocha, Molefi Kete Asanti e muitas outras e outros, em diferentes lugares do mundo, estão refletindo contemporaneamente sobre a colonização eurocêntrica do pensamento filosófico e maneiras de ampliar e expandir o cânone para incluir nomes de filósofas e filósofos que não sejam oriundos da Europa. Mais do que importante, esse resgate de nomes de pensadoras e pensadores vindos de outros lugares é fundamental e necessário para reestabelecer a filosofia (a reflexão rigorosa e radical sobre os pressupostos mais básicos do pensamento humano) como um patrimônio do mundo e não apenas da Europa e suas adjacências.

Durante muito tempo, como afirma Dussel, principalmente (mas não exclusivamente) a partir do século XIX (e com Hegel), o preconceito com as filosofias vindas de outros lugares (e feitas de outras formas que não a forma clássica greco-romana e, depois, a escolástica) se tornou lugar comum, tanto nos cursos universitários como nas publicações acadêmicas. É ainda muito comum a ideia heideggeriana de que só se pode filosofar em grego ou alemão e que, filosofia de verdade, só o Ocidente produziu, relegando às outras regiões do mundo e às outras culturas apenas a produção de “pensamentos”, “sabedorias” (“sabedoria” chinesa ou africana, “pensamento ameríndio” etc.), nunca a produção de filosofia, afinal, filosofia, só a ocidental. Apenas o Ocidente poderia e pode produzir pensamento filosófico (e não “pensamento” concebido de maneira genérica), radical e rigoroso, sobre problemas fundamentais. O resto do mundo tatearia no pensamento de maneira pouco séria, pouco rigorosa e nada fundamental.

Dussel também acusa o fato de que, na modernidade europeia iniciada durante o século XVI, a filosofia contribuiu absolutamente para a construção de uma visão eurocêntrica do mundo, enxergando-o a partir de suas parciais e limitadas lentes, transformando essa visão particular e circunstancial em universal, produzindo critérios universais e necessários para julgar não apenas o conhecimento científico do mundo todo, mas também suas histórias, suas moralidades, suas políticas, suas religiosidades a partir da forma como concebia a si mesma. A Europa se tornou o padrão, o crivo, pelo qual a história mundial (e tudo o que nela há) poderia (e deveria) ser julgado. Não é, de maneira

alguma, falsa essa acusação, contudo, toda regra produz sua exceção. Montaigne é, fora da península Ibérica<sup>78</sup>, como observa Heer (1993), talvez, a única voz que se levanta contra a colonização e o eurocentrismo que aflora desde, pelo menos, 1492, com a invasão das chamadas Américas. Montaigne é uma reação, de dentro da modernidade, contra os excessos eurocêntricos, colonizadores, violentos, da própria modernidade. Não é preciso apelar ao pós-moderno ou, nas palavras de Rouanet, ao antimoderno, para que se faça uma crítica fundamental a certos pressupostos modernos. Estão, já na filosofia moderna, as armas para sua própria crítica. Como eu já disse no primeiro capítulo, o moderno se diz de muitas formas.

É claro que a causa fundamental para o eurocentrismo no cânone filosófico foi a invasão e a colonização, não apenas das Américas, mas também da África. A dominação política implica, também, em dominação intelectual e na violência colonizatória absoluta que permitiu, como defende Dussel, não o descobrimento do outro enquanto outro, mas o encobrimento do outro enquanto o mesmo que a Europa sempre foi. Dussel afirma que a modernidade se origina de maneira embrionária já no mundo medieval, mas nasce em 1492, com a invasão das Américas. A modernidade precisará se desenvolver para atingir sua efetiva maturidade.

A modernidade se originou nas cidades europeias medievais, livres, centros de enorme criatividade. Mas ‘nasceu’ quando a Europa pode se confrontar com ‘o Outro’ e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo; quando pode definir-se como um “ego” descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da mesma modernidade. De todo modo, esse Outro não foi “des-coberto” como Outro, mas foi “en-coberto” como “o Mesmo” que a Europa já era desde sempre (DUSSEL, 1994, p. 8).

Dussel afirma que o processo de constituição do *ego* moderno vai de 1492 (com a invasão das Américas) até sua consolidação, em 1636, data de publicação do *Discurso do método* de René Descartes, no qual aparece expresso de maneira definitiva o *ego cogito*, conceito persistente de subjetividade que chega, de diversas formas, até nossos dias. Tanto a Espanha quanto Portugal foram as primeiras nações europeias a se verem diante da figura do Outro, o que Dussel chamará de a “‘experiência’ originária de constituir o outro como

---

<sup>78</sup> Muito conhecida é a posição anticolonialista de Bartolomé de las Casas na Espanha, por exemplo, um contemporâneo de Montaigne.

dominado sob o controle do conquistador, do domínio do *centro* sobre uma *periferia*” (DUSSEL, 1994, p. 11, grifos do autor). Nesse sentido, com a constituição da relação entre centro e periferia, as Índias passam a figurar como a primeira periferia do mundo. Na constituição da modernidade europeia, a América cumpre um papel central (apesar de ser sua periferia) como a constituição do *Outro* da Europa, mesmo que esse outro seja subjugado, violentado, colonizado. O mesmo processo ocorrerá depois tanto na África quanto na Ásia. Dussel aponta que é nessa relação de alteridade, com a constituição de um centro e sua periferia no sentido planetário, que surge a modernidade e a origem de seu mito. É com as grandes viagens marítimas para o continente americano, com sua invasão por Portugal e Espanha e sua violência colonizatória que se inicia “o processo originário da constituição da subjetividade moderna” (DUSSEL, 1994, p. 12, grifos do autor).

Ao reduzirmos a experiência do moderno ao período do Iluminismo, reduzimos também toda uma experiência da consciência da passagem do tempo a uma visão particular e circunstancial, bastante específica, que podemos ver expressa no pensamento de Kant. Lembramos bem do texto intitulado *Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo* que Kant escreve em 1784, para o jornal *Berlinische Monatsschrift*. Nele, o filósofo, se referindo ao antigo mundo medieval europeu<sup>79</sup>, se dedica a construir o conceito de Iluminismo (*Aufklärung*) “no curso do progresso da história humana, e diagnosticar se esse período histórico realmente é, como dizem na época, esclarecido” (AZIZI, 2021, p. 44).

Kant inicia seu texto afirmando que “O Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem” (KANT, 1988, p. 11). Ou seja, a humanidade estava imersa em um período de menoridade, tutela intelectual e moral, e sua época luminosa significa a saída dessa situação. Kant toma a situação de uma parcela da humanidade europeia como se fosse a humanidade como um todo, e diagnostica as causas dessa menoridade: “Tal menoridade é por culpa própria se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem” (KANT, 1988, p. 11). A menoridade intelectual seria, portanto, auto

---

<sup>79</sup> E é importante lembrarmos que, ao falar de mundo medieval, não estamos, de fato, falando do mundo todo. O que entendemos por mundo medieval foi uma parte muito pequena do mundo europeu que, por conta do cerco do mundo árabe, precisou se fechar e se organizar em feudos. Em suma, quando falamos de história medieval, como uma grande época do mundo, estamos falando apenas de uma pequena, ínfima parte do mundo todo. Não há mundo medieval na China ou no Japão, no Irã, no Egito, na Índia ou nas nações ameríndias.

culpável já que ela reside na falta de decisão e de coragem do próprio sujeito em se servir de seu próprio entendimento sem a tutela de outrem. Para Kant, então, a preguiça e a covardia são as causas da auto culpável menoridade intelectual e moral, já que é mais cômodo ser menor, ser tutelado, ter alguém para responder por seus atos. A possibilidade da liberdade, a saber, a liberdade de se fazer um uso público da razão<sup>80</sup>, seria a condição para que um público se esclareça, para Kant. Em outras palavras, Kant aqui está falando de emancipação.

Contudo, podemos nos perguntar (e Dussel pergunta), como é que podemos falar de menoridade quando estamos em um estado infestado pela mazela da escravidão? “Um africano da África como escravo nos Estados Unidos no século XVIII, um indígena no México ou um mestiço latino-americano posteriormente, devem ser considerados nesse estado de imaturidade culpável” (DUSSEL, 1994, p. 14)? Como é possível que um público colonizado e escravizado se emancipe, se sirva da própria razão sem a tutela do outro? Como é possível afirmarmos que a “menoridade” das populações escravizadas e marginalizadas seja auto culpável? As ideias parecem estar fora de lugar.

As noções kantianas de emancipação, liberdade, maturidade e menoridade são, segundo Dussel, recepcionadas por Hegel, que coloca violentamente a Europa como centro da “história universal”<sup>81</sup> somente em meados do século XIX. Apesar de muito já assimilado que a Europa se considera (e ampliou essa autoconsideração para o resto do mundo) o centro cultural, comercial e político do mundo, ela sempre foi um continente muito precário. Se em 1492, com Colombo, essa modernidade começa a nascer, é apenas no século XIX com Hegel que a imagem de continente central se consolida. Antes disso o centro comercial e cultural do mundo era o Oriente, principalmente China e Índia. Hegel escreve que a “história universal vai do Oriente ao Ocidente. Europa é absolutamente o fim da história universal. Ásia é o começo” (HEGEL, 2010, p. 266). Hegel, após a Revolução Industrial iniciada em 1790, fazia parte da primeira geração que via a Europa como centro do mundo. Não é verdade que o continente europeu já se enxergava como centro do mundo já na época da colonização da América, tendo em vista que em torno de 1500 a Europa era uma cultura completamente periférica e alienada do resto do mundo.

---

<sup>80</sup> Em meu artigo sobre o conceito de *Aufklärung* em Kant, explico rapidamente o que significa fazer um uso público da razão. Cf. AZIZI, D. *O conceito de Aufklärung em Kant e sua crítica em Adorno e Horkheimer*. *Revista Lumen*, v. 6, n. 11, 2021, pp. 44-61.

<sup>81</sup> Hegel é o primeiro a produzir uma história do ponto de vista “universal”.

Esse movimento da história universal, segundo Hegel, vai do Oriente ao Ocidente, tendo a Europa como centro, deixando tanto a América quanto a África de fora desse desenvolvimento. A Ásia, por sua vez, será vista por ele como um estado “imaturo”, infantil, menor:

O mundo se divide em Velho Mundo e Novo Mundo. O nome de Novo Mundo provém do fato de que América e Austrália não eram conhecidas até pouco tempo pelos europeus. Mas não creiam que a distinção é puramente externa. Aqui a divisão é essencial. Este mundo é novo não só relativamente senão absolutamente; o é com respeito a todos seus caracteres próprios, físicos e políticos. [...] Sem dúvida, o mar das ilhas, que se estende entre América do Sul e Ásia, revela certa imaturidade no tocante também a sua origem. A maior parte das ilhas se assentam sobre corais e estão feitas de modo que mais parecem coberturas de rochas surgidas recentemente das profundezas marinhas e ostentam o caráter de algo nascido faz pouco tempo. [...] O Novo Mundo talvez tenha estado unido à Europa e à África no passado. Mas, na época moderna, as terras do Atlântico, que tinham uma cultura quando foram descobertas pelos europeus, a perderam ao entrar em contato com eles. A conquista do país marcou a ruína de sua cultura, da qual conservamos notícias; mas elas se resumem a nos informar que se tratava de uma cultura natural, que deveria perecer assim que o espírito se aproximasse dela. A América sempre se mostrou e continua se mostrando impotente tanto no físico quanto no espiritual. Os indígenas, desde o desembarque dos europeus, têm perecido sob o sopro da atividade europeia. Até mesmo nos animais se nota a mesma inferioridade que nos homens (HEGEL, 2010, p. 217-219).

Ou seja, tudo no continente americano é inferior e imaturo, desde o mundo natural, incluindo fauna e flora, até as culturas existentes. Dos animais aos humanos, tudo é marcado por Hegel como inferior, claro, em comparação aos europeus superiores. Em relação aos povos africanos, Hegel também é responsável por páginas desprezíveis, segundo Dussel, uma das páginas mais insultantes da história da filosofia mundial:

Este modo de ser dos africanos explica por que é tão extraordinariamente fácil fanatizá-los. O reino do espírito é tão pobre entre eles e o espírito é tão intenso, que uma representação que seja inculcada é suficiente para impulsioná-los a não respeitar nada e a destruir tudo. Eles podem viver tranquilos e pacíficos por um longo tempo, mas são suscetíveis de ficar completamente fora de si em um instante. Há tão poucas coisas em sua consciência que merecem estima que a representação que os domina é a única eficaz e os impulsiona a aniquilar tudo. Toda representação que entra na alma do negro é apreendida com toda a energia da vontade. E nessa realização, tudo é destruído ao mesmo tempo. Esses povos vivem por muito tempo tranquilos, mas de repente são tomados por uma agitação

e se tornam frenéticos. A destruição resultante desses surtos ocorre porque o que os produz não é um conteúdo ou um pensamento, mas um fanatismo mais físico do que espiritual. Assim, frequentemente vemos povos que invadem a costa, possuídos por uma terrível fúria, matando a torto e a direita, sem mais fundamento do que a raiva e a loucura, com um valor que apenas o fanatismo possui. [...] De todos esses traços resulta que a característica do negro é ser indomável. Sua situação não é suscetível de desenvolvimento e educação; e tal como os vemos hoje, eles sempre foram. Dada a enorme energia da arbitrariedade sensual, que domina entre eles, o moral não tem nenhum poder. Quem quiser conhecer manifestações terríveis da natureza humana, as encontrará na África. As notícias mais antigas que temos sobre essa parte do mundo nos dizem a mesma coisa; que na verdade, não tem história. Por isso, abandonamos a África, para não mencioná-la novamente. Não é uma parte do mundo histórico; não apresenta um movimento ou evolução e o que aconteceu lá, em sua parte norte, pertence ao mundo asiático e europeu (HEGEL, 2010, p. 253-256).

A América Latina e a África, portanto, a partir de um eurocentrismo extremo, estão fora do desenvolvimento da história, não são mais que partes do mundo europeu que, quando as colonizou, conferiu a elas alguma existência, não enquanto o outro que eram, mas enquanto o mesmo que a Europa sempre foi. A emancipação, conceito fundamental desenvolvido no Iluminismo por Kant, não é suficiente para compreendermos a situação da América. Emancipar-se, tal como o europeu em estado de menoridade que pode se servir de seu próprio entendimento sem a tutela do outro, significa tornar-se aquilo que já se é. Para Dussel (citando Antônio Negri)<sup>82</sup> e para a filosofia latino-americana, emancipação não é suficiente, é preciso libertação, é preciso se tornar aquilo que ainda não se é, ou seja, livre das amarras eurocêntricas que colonizaram, não apenas a cultura americana, mas a do mundo todo. Kant e Hegel (e, vale dizer, a filosofia europeia) não nos são suficientes para tentar compreender a América.

Essa modernidade da qual falo desde os primeiros capítulos deste texto tem seu início germinal com a abertura da Europa para o Atlântico. É no encontro desse “inteiramente outro” que a Europa, como si mesma, passa a se definir. O curioso é que essa herança de perspectiva passa despercebida por muitas e muitos autores, inclusive daqueles mais críticos: “Jürgen Habermas trata o mesmo tema em sua obra *Der Philosophische Diskurs der Moderne* [...]. Para Habermas, como para Hegel, o descobrimento da América não é um determinante constitutivo da Modernidade” (DUSSEL, 1994, p. 21). Inclusive,

---

<sup>82</sup> Cf. Dussel, E. Curso Filosofía de la Liberación. (2015) <https://www.youtube.com/watch?v=yBNmBXqRK0M&t=1142s>

não apenas a América Latina é descartada como elemento constitutivo dessa modernidade, mas também os países europeus que primeiro a invadiram: Espanha e Portugal. Se esses países, mesmo sendo partes integrantes desse mundo que acabou se autorreferenciando como “centro”, que dizer então da América Latina?

Como afirma Dussel, não é possível deixar a América Latina fora do processo de constituição da modernidade, já que ela faz parte integralmente desse processo. Ela é “a outra-face (*te-ixtli* em asteca), a Alteridade essencial da Modernidade” (DUSSEL, 1994, p. 21). A Europa não se cria a partir de suas próprias referências a si mesma; ela não é autopoietica nem autorreferente. Ao contrário, todo o seu desenvolvimento político, econômico e cultural depende de seu contato com os povos latino-americanos. Desde o enriquecimento do continente a partir da pilhagem das riquezas da América até os conceitos filosóficos que invadiram a filosofia da moderna Europa, tudo é devido a essa referência direta (mas violentamente escondida) à América Latina. Nesse sentido, essa modernidade da qual estou falando não apenas desenvolve um conceito de emancipação que pode nos ajudar a compreendê-la, mas também

o “mito” vitimário e destruidor, de um europeísmo que se funda em uma “falácia eurocêntrica” e “desenvolvimentista”. O “mito da Modernidade” tem agora um sentido distinto do que tinha para Horkheimer ou Adorno, ou que tinha para os pós-modernos – como Lyotard, Rorty ou Vattimo. Contra os pós-modernos não criticaremos a razão enquanto tal; mas admitiremos sua crítica contra a razão dominante, vitimária, violenta. Contra o racionalismo universalista não negaremos seu núcleo racional, senão o seu momento irracional do mito sacrificial. Não negamos, então, a razão, senão a irracionalidade da violência do mito moderno; não negamos a razão, senão a irracionalidade pós-moderna; afirmamos a “razão do Outro” para uma *mundialidade* Trans-moderna (DUSSEL, 1994, p. 22, grifos do autor).

Acredito que a crítica de Dussel ao eurocentrismo moderno vai ao encontro daquilo que Michel de Montaigne escreveu sobre os países latino-americanos (mais enfaticamente Brasil e México) e sobre as culturas locais. A construção de uma subjetividade que seja, também, relacional, que necessita da existência do outro, do diferente, é o que emerge de seus *Ensaio*s, principalmente a partir de dois ensaios: *Dos Canibais* e *Dos Coches*. Contra o império do idêntico que se apropriou de grande parte do pensamento europeu, Montaigne surge com uma filosofia da diferença eminentemente moderna, que rejeitará a violência do europeu e levará em consideração a voz dos povos conquistados. Ele é a voz, no interior da

modernidade europeia nascente, que desnuda as pretensões de superioridade de uma cultura que se recusa a reconhecer o Outro como necessário para ser si mesmo. Montaigne analisa relações para explicitar diferenças. Produz uma filosofia da diferença já que não busca equivalências, nem identidades absolutas, mas alteridades que possam, cada vez mais, nos ensinar a refletir e ajuizar sobre a nossa humana condição no mundo.

### 3.2 *Uma crítica moderna à modernidade: canibalismo e descolonialidade em Dos Canibais*

Montaigne é, talvez, o único autor fora do mundo ibérico no século XVI a refletir de maneira não eurocêntrica sobre os povos ameríndios. Sabemos que já com Bartolomé de Las Casas se inicia uma reflexão sobre os direitos humanos dos povos nativos da América Latina<sup>83</sup>, contra uma visão bastante corrente que colocava a figura do indígena como bárbaro e naturalmente servil. Las Casas, inclusive, em 1550 entra em uma polêmica contra Ginés de Sepúlveda (a chamada “disputa de Valladolid”) que havia legitimado a guerra justa e a escravidão contra os indígenas. Sepúlveda, ao oferecer as razões para a guerra justa contra os indígenas, escreve:

A primeira é que, sendo por natureza servos os homens bárbaros, incultos e inumanos, se negam a admitir a dominação dos que são mais prudentes, poderosos e perfeitos que eles; dominação que lhes traria grandíssimas utilidades, sendo ademais coisa justa, por direito natural, que a matéria obedeça à forma, o corpo à alma, o apetite à razão, os brutos ao homem, a mulher ao marido, os filhos ao pai, o imperfeito ao perfeito, o pior ao melhor, para o bem universal de todas as coisas (SEPÚLVEDA, 2016, p. 49).

Utilizando a filosofia de Aristóteles, Sepúlveda afirma que aqueles que são melhores, mais perfeitos e mais prudentes devem, por natureza, dominar aqueles que são inumanos, bárbaros e incultos, ou seja, os indígenas (assim como as mulheres e os filhos). É por direito natural que uns nascem para comandar e outros para obedecer. Mas não para por aí. Sepúlveda não dá tampouco crédito às civilizações complexas e grandiosas, que

---

<sup>83</sup> Cf. ROSILO, A. *La tradición hispanoamericana de derechos humanos: la defensa de los pueblos indígenas en la obra y la praxis de Bartolomé de Las Casas, Alonso de la Veracruz y Vasco de Quiroga*. Quito: Corte Constitucional del Ecuador, 2012.

constituíram grandes impérios em várias regiões da América Latina. Inclusive os Quéchuas do Peru (conhecidos erroneamente por Incas), que constituíram uma civilização impressionante, são, para Sepúlveda, naturalmente inferiores. Ele diz:

Porque ter casas e algum modo racional de viver e alguma espécie de comércio é coisa a que a mesma necessidade natural induz e só serve para provar que não são ursos, nem macacos, e que não carecem totalmente de razão. Mas, por outro lado, têm de tal modo estabelecida sua república, que ninguém possui individualmente coisa alguma, nem uma casa, nem um campo de que possa dispor nem deixar em testamento a seus herdeiros, porque tudo está no poder de seus líderes que com um nome impróprio chamam de reis, cujo capricho as pessoas seguem mais do que sua própria vontade, atrelados a seus caprichos e não à sua liberdade, e fazem tudo isso não porque são oprimidos pela força das armas, mas de forma voluntária e espontânea, o que é um sinal certo do espírito servil e submisso desses bárbaros. Eles tinham dividido as terras e os recursos de tal forma que uma parte era do rei, outra dos sacrifícios e festas públicas, e somente um terço estava reservado para o uso de cada pessoa, mas tudo isso era feito de tal forma que eles mesmos cultivavam as terras do rei e as terras públicas e viviam como assalariados do rei, sujeitos à sua vontade, pagando tributos enormes (SEPÚLVEDA, 2016, p. 31-32).

Para Sepúlveda, portanto, além da natureza inferior dos indígenas, mesmo os que construíram sociedades complexas, os exemplos só poderiam atestar algum grau de racionalidade e nada mais do que isso. É na ausência de propriedade privada, de herança pessoal e de liberdade que reside a natureza bárbara desses povos, aquilo que a Europa moderna vai valorizar acima de tudo e de todos, posteriormente, com o desenvolvimento cada vez maior do liberalismo.

Montaigne vai se opor peremptoriamente a essa visão rebaixada dos nativos latino-americanos para, na diferença, tentar compreender a nossa humana condição compartilhada. Eu já disse anteriormente que a marca fundamental da filosofia moderna de Montaigne é o rompimento com Aristóteles e a construção do sujeito judicativo a partir do ensaio. É no confronto com a tradição platônico-aristotélica-tomista (ou seja, a filosofia europeia de seu tempo) que Montaigne irá ajuizar sobre a América Latina e os povos nativos, permitindo pela primeira vez a expressão da voz do outro, do inteiramente outro, no pensamento europeu não ibérico.

Como bem notou Claude Lévi-Strauss (2019, p. 46), o ensaio *Dos Canibais* (I, 31) faz parte de um tríptico, em conjunto com os ensaios *Dos Coches* (III, 6) (que serve como uma contraparte a *Dos Canibais*) que, juntos, estruturam um terceiro ensaio, intitulado *Do*

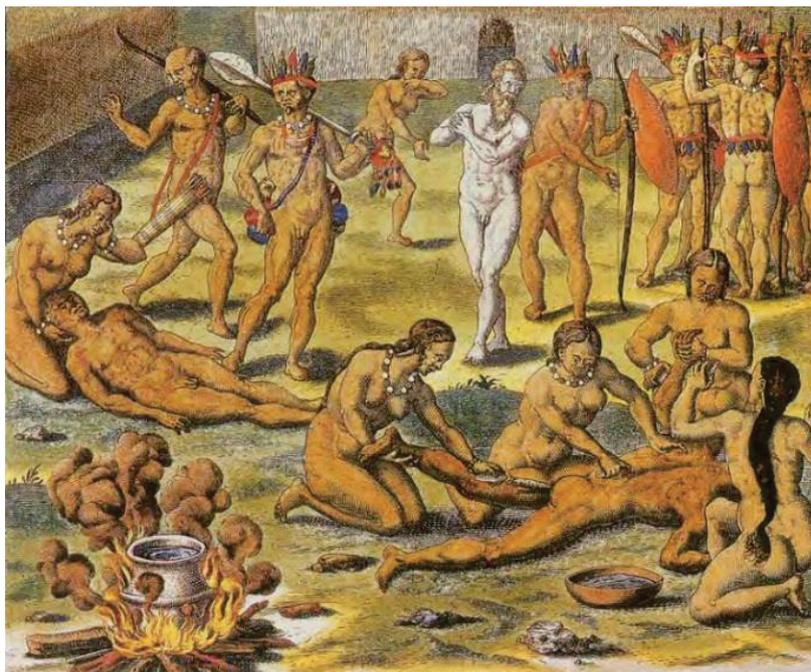
*costume – e de não mudar facilmente uma lei aceita* (I, 23). Nos dois primeiros, temos uma reflexão, em grande parte (mas não absolutamente, nem prioritariamente), etnográfica por parte de Montaigne. Se, no primeiro, Montaigne está falando sobre os indígenas brasileiros, que se organizam no meio de nossas florestas tropicais, no segundo, Montaigne tem como tema as culturas que se organizaram no México e no Peru. O terceiro ensaio desse tríptico expressaria a sua concepção política mais robusta, para além de suas reflexões etnográficas e morais<sup>84</sup>.

O ensaio *Dos Canibais* inicia-se como praticamente todos os outros ensaios, a partir de algo que nos soa familiar (o título) para nos oferecer a sensação de que já sabemos sobre o que ele vai tratar. Claro, todo mundo sabe o que é um canibal, inclusive (e, principalmente) um europeu do século XVI. Após o retorno dos viajantes do Novo Mundo, circularam muitos relatos, representações e imagens das populações nativas das Américas e, principalmente, desse peculiar e extraordinário costume, a antropofagia, que colonizava a mente dos europeus com imagens grotescas, violentas e bárbaras sobre os indígenas que consumiam carne humana. Theodor de Bry, Hans Staden, Jean de Léry, André Thevet e muitos outros contribuíram muito para a disseminação e construção de uma imagem dos canibais que os transformavam em seres bestiais, macabros, imorais e perversos, particularmente as mulheres, que teriam uma ânsia e uma impaciência avassaladora para devorar a carne humana em preparação. Em diversas gravuras de Theodor de Bry, em sua obra *Americae Tertia Pars*, observamos como a imagem das mulheres é construída em relação aos homens, todas sempre apressadas, correndo ao fundo das gravuras, lambendo os dedos, mordendo os próprios braços e mãos (na ânsia de devorarem logo a vítima sacrificada), enquanto os homens aguardam serenamente a preparação do corpo das vítimas

---

<sup>84</sup> Para as minhas pretensões teóricas deste trabalho, me focarei apenas no ensaio *Dos Canibais*.

Figura 1



Theodor de Bry, *Desmembramento do corpo da vítima. Americae Tertia Pars*. Gravura em metal. Frankfurt, 1592.

“Aqui, de Bry sugere um contraste entre a serenidade e o controle dos homens e a ansiedade e a falta de controle das mulheres” (CHICANGANA-BAYONA, 2017, p.110). Não apenas a ansiedade e o descontrole das mulheres são ressaltados nessas imagens, mas também sua falsidade e hipocrisia. Em um relato de Jean de Léry, ele faz questão de enfatizar o “pranto curto” e “fingido” de uma das mulheres da vítima morta que está prestes a ser devorada.

Léry ressalta especialmente o pranto fingido da índia por seu esposo recém-sacrificado, pois chora, mas quer comer um pedaço dele. Desse modo, as mulheres índias da gravura não se mostram apenas ansiosas e descontroladas, como a mulher que corre ao fundo, mas também fingidas e hipócritas, como a índia que chora sobre o corpo sem vida da vítima (CHICANGANA-BAYONA, 2017, p.122).

Podemos ver, portanto, que as imagens produzidas na época de Montaigne a partir dos relatos e das percepções dos europeus invasores possuem uma lente muito específica: os ameríndios são reconhecidos apenas do ponto de vista do conquistador (o sujeito) que transforma em objeto os seres humanos “inferiores” conquistados. Seja do ponto de vista

pictórico<sup>85</sup>, que imaginava os indígenas americanos com padrões corporais e traços europeus, seja do ponto de vista moral, que colocava homens e mulheres em posições muito diferentes na organização da vida política e social. O machismo inerente às visões de mundo dos homens europeus impregnava também os juízos que faziam da sexualidade e das posições de gênero dos povos ameríndios. Tanto lá como cá, as mulheres são pintadas como descontroladas, histéricas, emocionais, em contraponto à sanidade, controle e racionalidade dos homens. Em Montaigne, surpreendentemente, não encontramos nada disso.

Dessa primeira e imediata familiaridade, Montaigne já começa a apresentar algo não familiar e se distancia do tema “canibalismo” que, de início, só figura no título e que aparece muito pouco ao longo do ensaio. Apesar do título, não é sobre os canibais que Montaigne quer falar, “nem mesmo o paraíso nos Andes descrito na segunda parte do ensaio, mas sim como devemos julgar outras culturas – e a nós mesmos” (RENDALL, 2015, p. 203-204).

Ao iniciar o ensaio mencionando a campanha do Rei Pirro na Itália, Montaigne já se distancia do que supostamente seria seu objeto de investigação. Montaigne conta que o rei grego, ao ir de encontro ao exército romano, se impressionou com o que encontrou: “[A] Não sei que bárbaros são estes (pois os gregos chamavam assim todas as nações estrangeiras), mas a disposição deste exército que vejo não é nem um pouco bárbara” (MONTAIGNE, 2002, p. 303). Como chamar de bárbaros, questiona Montaigne, aqueles que simplesmente não conhecemos, que julgamos diferentes e, por não serem como nós, inferiores? Como podemos confiar no burburinho vulgar cheio de preconceitos que, ilegitimamente, ajuíza irrefletidamente sobre os povos que são diferentes de nós? Não podemos confiar no vulgo e no senso comum: “[A] Eis como é preciso evitar ater-se às opiniões do vulgo, e como é preciso julgá-las pela via da razão e não pela voz comum” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 303). Montaigne, não é muito elogioso ao vulgo e às opiniões majoritárias que são aceitas sem que seus pressupostos sejam rigorosamente esclarecidos, afinal, mesmo que seja de nova figura, ele é um filósofo e sua atividade se

---

<sup>85</sup> Bastante curioso observar que, antes de Hegel e o desenvolvimento de uma consciência histórica, o padrão imagético de uma época era impresso como modelo para conceber outras e longínquas épocas. Todas as representações artísticas eram reflexo da própria época. Por isso não era de se estranhar que um quadro pintado no século XVI sobre filósofos gregos os representavam com traços, roupas e arquiteturas renascentistas, assim como os povos ameríndios. A atualidade da humanidade europeia era a atemporalidade universal de seu próprio tempo.

configura em um desafio ao senso comum. “[A] Pois qualquer pressuposição humana e qualquer enunciação tem tanta autoridade quanto outra, se a razão não fizer diferença entre elas. Assim, precisamos colocá-las todas na balança, e primeiramente as gerais e as que nos tiranizam” (MONTAIGNE, II, 12, 2000, p. 312). O juízo precisa de legitimidade racional para ser exercido e suas afirmações precisam ser colocados na balança do exame da razão. Somos todos vulgares, como afirma Montaigne na *Apologia*; certo esforço da razão deve ser feito. Chamar o outro de bárbaro, simplesmente por ser diferente (e não idêntico), é fruto de um juízo vulgar, ilegítimo, que não é acompanhado pela razão<sup>86</sup>: “Verdade e razão, diz Montaigne, podem ajudar o juízo a se livrar da tirania de *la coutume* [...]” (FRAME, 1976, p. 201).

Montaigne, então, introduz a figura de um homem simples que permaneceu mais de dez anos no Mundo Novo, mais especificamente no Brasil, com quem teve contato durante longo tempo e com quem teve a oportunidade de conversar sobre as notícias que vinham desse mundo tão assustador, exótico, bárbaro, que colonizava a imaginação dos europeus. Como, afinal, podemos compreender esse mundo, as pessoas e seus costumes, com os referenciais que construímos para nós a partir de nossas próprias circunstâncias? Quem são essas pessoas e o que é esse Mundo Novo?

[A] Essa descoberta de um país infinito parece ser de considerável importância. Não sei se posso afiançar que no futuro se faça alguma outra, pois tantas personalidades maiores do que nós foram enganadas nesta. Temo que tenhamos os olhos maiores do que o ventre, e mais curiosidade do que a capacidade que temos. Tudo abarcamos, mas estreitamos apenas vento (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 304).

Essa descoberta, admite Montaigne, é de grande importância para a humanidade, mas ele não proporá nenhum grande esquema universal para tentar compreender o significado de tamanha descoberta. Talvez a ciência e a filosofia europeia, sugere, possam ajudar a esclarecer essas questões. Ele afirma que “[A] Platão apresenta Sólon contando

---

<sup>86</sup> O conceito de razão, em Montaigne, adquire muitas formas ao longo do texto dos *Ensaaios*. Para uma melhor compreensão do que Montaigne entende por “razão”, cf. BIRCHAL, T. *As razões de Montaigne. Síntese – Rev. De Filosofia, V. 33, No 106*, 2006, pp. 229-246. Cf. também FRAME, D. *Montaigne’s dialogue with his faculties. French Forum*, Vol. 1, No. 3, 1976, pp. 195-208.

que ficara sabendo pelos sacerdotes da cidade de Sais, no Egito, que outrora e antes do dilúvio havia uma grande ilha, denominada Atlântida [...]” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 304) e, com algum esforço, poderíamos imaginar que talvez essa ilha perdida engolida pelo dilúvio e depois de milhares de anos de mudanças geológicas e separações de continentes pudesse ser esse Novo Mundo, ainda intocado e incompreendido pela douta ciência.

[A] Mas não é muito plausível que aquela ilha seja esse mundo novo que acabamos de descobrir, pois ela quase tocava a Espanha, e seria um inacreditável efeito de inundação tê-la recuado mais de mil e duzentas léguas, como ela está; ademais, as navegações dos modernos quase já descobriram que não é uma ilha e sim terra firme e contígua à Índia Oriental de um lado, e do outro lado às terras que estão sob os dois polos; ou, se for separada, é por um tão pequeno estreito e intervalo que não merece ser chamada de ilha só por causa disso” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, P. 305).

Contudo, Montaigne admite que esse Novo Mundo não pode ser uma ilha, principalmente uma tão perto da Espanha, como seria o endereço geográfico da Atlântida de Platão. Apesar de reconhecer que o mundo é um corpo que se movimenta tanto quanto o nosso, não seria plausível que se movimentasse tanto, de maneira tão violenta e por uma distância tão longa: “[B] Parece que nesses grandes corpos, como nos nossos, há movimentos, [C] alguns naturais, outros [B] febris” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 305). Curioso ver que Montaigne, diferente de Hegel, situa as Américas em contiguidade às Índias Orientais e não no extremo oeste da Europa<sup>87</sup>. Afinal, a Terra é redonda e, portanto, dependendo do centro que se estabelece, leste e oeste terão endereços geográficos diferentes. Nesse sentido, o centro pode estar em qualquer lugar.

---

<sup>87</sup> Montaigne está de acordo com a concepção cartográfica de sua época. O mapa de Sebastian Münster, o primeiro mapa do Novo Mundo já situava as Américas em um continente separado (e não como uma ilha) e contíguo às Índias Orientais.

Figura 2: Sebastian Münster. *Die Nüw Welt* (1528)

Mas se Platão não nos ajuda a compreender o que é esse Novo Mundo, quem poderia? Montaigne, então, apela para o “Deus” da ciência europeia, o autor da única física reconhecida até então, da única ciência das coisas que possuem movimento: Aristóteles. Montaigne cita um suposto livro de Aristóteles, *Des merveilles inouïes* (Maravilhas inauditas), em que o estagirita conta que “[A] alguns cartagineses, lançando-se através do mar Atlântico, além do estreito de Gibraltar, e navegando longo tempo, descobriram por fim uma grande ilha<sup>88</sup> fértil, toda recoberta de bosques e regada por grandes e profundos rios, muito distante de qualquer terra firme” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 306). Os habitantes de Cartago, atraídos por esse paraíso abundante, teriam se encantado pelas notícias dessa grande e distante ilha, gerando um grande problema para Cartago, já que a

<sup>88</sup> Montaigne já nos alertou que o Novo Mundo não é uma ilha. Assim, desde o início a narrativa (pseudo) aristotélica já está fadada ao fracasso hermenêutico e exegético em identificar e explicar o Novo Mundo.

cidade estaria ficando despovoada e insegura perante a força que essa nova morada estava construindo. Mas, apesar dessa grande narrativa, Montaigne nos diz: “[A] Essa narrativa de Aristóteles também não está de acordo com essas terras novas” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 306).

Ora, os grandes paradigmas da ciência europeia de então (mais precisamente, a escolástica), a saber, Aristóteles (e também Platão), são incapazes de oferecer qualquer esclarecimento sobre o Novo Mundo. Montaigne mostra a insuficiência da ciência e da filosofia europeia para tratar desse assunto (e ao longo dos *Ensaio*s de muitos outros), deslocando a possibilidade do saber para personagens considerados incultos e indignos de sabedoria: os indígenas e os “homens simples”. Montaigne está nos dizendo que, se quisermos saber quem são os outros, o que pensam, como vivem, como se relacionam, como se configura o seu mundo e como ajuízam sobre ele, precisamos, então, perguntar a quem está lá, a quem pertence a esse mundo. Eis, portanto, *avant la lettre*, os rudimentos de um conceito de “lugar de fala<sup>89</sup>”, que será muito importante para a filosofia francesa posterior e, principalmente, para as filósofas e filósofos que buscam pensar o problema de comunidades e subjetividades subalternizadas que são impedidas de manifestarem seus juízos por conta da posição política e social que ocupam nas comunidades.

Michel Foucault, por exemplo, em *As palavras e as coisas*, ao inserir a problemática do “mesmo e do outro” (tema tão caro a Montaigne), retoma uma classificação de animais supostamente retirada de uma enciclopédia chinesa e citada por Jorge Luís Borges. Nela,

Os animais se dividem da seguinte forma: a) pertencentes ao imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cães em liberdade, h) incluídos na presente classificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pelo de camelo, l) *et cetera*, m) que acabam de quebrar a bilha, n) que de longe parecem moscas (FOUCAULT, 2000a, p. IX).

---

<sup>89</sup> Falo de rudimentos do conceito, antecipações a ele, pois, é claro, Montaigne não usa o termo e essa discussão ainda está sendo gestada em sua época. Aliás, a própria origem do conceito de “lugar de fala” é difícil de se estabelecer. De Michel Foucault à Gayatri Spivak, de Linda Alcoff à Lélia Gonzalez, de Bell Hooks à Djamila Ribeiro, cada contribuição ao problema da possibilidade de fala de grupos historicamente silenciados a partir de seus próprios contextos foi desenhando o horizonte de significação que o conceito tem hoje.

Assim, sem nenhuma referência, tal listagem nos aparece ininteligível, situada na ordem do não ser: impossível de pensar pois impossível de falar. “No deslumbramento dessa taxonomia, o que de súbito atingimos, o que, graças ao apólogo, nos é indicado como o encanto exótico de um outro pensamento, é o limite do nosso: a impossibilidade de pensar isso” (FOUCAULT, 2000a, p. IX). Essa classificação, simplesmente, para nós, não é. A única coisa que nos soa familiar nessa classificação, no abismo da relação entre animais fantásticos, monstros quiméricos e leitões é a ordem alfabética e é esta que “transgride toda imaginação, todo pensamento possível” (FOUCAULT, 2000a, p. X). Essa falta de significado dos nexos que ligam seres tão díspares, irreais e extraordinários, essa “proliferação dos seres em nenhum dos espaços onde nos é possível nomear, falar, pensar” (FOUCAULT, 2000a, p. XV) nos desassossega, nos tira o chão, nos obriga a forçar uma significação artificial, fora do lugar, mas que nos tenta apresentar um vislumbre de familiaridade.

Segundo Salma Tannus Muchail, “a possibilidade e a impossibilidade de ‘nomear, falar, pensar’ podem ser analisadas em torno de três termos: *ordem, lugar, espaço*” (MUCHAIL, 2004, p. 38). Para Foucault, portanto, para que certa ordem faça sentido, ela precisa estar localizada em um determinado lugar e em um determinado espaço. As significações devem ser situadas. É em um espaço homogêneo e comum onde as coisas podem ser localizáveis que a ordem e o lugar fazem sentido e, também, as coisas neles ditas, nomeadas e pensáveis. Sem lugar não há falar.

Assim é a justaposição desse *e* (ordem), desse *em* (lugar) e desse *sobre* (espaço) que instaura, para nós, a estranheza dessa classificação. Estranheza, porém, para nós. Afinal, aquela classificação de animais não é, por assim dizer, “ausente” de espaço; antes, repousa sobre outro espaço: “A China...não é justamente o lugar privilegiado do espaço? Eis o “outro” em seu sentido mais amplo: limite de pensamento e de linguagem para uma cultura, aquilo que a circunda por fora e lhe escapa, simultaneamente, estranho e exterior (MUCHAIL, 2004, pp. 38-39).

Platão e Aristóteles, então, não fazem sentido, tal como uma *ordem* que não consegue ordenar nada inteligivelmente. O *lugar* do pensamento europeu está deslocado e, portanto, não consegue dizer nada sobre o Novo Mundo e a alteridade que lá encontramos. Não estamos na Europa, afinal, mas na América. O *espaço* do ocidente não consegue

instaurar nem a ordem nem o lugar necessários para compreendermos essa nova realidade descoberta. Na ausência de compreensão, violentamos os sentidos, colonizamos os objetos de nossas próprias representações (sempre objetos, nunca sujeitos). Se faz necessário, então, impor a força das ideias que, fora de lugar, violenta, silencia, cala o Outro; a diferença é transformada em mesmo, em identidade.

Montaigne introduz em sua reflexão não mais a figura de eruditos e ícones da inteligência europeia e ocidental, mas a de um homem comum.

[A] Esse homem que eu tinha comigo era homem simples e grosseiro, o que é uma condição própria para dar testemunho verdadeiro; pois as pessoas finas observam muito mais cuidadosamente e mais coisas, mas as glosam; e, para fazerem valer sua interpretação e torná-la convincente, não conseguem evitar de alterar um pouco a História: nunca vos apresentam as coisas puras, curvam-nas e mascaram-nas de acordo com a feição que lhes viram; e, para dar crédito a seu raciocínio e atrair-vos para ele, facilmente forçam a matéria para esse lado, esticam-na e alargam-na (MONTAIGNE, I, 31, 2002, pp. 306-307).

Montaigne parece nos sugerir “voltar às coisas mesmas” para chegarmos ao testemunho verdadeiro. Ao deixar em suspenso as interpretações, visa atingir a apresentação das “coisas puras” (claro, aqui, não no sentido de se atingir qualquer substância metafísica ou coisas em si), tal como aparecem para uma consciência livre de preconceitos. Os juízos construídos por essa consciência, que não estica nem alarga ou força a matéria, passam a ser mais confiáveis. A *epoché*<sup>90</sup> montaigniana se assemelha mais com a fenomenológica do que com a cética, já que busca suspender os preconceitos e as interpretações prévias sobre o mundo e não a suspensão da verdade mesma.

O homem simples e grosseiro que Montaigne afirma ter frequentado teria vivido entre os indígenas brasileiros durante dez ou doze anos e sobre eles teria dado seu testemunho. Ele não era um erudito, mas um homem do mundo e teria apresentado a Montaigne marinheiros e comerciantes que conhecera em suas viagens e que também, como testemunhas simples e grosseiras (e por isso confiáveis e verdadeiras), apresentavam a ele faces não distorcidas desse outro que fora descoberto no Novo Mundo. Assim, diz

---

<sup>90</sup> Com essa referência não quero sugerir nenhuma possibilidade, em Montaigne, de existência de uma subjetividade pura, transcendental, de uma essência da consciência, tal como em Husserl. O próximo capítulo será dedicado à noção de subjetividade em Montaigne.

Montaigne, “[A] contento-me com essa informação, sem indagar sobre o que dizem dela os cosmógrafos<sup>91</sup>” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 307). Montaigne não tem a intenção de interpretar, mas apresentar os fatos. Ele faz notar o pensamento metonímico dos intelectuais (aqui, os cosmógrafos) que querem tomar a parte pelo todo e, conhecendo uma parte do mundo, estendem para o mundo todo. A vaidade dos intelectuais os trai quando não é a verdade que buscam, mas a validação de suas próprias convicções. Ele se recusa a dar crédito a alguém como Thevet que, sem nenhuma autoridade, quer relatar algo sobre o Novo Mundo tendo lá permanecido por três meses e sem nenhum contato genuíno com a terra, as pessoas, a cultura que lá estavam.

Eu gostaria que cada qual escrevesse o que sabe e na medida em que sabe, não apenas nisso mas em todos os outros assuntos; pois alguém pode ter um conhecimento ou experiência específica da natureza de um rio ou de uma fonte e sobre o restante só saber o que todos sabem. No entanto, para divulgar essa migalha, ele se disporá a descrever toda a física. Desse vício surgem muitos grandes inconvenientes (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 307).

Os testemunhos desse homem simples conduziram os juízos de Montaigne para a afirmação de que bárbaro e selvagem se dizem de muitas formas. Os canibais do Brasil (os Tupinambás) seriam, de fato, bárbaros e selvagens? O que significa dizer isso? Montaigne está fazendo exatamente (mas à sua maneira) o que a filosofia faz: está questionando os pressupostos mais básicos de nosso pensamento. Ao se questionar sobre os significados que o senso comum sustenta como um dado, a saber, o de bárbaros e de selvagens, Montaigne reflete sobre como a composição de nossos juízos precisa ser mais cuidadosa, mais aberta ao diferente, mais atenta aos seus próprios pressupostos e os seus alcances. Como bem notou Telma de Souza Birchall (2007), Montaigne ressemantiza esses dois termos e os utiliza, pelo menos, em três sentidos fundamentais. O primeiro sentido é aquele em que “[A] cada qual chama de barbárie aquilo que não é de seu costume; como verdadeiramente parece que não temos outro ponto de vista sobre a verdade e a razão a não

---

<sup>91</sup> Montaigne faz uma menção satírica a André Thevet nesse trecho, ao que tudo indica, ao citar os “cosmógrafos”, já que ele, tal como Léry, se aventurou junto aos viajantes de Villegagnon em 1555, mas que retorna em 1556 não tendo saído da ilha de Guanabara e nunca pisado na terra firme da “França Antártica”. Mesmo assim, Thevet publica um livro intitulado *Les singularitez de la France antartique autrement nommée Amérique*, em 1558. Seu texto teve uma grande acolhida e ele foi nomeado “cosmógrafo do rei”.

ser o exemplo e o modelo das opiniões e usos do país quem estamos” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 307). Montaigne afirma que não consegue ver (tal como o rei Pirro) nada de bárbaro e selvagem nos povos do Novo Mundo, tal como a maioria de seus pares europeus viam. “Montaigne denuncia o que hoje nós chamamos de etnocentrismo, ou seja, a incapacidade de reconhecer o valor de uma cultura diferente. ‘Bárbaro’ será sempre o nome dado ao outro por quem não sabe distanciar-se de si e pensa ser a sua forma de vida a única racional” (BIRCHAL, 2007, p. 103). O primeiro significado de bárbaro, portanto, aqui é apenas o outro, o diferente. Selvagem, também, aparece ressignificado: “[A] Eles (os indígenas) são selvagens, assim como chamamos de selvagens os frutos que a natureza por si mesma e por sua marcha habitual, produziu” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 307). Montaigne não confere um sentido negativo, de selvagem como inculto, violento, desprovido de linguagem, mas aquele (ou aquilo) que está mais próximo da natureza e das virtudes do que aqueles que foram corrompidos pelos vícios introduzidos pelas “artes”. Selvagem, no sentido negativo, deveria ser usado, não para se referir aos indígenas, mas aos próprios europeus (segundo sentido da palavra): “[A] sendo que, em verdade, antes deveríamos chamar de selvagens aqueles que com nossa arte alteramos e desviamos da ordem comum. Naqueles outros (os indígenas) estão vivas e vigorosas as verdadeiras e mais úteis e naturais virtudes (...)” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 307).

Montaigne nota que aquilo que pela arte e pelo esforço conseguimos fazer não pode ser superior àquilo que a natureza faz de maneira espontânea e sem esforço. “[A] Não é razoável que a arte ganhe o ponto de honra sobre a nossa grande e poderosa mãe natureza” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 308). Mais uma vez (como na *Apologia de Raymond Sebond*), Montaigne dá exemplos da racionalidade animal como exemplo de perfeição e superioridade da natureza, que opera sem artifícios ou esforços: “[A] Todos os nossos esforços não conseguem sequer chegar a reproduzir o ninho do menor passarinho, sua textura, sua beleza e a utilidade de seu uso, e tampouco a tecedura da mísera aranha” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 307). Montaigne, logo em seguida, insere um outro significado de bárbaro, agora visto (assim como selvagem) de maneira positiva:

[A] Portanto esses povos me parecem assim bárbaros por terem recebido bem pouca preparação do espírito humano e estarem ainda muito próximos de sua naturalidade original. Ainda os governam as leis naturais, pouco abastardadas pelas nossas; mas isso com tal pureza que por vezes me desgosta que o seu conhecimento não tenha surgido mais cedo, no tempo em que havia homens que

teriam sabido julgar melhor do que nós a seu respeito (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 308).

Montaigne se lamenta porque os grandes homens (como Licurgo ou Platão) não tenham conhecido o Novo Mundo, pois ele encontra na realidade dos canibais tupinambás mais belezas e virtudes do que os poetas haviam cantando sobre a idade de ouro “[A] e todas as suas invenções para imaginar uma condição humana feliz, mas ainda a concepção e o próprio desejo da filosofia” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 309). Em nenhuma narração produzida pelos “mestres da verdade” (os *aēdos* gregos) há algo próximo à realidade da sociedade indígena, com tão poucos recursos e tecnologias, conhecimentos ou ciência, sem magistratura ou autoridades legais, políticas e jurídicas, riqueza ou pobreza, vestimentas ou ocupações laboriosas, e mesmo “[A] as palavras que designam a mentira, a traição, a dissimulação, a avareza, a inveja, a maledicência, o perdão são inauditas” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 309). E, mesmo assim, produtora de tanta virtude, sabedoria e bem viver. “Nessas passagens, os canibais são definidos pelo negativo; a falta, no entanto, é índice de superioridade” (BIRCHAL, 2007, p. 103). Montaigne diz que, se Platão pudesse ver a organização social dos tupinambás, a “[A] república que ele imaginou, como a consideraria distante dessa perfeição: [C] ‘*virii a diis recentes*’<sup>92</sup>” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 309).

Montaigne parece estar bastante inserido na concepção edênica de uma visão do Paraíso bastante difundida no Renascimento do século XVI por conta das invasões e das conquistas dos territórios americanos. “A visão do Paraíso (...) foi principalmente responsável pela grande ênfase atribuída na época do Renascimento à natureza como norma dos padrões estéticos e morais, do comportamento dos homens, de sua organização social e política” (HOLANDA, 2000, p. IX). Vemos em Montaigne, de maneira literal e enfática, a reprodução do discurso edênico para se referir aos povos das Américas. Desde o século IV d.C., o discurso de um Éden terrestre, de um Paraíso Terreal, habitava o imaginário, seja do comum dos mortais ou o mais douto pesquisador medieval. Haveria em nosso mundo, ainda escondido, a realidade de uma terra perfeita, ainda não maculada pelo pecado nem pelo sofrimento desencadeado por ele, pronta a ser descoberta por homens que dela fossem dignos. As terras americanas, abundantes de recursos e de riquezas, intocadas

---

<sup>92</sup> Veria “homens recém-saídos da mão de Deus”.

pelas doenças e pelas mazelas do velho e carcomido mundo, eram essa promessa do tão bem-aventurado encontro prometido.

Denunciam-nos as primeiras narrativas de viagem, os primeiros tratados descritivos, onde a todo instante se reitera aquela mesma tópica das visões do Paraíso que, inaugurada desde o IV século num poema latino atribuído, erradamente segundo muitos, a Lactâncio, e mais tarde desenvolvida por Santo Isidoro de Sevilha, alcançara, sem sofrer mudança, notável longevidade (HOLANDA, 2000, p. X).

E não apenas o vigor moral e a força do espírito livre e imaculado dos homens e mulheres do Novo Mundo chamavam a atenção de Montaigne, mas também o ambiente no qual estavam inseridos. Se os habitantes desse mundo eram abundantes de virtudes, suas terras eram, também, abundantes de recursos naturais, estando sempre ao alcance das mãos ao menor sinal de necessidade. “[A] De resto, eles vivem numa região muito agradável e bem temperada; de forma que, pelo que me disseram minhas testemunhas, é raro ver ali um homem doente; e asseguraram-me não terem visto um único trêmulo, remelento, desdentado, nem encurvado pela velhice” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 309). Montaigne continua seu relato descrevendo a região, os rios, o clima, a abundância de animais para a caça e a pesca, as construções comunitárias que abrigavam muitos moradores, os utensílios domésticos, o cuidado de todos para com todos, as relações conjugais e matrimoniais, a divisão social do trabalho entre homens e mulheres, jovens e velhos e suas crenças religiosas. “[A] Acreditam que as almas são eternas, e que as que muito mereceram dos deuses sejam alojadas no lugar do céu em que o sol se ergue; as malditas, do lado do Ocidente<sup>93</sup>” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 310).

Ele então prossegue descrevendo a vida diária dos povos do Novo Mundo: como eles dormem, comem, bebem, se vestem e cortam o cabelo. O efeito dessa descrição é nos lembrar que, embora estes povos tenham costumes diferentes, eles enfrentam os mesmos problemas básicos que nós enfrentamos; os

---

<sup>93</sup> Muito significativo o fato de Montaigne enfatizar que, para os indígenas, é no Ocidente que as almas malditas encontram a danação.

brasileiros, somos forçados a reconhecer, são seres humanos não totalmente diferentes de nós<sup>94</sup> (RENDALL, 2014, p. 208).

Toda essa concepção montaigniana está de acordo com muitos entusiastas do Éden terrestre americano, como Cristóvão Colombo, Bartolomeu de Las Casas, Pedro de Magalhães, Rui Pereira entre muitos outros.

A fantasia poética não deixa de exprimir, neste caso, o confuso sentimento, capaz de alastrar-se até entre pensadores como Montaigne e Charron e de servir de ponto de partida para as utopias renascentistas, de que fora do Velho Continente e de seus vícios ainda se poderia encontrar ou edificar uma nova sociedade e sem mácula (HOLANDA, 2000, p. 239).

Contudo, o mais difundido entre o vulgo cristão e europeu da época é o chamado “mito do mau selvagem”, aquele que não conhece a linguagem, as roupas, os bons costumes, o esforço do trabalho e, principalmente, a misericórdia de Deus e a remissão dos pecados pelo sacrifício de Jesus Cristo ao morrer pela humanidade na cruz do calvário.

“As pessoas desse país, por sua natureza, são tão ociosas, viciosas, de pouco trabalho, melancólicas, covardes, sujas, de má condição, mentirosas, de mole constância e firmeza (...). Nosso Senhor permitiu, para os grandes, abomináveis pecados dessas pessoas selvagens, rústicas e bestiais, que fossem atirados e banidos da superfície da Terra”. escreve na mesma época (1555) Oviedo em sua História das Índias (LAPLANTINE, 2003, p. 29).

Montaigne subverte, como mostrei anteriormente, o significado de selvagem e bárbaro, para colocar os habitantes nativos das Américas em uma situação de superioridade moral, física e geográfica em relação aos civilizados europeus. Se muitos relatos de experiências negativas dos colonizadores oriundas do Novo Mundo e de muitos teólogos e pensadores, que consideravam os indígenas meio bichos, convenciam as mentes quinhentistas ainda apequenadas, em contraparte, estava sendo construída uma ideia

---

<sup>94</sup> Mais uma confirmação daquela máxima de Montaigne já citada anteriormente, de que cada humano carrega consigo a forma inteira da humana condição. Para usar uma expressão de André Comte-Sponville, “o universal, singularmente.”

“contraposta à sua idealização por um Las Casas ou um Montaigne” (HOLANDA, 2000, p. 341). Após a descrição dos costumes dos indígenas, Montaigne ainda nos diz que as únicas máximas que, em público, são ensinadas ao povo pelos sacerdotes se configuram em apenas duas: “[A] mas toda a sua ciência ética contém apenas dois itens, coragem<sup>95</sup> na guerra e afeição por suas mulheres” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 311). É à exortação da virtude e do dever que se destina a ciência ética dos canibais do Brasil.

A partir desse ponto, introduzem-se dois temas: a guerra e o canibalismo. A primeira é apresentada como a ocasião não da ambição e da conquista material, mas da afirmação da prática da coragem e da virtude. Quanto ao canibalismo, Montaigne insiste em que ele seja compreendido não como ato biológico de alimentação, mas como expressão de uma “extrema vingança” (209A/313) e como o momento no qual se afirmam tanto a superioridade do vencedor quanto a dignidade do vencido. O canibal, portanto, adquire características paradoxais: ele é o símbolo da simplicidade da natureza e, ao mesmo tempo, exhibe marcas de uma civilização não apenas singular, mas eticamente louvável (BIRCHAL, 2007, p. 104).

Montaigne enaltece a bravura dos guerreiros indígenas do Brasil, que travam combates constantes em suas guerras, indo a elas nus e com espadas de madeira e arcos, nunca exibindo fraqueza de espírito, como a covardia, “[A] pois quanto à fuga e pavor, não sabem o que seja isso” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 312). Claro, Montaigne nos narra cenas horrorosas, como o troféu que os guerreiros levam para casa, nada mais nada menos que a cabeça cortada de seus inimigos, que ficava exibida na entrada. E, quanto aos prisioneiros, estes sim serão aqueles preparados para o ato de canibalismo, contudo, até nesse ato que, a princípio (e, de fato, é) é narrado com violência e sadismo, há um detalhe doce de amizade. Os prisioneiros são tratados bem por um longo período de tempo e com muitas comodidades para, depois de uma reunião entre o chefe e seus conhecidos, aquele amarrar o prisioneiro com uma corda em um dos braços e o outro braço dá ao seu mais querido amigo e

[A] ambos, em presença de toda a assembléia, liquidam-no a golpes de espada. Feito isso, assam-no, comem-no e enviam pedaços aos amigos que estiverem ausentes. Não é, como se acredita, para se alimentarem dele, como faziam

---

<sup>95</sup> E, como diz o título do ensaio II, 27, a covardia é mãe da crueldade.

antigamente os citas; é para expressar uma extrema vingança (MONTAIGNE, I, 31, 2002, pp. 312 - 323).

Ao mencionar os citas, povos antigos situados na periferia da Europa, Montaigne compara ambos os atos de canibalismo para nos mostrar que há uma diferença radical entre eles. Os indígenas brasileiros não se alimentam de carne humana e a antropofagia não faz parte de sua dietética ordinária e corriqueira. O canibalismo, como diz Montaigne, é um ato de extrema vingança e carregado de significados sagrados e espirituais. As gravuras que retratavam imagens dos canibais brasileiros e os representavam como cruéis, ávidos pelo consumo da iguaria, ficam distantes da representação que Montaigne faz do ato e, portanto, do juízo que produz sobre os tão temíveis canibais. O curioso é notar que Montaigne está mais próximo da antropologia contemporânea nesse sentido do que de seus pares quinhentistas.

As impressionantes gravuras de Theodor de Bry mostram elementos superficiais do cerimonial de destruição do inimigo, um ritual muito mais complexo e amplo, de acordo com especialistas como Métraux e Florestan Fernandes. Essa prática de ingestão de carne humana como vingança faria parte de um processo maior, que está vinculado à guerra e que atravessa todos os âmbitos da sociedade tupinambá (CHICANGANA-BAYONA, 2017, p.122).

É impressionante a visão esclarecida que Montaigne tem do ritual antropofágico tupinambá, em uma época ainda muito recente em que as informações vindas do Novo Mundo ainda eram muito precárias, muito escassas e cheias de vieses ideológicos, religiosos, políticos e morais. E, para mostrar que a prática trata de vingança (e não de dietética), Montaigne dá o exemplo da crueldade dos próprios portugueses (europeus e civilizados, portanto) que, ao punirem seus inimigos, usavam a tática de “[A] enterrá-los até a cintura e lançarem no restante do corpo muitas flechadas, e enforcá-los depois (...)” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 313). Após o testemunho desses atos, os canibais teriam aprendido dos portugueses, “[A] mestres muito maiores do que eles em toda espécie de maldades” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 312), a serem mais cruéis em seus atos de vingança. Para Montaigne, se os indígenas aprenderam algo com os europeus, é a serem mais cruéis. Foi o mal a grande lição ensinada pelos europeus vindos do Ocidente – para onde, segundo eles, as almas ruins deveriam se danar – para os povos do Novo Mundo.

Grande e triste lição aquela que ensina a aumentar a crueldade! Montaigne, em mais um movimento, que Steven Rendall (2014, p. 208) chamará de “tática dialética”, agora introduzirá o último sentido de bárbaro:

Não me aborrece que salientemos o horror barbaresco que há em tal ação, mas sim que, julgando com acerto sobre as faltas deles, sejamos tão cegos para as nossas. Penso que há mais barbárie em comer um homem vivo do que comê-lo morto, em dilacerar por tormentos e por torturas um corpo ainda cheio de sensibilidade, assá-lo aos poucos, fazê-lo ser mordido e rasgado por cães e por porcos (como não apenas lemos mas vimos de recente memória, não entre inimigos antigos mas entre vizinhos e concidadãos, e, o que é pior, sob pretexto de piedade e religião), do que assá-lo e comê-lo de pois que ele morreu (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 313).

“Encontramos aqui, portanto, o terceiro sentido do termo ‘bárbaro’, que adquire a conotação negativa de crueldade. Nesse caso, porém, o termo se aplica mais aos europeus do que aos indígenas” (BIRCHAL, 2007, p. 104). Eis o clímax do ensaio, já que (como bem sustenta Rendall), quando o tema do canibalismo é reintroduzido no texto – e que antes só havia sido mencionado no título – sua conclusão parece anticlimática, já que o canibalismo dos indígenas brasileiros ocupa apenas dois (ou três) parágrafos do texto. O clímax do texto está no juízo que Montaigne faz dos próprios europeus, civilizados, superiores, tementes a Deus. Como é possível apontar o dedo apenas para a crueldade dos outros, tão amena se comparada com a nossa própria? Se o bárbaro é o cruel, o maldoso, o incapaz de perdão e misericórdia, ora, então os bárbaros são os europeus<sup>96</sup>. Ao olhar para o ato de comer carne humana, será que esse ato supera a crueldade, a vileza, a covardia, o sofrimento dos atos que os próprios europeus se acostumaram a perpetrar contra seus próprios concidadãos?

---

<sup>96</sup> A Europa da época de Montaigne está acostumada à crueldade, à intolerância e à barbárie produzida tanto pelas guerras religiosas quanto pelos autos de fé, tanto pelos assassinatos e massacres produzidos na guerra civil na França entre católicos e protestantes quanto pelas inquisições, fogueiras e torturas perpetradas contra as bruxas e os infiéis de toda ordem. Montaigne presenciou o massacre da noite de São Bartolomeu em 1572 e, inclusive, fez em 1574 um discurso forte no parlamento de Bordeaux, invocando a tolerância e a necessidade de cessar a violência, enaltecendo a resolução dos conflitos pela palavra e pelo pensamento. Criticou a tortura judiciária no ensaio II, V (*Da consciência*) e os processos por bruxaria em III, 11 (*Dos coxos*).

Montaigne foi um espírito crítico que não se bastou com o relativismo antropológico. Não é apenas um observador cético que faz a comparação entre as guerras dos indígenas brasileiros relatadas pelos viajantes e as guerras de religião que ensanguentaram a França do seu tempo. A Noite de São Bartolomeu era episódio recente quando Montaigne publicou os dois primeiros livros dos Ensaaios. É também um homem que procura discernir o mal que o fanatismo estava causando a seus contemporâneos, é um pensador para quem a tolerância e a benevolência devem presidir às relações entre os homens, não importa se europeus ou ameríndios, cristãos ou pagãos, ortodoxos ou dissidentes (BOSI, 2010, p. 15).

A todo momento Montaigne está exercitando seu juízo, essa capacidade (e, por isso, uma faculdade) de olhar para o mundo a partir de si mesmo e afirmar ou negar (a sua contraparte linguística) proposições sobre ele. Como disse, seu juízo ocupa “cátedra de mestre” e, portanto, é a partir daquilo que observa, que raciocina, que sente, que ele pode se exercer. O que Montaigne faz (e como séculos após Hannah Arendt vai nos estimular a fazer) é parar para pensar, livremente, sobre o que está fazendo e sobre o que os humanos estão fazendo, sem se impor limites e sem suspender as suas posições. A verdade daquilo que diz, sem censuras nem interdições, passa pelas impressões que ele tem do mundo que o cerca; e sobre esse mundo sustenta verdades muito definitivas. Para ele é claro que a crueldade é sempre um mal e é sempre fruto de uma fraqueza da alma. O fato de comer carne humana (que assombra os seus concidadãos europeus em sua época) nunca foi, em si, um ato de crueldade. Ele cita os estoicos Crísipo e Zenão, exatamente, para mostrar como esses mestres da virtude (respeitados e seguidos, inclusive, pelos intelectuais medievais) também já defenderam o consumo de carne humana caso a necessidade batesse à porta.

[A] E os médicos não receiam servir-se dele para toda espécie de uso por nossa saúde, seja para aplicá-lo internamente ou externamente; mas nunca se viu um modo de pensar tão desregrado que justificasse a traição, a deslealdade, a tirania, a crueldade, que são nossas faltas habituais (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 314).

O que Montaigne ajuíza – e esse é o ponto alto do ensaio (me parece) –, é que “[A] bem podemos chamá-los de bárbaros com respeito às regras da razão, mas não com relação

a nós, que os sobrepujamos em toda espécie de barbárie<sup>97</sup>” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 314). Em relação a determinadas regras de razão (a saber, as dos ocidentais europeus), podemos sim chamar de bárbaros os canibais brasileiros, contudo, em relação ao que os europeus são e fazem, exemplarmente bárbaros são eles.

Com um sentido irônico, e profundamente crítico, Montaigne escreveu que “podemos chamar de bárbaros os canibais com respeito a *nossas regras da razão*”. “Nossas regras da razão” seriam sempre o fundamento da justificação, e por isso o silogismo será tautológico ou autorreferente. O argumento desde Ginés a Locke ou Hegel se expressa assim: a) nós temos “regras da razão” que são as regras “humanas” em geral (simplesmente por serem as “nossas”); b) o Outro é bárbaro porque não cumpre estas “regras da razão”; suas “regras” não são “regras” racionais; por não ter “regras” racionais, civilizadas, é um bárbaro; c) por ser bárbaro (não humano em sentido pleno) não tem direitos; é mais, é um perigo para a civilização, d) e, como todo perigo, deve se eliminar como um “cão raivoso” (expressão usada posteriormente por Locke), imobilizá-lo ou “curá-lo” de sua enfermidade; e isso é um bem; quer dizer, deve negar-se por irracional a sua racionalidade *alternativa*. O que se nega não é “outra razão” senão “a razão do Outro” (DUSSEL, 2007, p. 196, grifos do autor).

Montaigne reconhece a razão do Outro, e reconhece tanto que a leva a sério até suas últimas consequências. Esse outro, quando vai à guerra, vai por motivos nobres e virtuosos e não para a conquista de terras e expansão territorial. Montaigne não deixa de julgar a guerra como uma doença (“[A] tem tanta justificativa e beleza quanto pode receber essa doença humana” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 314)), mas, pelo menos, a dos canibais brasileiros não se cobrem de justificativas vãs, vis e cruéis com vistas a benefícios pessoais e acúmulo de poder pelo poder. Os indígenas brasileiros se bastam a si e, com sua condição feliz e virtuosa, não desejam mais do que a abundância natural que já têm.

[A] Estão ainda naquele ponto feliz de desejar apenas o tanto que suas necessidades naturais lhes exigem; tudo o que está além é supérfluo para ele. (...) Se seus vizinhos atravessam as montanhas para vir assaltá-los e obtêm vitória sobre eles, o proveito do vitorioso é a glória, e a vantagem de ter sido superior em valor e em coragem (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 314).

---

<sup>97</sup> Note-se que Montaigne, a respeito de sua ressemantização do termo “bárbaro”, não precisa a todo momento explicar em que sentido está usando o termo. É na experiência dialética de seus juízos que os significados, contextualmente, aparecem.

Montaigne, como já vimos no capítulo 1.2, retoma aqui a reflexão sobre a autonomia de nossos estados interiores, para que não nos alugemos inteiramente às demandas externas. Parece que os indígenas brasileiros estão naquele estado de posse de si mesmos que Montaigne tanto buscou ao longo de sua vida (cujos testemunhos são seus *Ensaio*s) e não se deixam expropriar pelas demandas externas do mundo dos homens atarefados.

[A] Obtemos sobre nossos inimigos muitas vantagens que são vantagens emprestadas e não nossas. Ter os braços e as pernas mais rijos é qualidade de um carregador, e não virtude; a boa disposição é uma qualidade inerte e corporal; é um golpe de fortuna fazer nosso inimigo cambalear e ofuscar-lhe os olhos com a luz do Sol; ser competente na esgrima é um golpe de arte e de conhecimento que pode caber a uma pessoa covarde e insignificante. O valor e o mérito de um homem consistem no ânimo e na vontade; é onde se abriga sua verdadeira honra; valentia é a firmeza, não das pernas e dos braços, mas da coragem e da alma (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 316).

O indígena como bárbaro, ou seja, como o despossuído de cultura, de sociedade, de religião, de moral e de linguagem foi, ao longo de todo o ensaio, dialeticamente confrontado com argumentos distintos, significados distintos e posições distintas (quem são os bárbaros, afinal, nós ou eles? E em qual sentido usamos esse termo?). Montaigne falou da natureza riquíssima e prodigiosa na qual eles estão inseridos<sup>98</sup>, falou de seus costumes mais privados, de suas regras matrimoniais, de sua arquitetura, da divisão do trabalho, de como concebem a guerra e as virtudes e os comparou com os europeus. Além disso ele também mostra a sofisticação de sua linguagem e da beleza de sua poesia – algo que ele ainda não havia feito. Ao citar uma canção amorosa dos tupinambás que ouvira<sup>99</sup>, Montaigne chama a atenção, também, para a poética de sua língua. “[A] Ora, tenho

---

<sup>98</sup> Muito diferente de como Buffon no século, XVII, ou Hegel no XIX, a conceberão. O primeiro dirá que na América a natureza não se mostrara pródiga como aconteceu de ser no Velho Mundo. Para ele, desde cedo, ela começou a se degenerar antes mesmo de se aperfeiçoar; o segundo afirmará que a natureza aqui é bruta e imatura. Cf. HOLANDA, S. B. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000, p. XXVI.

<sup>99</sup> “Serpente, para; para, serpente, a fim de que minha irmã copie as cores com que te enfeitas; a fim de que eu faça um colar para dar à minha amante; que tua beleza e tua elegância sejam sempre preferidas entre as das demais serpentes” (MONTAIGNE, I, 31, 2016, p. 244). Uso aqui a belíssima tradução de Sérgio Milliet que, a mim, parece mais poética e menos dura. Tudo indica que essa canção foi inventada pelo próprio Montaigne.

bastante contacto com a poesia para julgar isto: nessa criação não apenas nada existe de barbárie como ela é totalmente anacreônica. Aliás, a linguagem deles é uma linguagem suave e que tem o som agradável, semelhante às terminações gregas” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 319). Essa afirmação vai de encontro à posição de Pero de Magalhães Gândavo, amigo de Pero Vaz de Caminha, contemporâneo lusitano de Montaigne. Escreve Gândavo: “A língua deste gentio toda pela costa é, uma: carece de três letras – *scilicet*, não se acha nela F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente” (GÂNDAVO, 2008, p. 65).

Depois de todas as informações expostas dialeticamente a partir do testemunho de um “homem simples e grosseiro”, Montaigne nos indica que, ainda mais, teve contato com três tupinambás que foram a Rouen e visitaram o rei Carlos IX. É do contato com essas três “fontes primárias” que Montaigne retira material para encerrar seu ensaio e arrematar seus juízos em relação ao Novo e ao Velho Mundo. “[A] O rei falou com eles longo tempo; mostraram-lhes nosso modo, nossa pompa, a forma de uma bela cidade. Depois disso alguém perguntou-lhes sua opinião, e quis saber deles o que haviam achado de mais admirável” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 319). Montaigne recorda que eles responderam três coisas, e se lamenta por só lembrar de duas<sup>100</sup>: a primeira é que os indígenas brasileiros achavam muito estranho que homens adultos e crescidos se sujeitassem<sup>101</sup> à autoridade de uma criança e não tomassem para si o poder<sup>102</sup>; a segunda é que havia uma desigualdade extrema entre os cidadãos. Enquanto uns eram privilegiados, ricos e cheios de regalias, outros mendigavam e passavam fome, jogados, no meio das ruas e os indígenas não compreendiam o porquê destes últimos não se revoltarem contra os privilegiados que tudo têm enquanto eles passam pelos maiores infortúnios e as maiores penúrias. Em uma passagem muito bonita, Montaigne inclusive resgata o modo de os indígenas se referirem às pessoas enquanto “metades”:

---

<sup>100</sup> É notável nos *Ensaio*s a sinceridade de Montaigne em relação a si mesmo. Aqui (e em muitos outros ensaios) ele nos mostra uma das suas inúmeras falhas: a sua não confiável memória, que sempre o trai. Mais uma marca da busca pelo conhecimento de si e de seus limites. “Mas, fazem-me injustiça, pois por experiência observa-se (...) que as memórias excelentes costumam estar unidas aos discernimentos fracos” (MONTAIGNE, I, 9, 2002, p. 48).

<sup>101</sup> Aqui uma reminiscência do conceito de “servidão voluntária” desenvolvido pelo seu grande amigo Étienne de La Boétie.

<sup>102</sup> Em 1562 o rei teria apenas doze anos.

[A] (eles têm um tal jeito de linguagem que chamam os homens de “metade” uns dos outros) que haviam percebido que existiam entre nós homens repletos e empanturrados de toda espécie de regalias, e que suas metades estavam mendigando-lhes nas portas, descarnados de fome e pobreza; e achavam estranho como essas metades aqui necessitadas podiam suportar tal injustiça sem agarrar os outros pelo pescoço ou atear fogo em suas casas (MONTAINGE, I, 31, 2002, pp. 319-320).

Montaigne, em seguida, afirma que falou com um dos indígenas “durante muito tempo” e perguntou-lhe sobre o benefício de ser hierarquicamente superior na ordem social de sua cultura, já que era um comandante (e Montaigne menciona que, entre os marinheiros, ele era chamado de rei). O chefe tupinambá “[A] disse-me que era o primeiro a marchar para a guerra; (...) sobre se fora da guerra toda a sua autoridade expirava, disse que lhe restava esta: quando visitava as aldeias que dependiam dele, abriam-lhe trilhas através dos arbustos de seus bosques, por onde pudesse passar comodamente” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, pp. 320).

Montaigne encerra seu ensaio com o enaltecimento do chefe canibal que, como vantagem por ser um líder, marcha primeiro na guerra, ou seja, é o primeiro a poder mostrar a virtude da coragem entre seus guerreiros. Muito diferente do líder francês, uma criança, que em meio à imaturidade e à desigualdade extrema entre ele, seus súditos e a população entre si, anda com pompa e elegância, sem virtude alguma, no meio de uma imensidão de desgraçados que, ao relento, padecem de todas as carências que um ser humano está fadado a sofrer se for abandonado a si mesmo no meio de uma indiferente multidão. Em comparação com o líder tupinambá, Montaigne faz questão de mostrar que a única vantagem que o chefe indígena possui fora da guerra é a de que as pessoas abrem a mata para que ele possa passar. Montaigne, tal como Montesquieu fará mais de um século depois em suas *Cartas Persas*<sup>103</sup>, coloca os indígenas para observarem os costumes dos europeus e se chocarem com seus absurdos.

O ensaio diz muitas coisas em poucas páginas e o que diz é impressionante. Primeiro, a forma com a qual Montaigne conduz os temas ao longo de sua reflexão parece pouco rigorosa, já que ele parece perder seu objeto, desvia-se dele e, quando volta, parece

---

<sup>103</sup> Montesquieu em seu livro faz um relato imaginário da visita de dois amigos persas à Paris, durante o reinado de Luis XIV.

não o abordar da forma como imaginamos no início. Ele faz aqui o uso do recurso que inaugura com o seu método ensaístico: vai do extraordinário para o ordinário, do impossível ao possível e nos acostuma com o tom de sua reflexão para que, ao voltarmos ao seu objeto inicial, já estejamos tão familiarizados com ele a ponto de compreendermos exatamente qual é a posição de seu juízo. Ele nos familiariza, nos conduz, para que aprendamos com ele a pensar a partir de outros critérios. Ele exercita nossa capacidade de julgar para além daquilo que já nos foi dado. O Outro como objeto, externo e estrangeiro, aparece como sujeito, compreensível, identificável e (por que não?) imitável. Afinal, pensamos ser impossível que ele nos mostre algum aspecto do canibalismo que não seja, absolutamente, abominável e indefensável, não? Montaigne, ao fim de sua reflexão, faz aquilo que havia proposto e substitui a voz comum (*voix commune*) pela via da razão (*voie de la raison*).

Ele conduz o leitor através de uma experiência dialética no curso da qual este adota sucessivamente várias atitudes, cada uma das quais suplantando as anteriores e o deixando no final com uma opinião que é precisamente o reverso daquela com a qual ele começou. Para usar a própria formulação brincalhona de Montaigne, o leitor aprendeu pela experiência a julgar pela “*voie de la raison*” (via da razão) em lugar de pela “*voix commune*” (opinião comum) (o trocadilho é admiravelmente vertido na tradução de Donald Frame para o inglês pela oposição entre “*reason’s way*” (via da razão) e “*vulgar say*” (dito vulgar, opinião vulgar) (RENDALL, 2014, p. 204).

É admirável o esforço de Montaigne para se colocar no lugar do Outro que, majoritariamente, foi encoberto pelo descobrimento. Ele nos convida a adotar a ótica do “descoberto” que, por conta da tamanha violência dos descobridores, deixa de ser sujeito para se tornar um objeto colonizado. Montaigne, “ao se ver forçado a questionar suas opiniões recebidas, tem que assumir a posição do Outro e, ao colocar-se em seu lugar, suas convicções anteriores se desmoronam e transtornam seu universo mental” (HEER, 1993, p. 117). Vemos Montaigne, talvez pela primeira vez em sua época, fazendo um autoexame e um ajuizamento de seus contemporâneos (europeus e ameríndios) para unir o mundo e o eu sob a máxima socrática do “conhece-te a ti mesmo”.

Montaigne, em um ensaio contemporâneo ao *Dos Canibais*, intitulado *Do desmentir*, também já ajuizava sobre a devastação do Outro no Novo Mundo: “[B] Certas nações das Índias Orientais (não adianta citar-lhes os nomes; eles já não existem mais, pois

a devastação dessa conquista estendeu-se até a total abolição dos nomes e da antiga identificação dos lugares (...)” (MONTAIGNE, II, 18, 2000, p. 501). O tema do Novo Mundo e da alteridade permeiam toda a obra dos *Ensaio*s, desde o ensaio 3 do livro I até o ensaio 13 do livro III. “Estamos, pois, frente a uma inquietude recorrente de Montaigne, já que as datas de redação correspondentes a certos ensaios abarcam um lapso considerável que vai desde 1576 até 1588, segundo a minuciosa documentação estabelecida por Pierre Villey” (HEER, 1993, p. 118).

Vemos na reflexão montaigniana a influência das correntes filosóficas da antiguidade postas em movimento para, cada uma com sua contribuição, fornecer formas de se ajuizar sobre a complexidade da existência do Outro. Danilo Marcondes sublinha o

aspecto específico da importância da descoberta do Novo Mundo pelos europeus para a discussão cética do início do pensamento moderno que denomino aqui “argumento antropológico”, na medida em que traz um novo argumento cético: Haveria uma natureza humana universal? E de que critérios dispomos para definir “natureza humana”, diante da diversidade de culturas que aí se encontram (MARCONDES, 2012, p. 422)?

O ceticismo fornece o crivo da dúvida saudável sobre a existência de valores universais e necessários e critérios únicos para ajuizar sobre a conduta do Outro (as “regras de razão”), seja essa dúvida pintada com traços pirrônicos ou socráticos. A dúvida que Montaigne sustenta sobre os critérios únicos (a saber, as regras de razão ocidentais e europeias) de ajuizamento sobre a cultura alheia permite que ele “abra caminho para a aceitação e o entendimento do novo, agora no sentido dos novos costumes” (MARCONDES, 2012, p. 431). O ceticismo de Montaigne prepara o espírito para a abertura ao novo, para o olhar antropológico que, ao expandir o horizonte das possibilidades de se viver diferentemente, passa a ser capaz de “examinar a experiência humana em sua diversidade” (MARCONDES, 2012, p. 432).

O estoicismo também está presente no ensaio *Dos Canibais*, e não apenas porque Montaigne cita diretamente Crísipo e Zenão, mas principalmente porque pinta a imagem dos indígenas com “uma série de traços de um estóico: ele é um exemplo de virtude e de coragem, capaz de enfrentar impassível as piores provações, desapegando das coisas materiais e perfeitamente senhor de si” (BIRCHAL, 2007, p. 105). Não apenas a filosofia estoica, mas também a socrática (cujo exemplo inspira os estoicos), está (oni)presente em

todo o ensaio. Quanto à morte, um dos temas centrais dos *Ensaaios*, o canibal a encara com coragem, olha-a de frente e não a teme, ao modo dos grandes filósofos Sócrates e Sêneca.

Ainda encontramos nesse mesmo ensaio a inspiração hedonista (oriunda de Epicuro e, principalmente, de Lucrecio) que se serve do “tema da variação e da diversidade sob a categoria da pluralidade, conjugando os termos ‘natural’ e ‘razão’ em múltiplas formas – linguagens, sociedades, alteridades –, resultado tanto do ceticismo quanto da participação do epicurismo na visão montaigniana” (THEOBALDO, 2020, p. 99). Lucrecio, em sua obra *De rerum natura*, sustenta a infinitude do universo (o que implica, também, na infinitude do espaço e da matéria), o que leva Montaigne a também considerar, a partir de uma analogia com infinitude universal, a pluralidade dos “mundos culturais”<sup>104</sup>:

Conche assinala que o epicurismo convém a Montaigne na medida em que o argumento da “imensidão da natureza e seus inumeráveis recursos” (...) se converte em analogia para pensar a pluralidade dos “mundos culturais”, cujo exemplo se concretiza nos índios do Novo Mundo” (THEOBALDO, 2020, p. 99).

Todas as influências no pensamento de Montaigne, todas as prerrogativas das quais ele se serve nos produziram uma ficção sobre os canibais do Brasil, já que ele mostra que, ao fim e ao cabo, não é possível chegar às “coisas mesmas”, tal como são em si. “[C] Pois não vejo o todo de coisa alguma; tampouco o vêem os que nos prometem mostrá-lo. De cem membros e rostos que cada coisa tem, tomo um, ora para somente roçá-lo, ora para examinar-lhe a superfície” (MONTAIGNE, I, 50, 2002, p. 448-449). Montaigne parte do testemunho de um “homem simples”, testemunha do Novo Mundo e que ali havia vivido por mais de dez anos. Contudo, o testemunho de uma pessoa (mesmo que simples e grosseira) ainda é permeado de subjetividade, e esse “eu” que ajuíza sobre o mundo tem sempre a si mesmo como um filtro, uma perspectiva parcial, do que sejam as coisas e o mundo. Assim como a perspectiva que Montaigne recebe dos próprios indígenas não pode

---

<sup>104</sup> Giordano Bruno, contemporâneo de Montaigne, também foi amplamente influenciado pela filosofia de Lucrecio, assim como pela nova astronomia copernicana, que permitiu a ele pensar sobre a infinidade dos mundos (pois o criador do universo também é infinito), contrapondo-se, também, à filosofia aristotélica. A física de Aristóteles supunha um universo ordenado, concebido como um único mundo fechado. Tanto Bruno quanto Montaigne estão na fronteira divisória entre o mundo fechado e o universo infinito; Bruno, na astronomia, Montaigne, no mundo da cultura e da moral.

ser “pura” e, portanto, mediada pelas palavras, pelas interpretações, já que “[B] A palavra é metade de quem fala, metade de quem ouve. Este deve preparar-se para recebê-la de acordo com o impulso que ela toma (...)” (MONTAIGNE, III, 13, 2001, p. 458). Montaigne, como já vimos, é sincero e não esconde que, além de não lembrar de tudo o que os tupinambás falaram, afirma que há um problema de tradução ao longo da conversa, já que a pessoa que estava fazendo a tradução simultânea não era muito boa: “[A] eu tinha um intérprete que me acompanhava tão mal e que por sua estupidez estava tão impedido de retomar meus pensamentos que praticamente não pude extrair disso prazer algum” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 320). Em tudo o que ele nos escreve há o crivo de sua subjetividade ou das subjetividades dos outros e disso não há como escapar. “O filósofo estaria dizendo, nas entrelinhas: eis aí o fracasso do projeto do conhecimento das coisas em si mesmas...” (BIRCHAL, 2007, p. 106). A própria canção que Montaigne nos mostra para analisar a linguagem dos indígenas<sup>105</sup> não tem nenhuma fonte e, ao que tudo indica, foi inventada por ele mesmo assim como a própria data do encontro entre os indígenas e o rei Carlos IX.

O autor altera a data e o local do encontro do rei da França (e de seu próprio encontro) com os indígenas. Este aconteceu em Bordeaux, em 1565, mas Montaigne o situa em Rouen, em 1562. A alteração tem um sentido: em 1562 o rei teria 12 anos de idade, o que torna mais veemente a crítica feita pelo canibal no diálogo entre os indígenas e o rei, relatado ao final do capítulo, de serem os franceses governados por uma criança (BIRCHAL, 2007, p. 106).

Montaigne, de fato, volta às coisas mesmas, não em si, mas da forma como elas aparecem para ele. A sua fala deu lugar à fala dos indígenas, mesmo que estes estejam (em grande parte) construídos literariamente, e é impressionante o fato de que Montaigne realmente conheça os meandros da cultura tupinambá tal como um antropólogo de nossos dias. Em última instância, a figura do indígena é uma ficção, mas não é assim com toda identidade? Quem é O indígena? Quem é O bárbaro? Quem é O civilizado? Onde está a substância eterna e imutável que confere identidade absoluta às pessoas e às culturas? “[C] Nos exemplos que aqui trago daquilo que ouvi, fiz ou disse, proibi-me de ousar alterar até as mais frívolas e inúteis circunstâncias. Minha consciência não falsifica um *a*; minha ciência, não sei” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 157) Por isso o exercício do juízo para

---

<sup>105</sup> Cf. nota 90.

considerar as coisas em suas circunstâncias, em seus significados singulares, para além dos preconceitos pressupostos por todos nós sobre todas as coisas. “De fato, parece-nos, a construção do objeto ‘canibal’ realizada por Montaigne não deve ser motivo de escândalo para o leitor, simplesmente porque o que está em jogo no capítulo não é, de fato, a reconstituição objetiva da vida dos povos primitivos” (BIRCHAL, 2007, p. 160). O que Montaigne quer é desestabilizar o pensamento e, acima de tudo, mirar suas lentes críticas para a crueldade e a desrazão dos próprios europeus, sempre prontos a atirar pedras mesmo com um teto de vidro finíssimo. “O capítulo diz respeito, afinal, menos aos canibais e mais aos europeus. Ele se inscreve na tradição socrática, para qual todo conhecimento significativo é também conhecimento de si e toda a filosofia é filosofia moral: reflexão” (BIRCHAL, 2007, p. 161).

Montaigne está chamando a nossa atenção e nos convidando a parar para pensar com ele – e pensar é se desestabilizar, sempre –, a pensar sobre o que estamos fazendo e a pensar do ponto de vista do Outro. Ontem como hoje, precisamos prestar atenção, com calma, com cuidado, acompanhados pelo juízo. Montaigne, ao descolonizar o pensamento eurocentrado, nos mostra um pensamento muito maior, para além dos limites impostos pela nossa própria cultura. O infinito mundo da subjetividade humana pode (e deve) ter coragem de pensar além, de pensar melhor, de pensar muito mais. Mas, afinal, por que estamos falando dos índios? “Ora, eles não usam calças!” (MONTAIGNE, I, 31, 2002, p. 320).

### 3.3 Montaigne antropófago

O ensaio *Dos canibais* é, talvez, o texto que mais nos ofereça recursos para pensarmos sobre a modernidade de Montaigne. Ainda lembram muito pouco os historiadores da filosofia da importância da descoberta do Novo Mundo para a constituição de nossa modernidade, a saber, a consciência de uma nova época e, por extensão, de um novo pensamento em estado de gestação, já que,

além das causas tradicionais de ruptura com a tradição como a Reforma Protestante e a Revolução Científica, a Descoberta do Novo Mundo consiste em

um terceiro fator fundamental na transformação do mundo que levará à formação do pensamento moderno, aprofundando esta ruptura, especialmente com o mundo medieval, mas também com o antigo (MARCONDES, 2012, p. 422).

Montaigne está fazendo uma crítica à cultura europeia comparando-a com uma outra cultura, jamais imaginada e, *a priori*, inferiorizada, já que ela não conheceria a moral, a religião, as roupas ou os bons modos das pessoas civilizadas. Ao fazer essa crítica, Montaigne se serve das prerrogativas filosóficas, históricas e científicas disponíveis em sua época, renovadas pelas demandas de seu próprio tempo. O ceticismo, o hedonismo, o estoicismo, a revolução copernicana, o experimentalismo, todos eles estão operando em um contexto de crise, de desestabilização, tanto do conhecimento tradicional, quanto da ordem política e social abalada pelas guerras civis (cujos motivos religiosos fizeram católicos e protestantes se dizimarem mutuamente), que Montaigne acompanha com aflição e como testemunha direta para tentar compreender as razões de tanta destruição. Montaigne rompe com a ideia aristotélico-tomista de mundo ordenado, estável, fechado. A infinidade dos mundos (e a pluralidade das culturas) o leva a ajuizar sobre a própria imobilidade dos valores que o vulgo europeu acredita serem eternos e imutáveis.

“Des cannibales” é, por tudo isso, um dos primeiros textos modernos, se não mesmo o primeiro, a conter o uso do termo “cultura” no sentido que passará a adquirir na antropologia e na história. Embora Cícero o empregasse por analogia com o cultivo de uma planta na agricultura, formulando o conceito de “cultura da alma”, Montaigne parece ser o primeiro a usá-lo para referir-se a como os costumes alteram a natureza humana e como são eles que devem ser interpretados de um ponto de vista moral (MARCONDES, 2012, p. 432).

Essa modernidade de Montaigne implica uma consciência de um tempo que precisa se pensar de outra maneira, e isso incluindo, principalmente, o ser humano. A consciência de si, inserida em um novo momento, deve ser autoconstruída para que essa subjetividade nascente tome conta de sua autonomia e pense a partir de seus próprios critérios, a partir de seus próprios juízos. O que Montaigne vê é que, muito além da “crueldade” canibal situada e contextualizada do Outro, a crueldade europeia que, em nome de Deus, degola seus irmãos e irmãs, produz uma violência extrema, gratuita, essa sim bárbara e selvagem (no sentido negativo das palavras). É preciso mudar o pensamento para que a tolerância e a convivência entre os humanos sejam possíveis.

Poderíamos supor que Montaigne, ao ajuizar sobre o Novo Mundo e dar a conhecer o contexto, os significados, os pressupostos básicos nos quais os indígenas estão inseridos, está fazendo uma defesa do multiculturalismo e do relativismo cultural. Em poucas palavras, o relativismo cultural estabelece que culturas distintas possuem códigos morais distintos e, portanto, todos eles devem ser igualmente respeitados e valorados; o multiculturalismo atesta que existem culturas diferentes dentro de um mesmo espaço de convivência que devem ser respeitadas, mas que se mantêm estanques. Dussel, seguindo nessa esteira, compreende a filosofia de Montaigne, me parece, de maneira muito errônea. Afirma ele que

Para muitos, como para Montaigne ou Richard Rorty, a existência empírica de diversas culturas, “mundos da vida (*Lebenswelten*)” são incomunicáveis, incomensuráveis. A tarefa, repito, deverá consistir em desenvolver uma “teoria” ou “filosofia do diálogo” – como parte de uma “Filosofia da Libertação” do oprimido, do incomunicado, do excluído, do Outro -, sobre as condições de possibilidade histórica hermenêutica da “comunicação” intercultural (DUSSEL, 1994, p. 8-9).

Montaigne, como vimos, não está apenas atestando que a cultura dos indígenas brasileiros é diferente e precisa ser valorizada, mas está mostrando o significado dessa cultura, seu contexto, seus pressupostos e, ao mesmo tempo, julgando-a para também poder julgar a sua própria cultura. E não fala somente a partir de si e dos preconceitos recebidos do senso comum, mas fala a partir da voz do Outro, lugar privilegiado para poder constituir-se como si mesmo<sup>106</sup>. Montaigne não encobre o Outro com seus preconceitos, mas aprende com ele quem ele é e, mais ainda, por que é como é. É pela dimensão da palavra que ele permite em seu texto que o Outro apareça enquanto Outro e não enquanto o mesmo. Na dimensão fenomenológica da palavra, ao se manifestar, o Outro pode aparecer e, inclusive, interagir com aquele que não é idêntico a si.

Em *Dos canibais*, Montaigne deixou claro que ambas as culturas se influenciam e, tanto os europeus podem aprender com os indígenas quanto os indígenas podem aprender com os europeus (mesmo que seja para aprenderem a ser mais cruéis). Não apenas os relatos do homem simples que viveu mais de dez anos no Novo Mundo, mas os relatos dos próprios indígenas atestam que Dussel erra ao dizer que os Mundos são incomunicáveis

---

<sup>106</sup> No capítulo seguinte tento esclarecer o que significa constituir-se a si mesmo a partir do Outro.

para Montaigne. O que Montaigne nos mostra é a necessidade da relação intercultural, fazendo aquilo mesmo que Dussel diz ser necessário fazer em sua *Filosofia da Libertação*. Montaigne aprende com os selvagens do Brasil e as lições dessa cultura exótica e virtuosa fortalecem ainda mais as suas convicções morais, sempre direcionadas ao cultivo das virtudes e da necessidade da escuta do Outro, da tolerância e do respeito ao lugar que o Outro habita. Nesse sentido, o relativismo de Montaigne serve como um instrumento metodológico para a composição dos *Ensaio*s e para o livre exercício do juízo individual, mas que não será transposto para a vida real, social e política<sup>107</sup>. Os mesmos valores que ele enaltece e que, para ele, são verdadeiros (e que deveriam ser cultivados em sua cultura), também aparecem na cultura do Outro, assim como aquilo que deve ser rechaçado.

Vale ressaltar aqui que o indígena não é desprovido de sociabilidade e cultura e, mesmo que Montaigne possa ter inspirado a figura do “bom selvagem” rousseauiano, esse selvagem não possui os traços que geralmente estampam sobre ele. Há uma leitura corrente que estabelece que o estado de natureza hipotético construído pelos filósofos contratualistas modernos coloca os indígenas como estando em um estágio pré-civilizatório, associando-os ao estado de natureza, ou seja, um estado de pré-linguagem, pré-cultura, pré-razão, concluindo com isso que apenas o europeu possui civilização, sociedade, cultura. A hipótese do estado de natureza e a imagem do bom selvagem seriam, portanto, os argumentos principais para a inferiorização das populações indígenas (sem cultura e sociedade) e a superioridade da cultura europeia ocidental. Mas, afinal, qual filósofo afirmou isso? Em qual lugar da obra de Rousseau, por exemplo, o bom selvagem é o humano em seu estado hipotético originário e natural pré-sociedade e cultura? O próprio Rousseau afirma que a conjectura que fará sobre o estado de natureza é como uma pintura (logo, estática) e, no momento em que os humanos passarem a se movimentar, a se encontrar e fazer associações, esse estado de natureza já terá passado. Fica muito claro que o bom selvagem não é o homem natural hipotético que ocupa essa pintura, nem está inserido em um estágio pré-sociedade, pré-cultura e pré-civilização. Como escreve Jean Starobinski, sobre o humano originário, “está aí o equilíbrio primeiro, anterior a todo

---

<sup>107</sup> Sobre o “relativismo” e o “conservadorismo” de Montaigne, cf. BRAHAMI, F. *Montaigne e a política. Sképsis*, ano VI, Nº 9, 2013, pp. 86 – 114. Telma Birchal argumenta que Montaigne não é relativista em filosofia por dois motivos: 1 – pois o absoluto desempenha um papel referente em seu pensamento; 2 – pois há absolutos morais para o sujeito (2007, pp. 76-77).

devir; é a interminável *moderação por nada* que precede o começo; o tempo não transcorre ainda, não há história, as águas estão imóveis” (STAROBINSKI, 1991, p. 281). Assim como em Montaigne, também o indígena (esse possível pintado como bom selvagem) possui todos os elementos de uma civilização. Ele possui linguagem e pensamentos sofisticados (mesmo que sejam “naturais”), possui organização militar e hierarquia social, pode ser cruel assim como pode ser virtuoso. “O canibal, portanto, adquire características paradoxais: ele é o símbolo da simplicidade da natureza e, ao mesmo tempo, exhibe marcas de uma civilização não apenas singular, mas eticamente louvável” (BIRCHAL, 2007, p. 104).

Portanto, o que Montaigne faz é colocar a cultura europeia e a ameríndia para conversarem, fazendo com que o Mesmo e o Outro apareçam e que, na influência que podem exercer uns nos outros, aprendam a conviver em paz. O que se desenha é o esboço de uma verdadeira filosofia intercultural, que prega não o encobrimento do Outro, mas o seu aparecimento. E falo, aqui, de filosofia intercultural no sentido que Dina Picotti dá ao termo:

O fato de ter se constituído na interação de culturas diferentes – as aborígenes, as africanas, que chegaram sobretudo por meio da escravidão, as ibéricas, que exerceram o processo de conquista e colonização, as trazidas pelos imigrantes não apenas europeus, mas também asiáticos – que, apesar de conflitos, marginalizações e destruições decorrentes daquele processo, bem como da ação unificadora das organizações nacionais, conviveram e se recriaram, produzindo a novidade da América, nos leva a falar não apenas de multiculturalidade, mas sobretudo de interculturalidade. Ou seja, não se trata de um mero registro das diversidades culturais, que permanece em uma abordagem relativista e conduz a uma espécie de paralogia, mas de construir com elas nossa inteligibilidade e racionalidade, assim como no âmbito prático, as instituições. Isso implica uma ideia forte de “cultura”, como forma de vida, que se configura em uma determinada experiência da realidade de uma comunidade histórica e se manifesta em uma forma de pensar e linguagem, isto é, de compreensão e articulação do que é. Implica, portanto, uma ideia consequente de “identidade”, enquanto identidade narrativa, ou seja, que se constrói e se diz em síntese temporo-histórica da pluralidade de seus componentes (PICOTTI, 2009, p. 165).

Eu disse anteriormente que Montaigne não busca falar de “coisas em si”; a representação que oferece do Novo Mundo não pretende ser fiel àquilo que é em “essência”. O caráter impremeditado, fortuito e acidental de sua filosofia visa a superfície, aquilo que aparece, aquilo que se mostra, fenomenicamente, ao sujeito. E Montaigne quer mostrar o Outro para abalar os preconceitos cristalizados na identidade unívoca dos europeus, pequena parte do mundo, realidade ôntica que se pretende ontológica.

Montaigne, ele mesmo, se torna um antropófago e devora seu inimigo, ao mesmo tempo absorvendo-o e assimilando-o ao rejeitá-lo. Seu inimigo é o idêntico, o mesmo, que encobre a possibilidade de qualquer alteridade.

Queremos a Revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem. Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem.

A idade de ouro anunciada pela América. A idade de ouro. E todas as girls.

Filiação. O contato com o Brasil Caraíba. *Où Villegaignon print terre.* Montaigne (ANDRADE, 1990, p. 48).

Não é sem razão que Oswald de Andrade escreve em seu *Manifesto Antropofágico* que está afiliado ao pensamento de Montaigne. A antropofagia montaigniana é a fonte principal para a antropofagia modernista pensar a constituição de um pensamento brasileiro. Eduardo Viveiros de Castro, inclusive, escreve que

A antropofagia foi a única contribuição realmente anticolonialista que geramos, contribuição que anacronizou completa e antecipadamente o célebre topos sobre as idéias fora de lugar. Ela jogava os índios para o futuro e para o ecúmeno. Não era uma teoria do nacionalismo, da volta às raízes, do indianismo. A antropofagia era e é uma teoria realmente revolucionária. (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 168).

A antropofagia montaigniana também, ao seu modo, foi revolucionária, já que ao pensar o Outro como sujeito (e não mais como objeto colonizado), joga as bases de um pensamento anticolonialista no seio da filosofia europeia moderna nascente. O anticolonialismo e a descolonialidade do pensamento montaigniano insere o indígena como um crítico desabusado dos costumes europeus, como nota Haroldo de Campos: “o índio oswaldiano não é, ele próprio, o ‘índio da lata de bolacha’, sentimentalmente idealizado pelo nosso Romantismo, mas o ‘canibal’ de Montaigne (*Des Cannibales*), a exercer sua crítica desabusada sobre as imposturas do civilizado” (CAMPOS, 1967, p. 17). Haroldo de Campos absorve o significado do “mau” selvagem (retirada da perspectiva europeia) e o ressignifica – já que o “bom selvagem” elaborado pelo Romantismo não passa de uma imagem sentimentalizada e docilizada – mostrando o indígena de Montaigne como “crítico

desabusado” (portanto, “mau”), assim como o próprio Montaigne, que se torna crítico desabusado da cultura europeia. Torna-se, ele mesmo, também, indígena.

Montaigne parte de diferentes perspectivas para construir o seu juízo sobre o significado do Novo Mundo, seus valores, seus costumes, suas pessoas, e também sobre o Velho Mundo. Ele considera a perspectiva do homem simples e grosseiro, da erudição douta europeia, da voz comum do vulgo, dos indígenas e a dele mesmo. São muitos “eus” que estão em diálogo para que ele mesmo se construa enquanto tal. Há muitas similaridades entre Montaigne e a maneira como a antropologia de Eduardo Viveiros de Castro compreende o “perspectivismo ameríndio”. Se Saussure afirma que “é o ponto de vista que cria o objeto<sup>108</sup>” (SAUSSURE, 1975, p. 15), montaignianamente Eduardo Viveiros de Castro, inversamente, dirá que ““O ponto de vista cria o sujeito” – esta é a proposição perspectivista por excelência, aquela que distingue o perspectivismo do relativismo ou do construcionismo ocidentais, que afirmariam, ao contrário, que o ‘ponto de vista cria o objeto’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, pp.118 - 119).

Tal como Oswald de Andrade, que no *Manifesto* “lança a palavra ‘antropofagia’ como pedra de escândalo para ferir a imaginação do leitor com a lembrança desagradável do canibalismo” (NUNES, 1990, p. 15), Montaigne se serve do título *Dos canibais* para chocar e escandalizar, à primeira vista, o leitor que associa imediatamente o título com a ação desprezível do consumo de carne humana. O Montaigne antropófago é aquele que mostra aos europeus quem eles são, mostrando também quem o Outro é. É no retrato especular que o Outro faz aparecer a figura desprezível do si mesmo, agora objeto de vergonha que, exposto à vileza de sua nudez moral, pode mudar. O civilizado incapaz de comer carne humana morta, mas sempre apto a destroçar seu inimigo vivo (e, também, seus “amigos”) das maneiras mais cruéis imagináveis (e tudo isso em nome da moral cristã) pode se ver exatamente da forma como é. O espelho do Outro (antes um presente irrisório do colonizador para o colonizado) agora mostra a face que o idêntico reflete com vergonha.

O antropófago – talvez desde sempre, mas sobretudo a partir de Oswald de Andrade – não é propriamente um indígena, mas, antes, um *aglomerado indígena-alienígena*, definido, antes de tudo, pela impossibilidade de um gesto

---

<sup>108</sup> Claro, ele está se referindo ao objeto específico da linguística.

puro, como se trouxesse, embutida na sua mão, outra mão, mão-fantasma, e coincidindo totalmente com sua carne, a cada passo, a cada ato, e mesmo, ou sobretudo, no repouso, outra carne, a do inimigo devorado, longe já de toda “identidade”, em qualquer sentido simples da palavra, realizando, na inextricabilidade entre corpo e pensamento, isto é, no seu im-próprio copensamento, nessa convergência encarnada de sintoma e símbolo que “ele” agora é, o teatro dialético do eu e do outro, do próprio e do alheio, do ser e do nada (STERZI, 2023, p. 206).

A antropofagia montaigniana precisa da figura que não é a representação substancial do indígena, mas um tipo de ficção, para intervir na representação que o Velho Mundo faz dele (e, portanto, de si). Tal como Oswald também fez, Montaigne cria uma figura do indígena que se recusa a ser reduzida às categorias convencionais, morais e políticas, do europeu inoculado. Um “índio (...) é sempre, em alguma medida, uma criatura de ficção; ou, antes, que a ficção é o seu modo próprio de intervenção no mundo, como figura irreduzível às categorias políticas de um real vacinado contra a imaginação (...)” (STERZI, 2023, p. 206 – 207). A figura do canibal opera como um tipo de vírus que infecta o sistema de valores tradicionais, derrubando-o, descaracterizando-o, a partir da diferença, nunca do idêntico. Eis o porquê de se mostrar a face do indígena, para que o sistema

*Se desfaça:* toda feição é não só uma *face*, mas também uma *facção* (uma comunidade violenta formada a partir de quimeras de identidade); e o antropófago, com suas máscaras que são vórtices contraidentitários, deixando para trás, antes de tudo, mesmo a ilusão de humanidade – isto é, a humanidade como projeto de exceção soberana entre as espécies –, aspira à *outra-face* e, no extremo, à *não-face*, àquela im-pura máscara radicalmente intercambiável; a uma face, em suma, que seja também uma *ficção*, isto é, um modo de ser capaz de desativar, num só lance, os impérios concorrentes da mentira e da verdade (STERZI, 2023, p. 207).

Assim, se desenha na filosofia de Montaigne, a busca pelo não-idêntico, pela diferença originária que caracteriza tudo no mundo (e se, somos, também mundo, portanto, também a forma inteira da humana condição), explicitamente presente no último de seus ensaios, *Da experiência*: “[B] A dissemelhança ingere-se por si mesma em nossas obras; nenhuma arte pode chegar à similitude. (...) A semelhança não torna tão igual quanto a diferença torna diferente. [C] A natureza obrigou-se a não fazer outra coisa que não o dissemelhante (MONTAIGNE, III, 13, 2001, p. 423). O encontro com o Outro, sua

expressão, seu lugar legítimo de aparecer enquanto sujeito, pretende abalar o leitor e fazer mostrar que sua identidade não passa de uma ficção que precisa ser, continuamente, aprimorada. Para usar a expressão de Sueli Carneiro em seu livro *Dispositivo de racialidade* (2023), o que vemos aqui é o início da consciência da indignidade de falar pelo Outro. Carneiro, se servindo da filosofia de Michel Foucault e seu conceito de dispositivo, reflete sobre a construção do Outro como não ser como fundamento do ser<sup>109</sup>.

A busca da compreensão histórica dos modos como se dá a negação do Outro não pode esquecer também o contexto da modernidade ocidental, no qual contraditoriamente se articularam ideais de autonomia, de secularização da vida e de afirmação do indivíduo com a escravização de africanos e indígenas e, posteriormente, com os movimentos abolicionistas e os processos de libertação dos escravos, assim como a emergência do racismo científico, inaugurando novas formas de assujeitamento racial (CARNEIRO, 2023, p. 17).

O “eu”, em Montaigne, não está dado, ele não é uma forma pura transcendental que, *a priori*, determina as representações de maneira universal e necessária, servindo como fundamento teórico para a validade epistemológica do discurso científico e validade moral das ações derivadas a partir de uma razão pura prática. O “eu” se autoconstrói e, para isso, é imprescindível a figura do Outro, sua outra face. “Como Platão, Montaigne busca “curar” seu leitor tanto quanto a si mesmo, não pela exposição da verdade, mas levando-o a questionar as pré-concepções não examinadas e frequentemente vazias que invalidam seu juízo” (RENDALL, 2014, p. 210). É nesse contato com o Outro, com a sua assimilação (mas não para se tornar idêntico), sua deglutição, é que Montaigne nos convida a ajuizar sobre nós mesmos, seja na condição de um europeu do século XVI, seja na de um sujeito enraizado em um mundo globalizado e interconectado que se recusa, ainda, a aceitar a diferença do Outro. “O Outro é a ‘besta’ de Oviedo, o ‘futuro’ de Hegel, a ‘possibilidade’ de O’Gorman, a ‘matéria bruta’ para Alberto Caturelli: massa rústica ‘descoberta’ para ser civilizada pelo ‘ser’ europeu da ‘Cultura Ocidental’, mas ‘en-coberta’ em

---

<sup>109</sup> Sueli Carneiro escreve sobre o dispositivo de racialidade para refletir sobre o rebaixamento ontológico que a população negra sofreu, ao ser reduzida à condição do não-ser em relação ao “ser” da subjetividade branca e europeia, principalmente no Brasil, dramaticamente marcado pela escravidão e pelo racismo que, estruturalmente, se institucionalizou. Me sirvo da reflexão de Carneiro para também refletir sobre esse encobrimento do Outro que vemos na invasão e na colonização das Américas, que aparece em Montaigne de maneira inédita fora dos países ibéricos.

sua Alteridade (DUSSEL, 1994, p. 37). Como escreve Carneiro (2023, p. 18), ao “fazer do ôntico o ontológico do Outro, o Eu hegemônico rebaixa o estatuto do ser desse Outro.” Mas é, exatamente, no encontro desse Outro que Montaigne quer buscar a si mesmo na medida em que se movimenta. Se é uma pintura de si aquilo que pretende efetivar nos *Ensaíos*, uma pintura pode sempre ser retocada, apagada, melhorada, destruída, vandalizada. Uma pintura não pode ser pura, eterna, universal e necessária. O que é, ou, melhor dizendo, quem é esse “eu” que, a partir da Alteridade, pode se construir, se conhecer e se bastar, sempre com o objetivo de alcançar a vida boa, a vida feliz? É na rejeição da conquista do Outro que Montaigne pode buscar conquistar a si mesmo. Para isso, o Outro precisa ter o direito de ser fenômeno, em outras palavras, o direito de se fazer aparecer. Montaigne, em sua física e em sua metafísica (como ele caracteriza seus *Ensaíos*), tal como Aristóteles, busca “salvar os fenômenos”. Contudo, os fenômenos que ele pretende salvar são aqueles da subjetividade, de um “eu” que se põe a falar e que tem o direito de ser ouvido, lido, interpretado.

#### ***4 - Aspectos da subjetividade: narrativa, relacional e situada***

"De uma coisa tenho certeza: essa narrativa mexerá com uma coisa delicada: a criação de uma pessoa inteira que na certa está tão viva quanto eu. Cuidai dela porque meu poder é só mostrá-la para que vós a reconheçais na rua, andando de leve por causa da esvoaçada magreza."

(Clarice Lispector, a Hora da Estrela)

#### 4.1 – A subjetividade (que é, também) narrativa: o “eu” que se diz em primeira pessoa

Montaigne abre a publicação de seus *Ensaaios* com um paratexto<sup>110</sup> na forma de um aviso *ao leitor*. O paratexto é “aquilo por meio de que um texto se torna livro e se propõe como tal a seus leitores, e de maneira mais geral ao público” (GENETTE, 2009, p. 9). Montaigne quer que seu público saiba sobre o que ele falará, como falará e, mais ainda, para quem falará, já que “O ato de escritura é diverso ao ato de leitura, e, na maioria das vezes, o escritor sequer conhece seus leitores” (ROSSI, 2007, p. 62). O recurso de um aviso *ao leitor* visa preencher uma lacuna criada pelo nascimento da figura do “autor”, inexistente em sociedades pré-literárias em que a relação oral é prevalente. O leitor, distante não apenas no espaço – que pode ser a distância de continentes inteiros –, mas também no tempo – e não apenas no intervalo de alguns anos, mas de eras inteiras –, é uma incógnita, descaracterizado e oculto, apenas imaginado, como uma peça de ficção. Leitor possível, criado, suposto, desejado, talvez nunca alcançado. Contudo, “não se pode negar o leitor imaginário, ao qual o escritor se refere comumente em suas obras” (ROSSI, 2007, p. 62). O leitor deve ter o direito à existência imaginada pelo autor, mesmo que ele não passe de uma invenção desejada. Nesse sentido, o leitor é consubstancial ao autor. Ao criar um, cria-se o outro.

O espaço reservado ao leitor imaginário, desejado, é o aviso *ao leitor*, paratexto que visa aproximar o autor e o leitor esperado de uma maneira singular.

Na Renascença, segundo Leda Tenório da Motta, com o surgimento do livro, nasce a figura do autor, que em latim, significa auctores, ou seja, autoridade. Anteriormente ao livro, no que concerne à leitura e à escrita, a autoridade era a Igreja e o Direito. Com o advento do livro, o autor se dota de autoridade de ler e escrever por conta própria. Michel de Montaigne representa um dos primeiros autores, na concepção renascentista da palavra (ROSSI, 2007, p. 63)<sup>111</sup>.

<sup>110</sup> A ABNT chamará os elementos que antecedem o texto propriamente dito de “pré-textuais”. Aqui, uso o termo paratexto, cunhado por Gérard Genette, para se referir aos elementos de um livro que transcendem o próprio texto. Cf. GENETTE, Gérard. Paratextos Editoriais. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009.

<sup>111</sup> Sabemos que o livro não é uma invenção da Renascença europeia, assim como também a imprensa não o é. Livros existem há milhares de anos e temos documentos oriundos da Índia, da China, do Egito, da Etiópia,

Montaigne, em primeira pessoa, fala sobre qual é o seu objetivo para quem o lê (ou para quem ele gostaria que o lesse):

*Ao leitor*

[A] Está aqui um livro de boa-fé, leitor. Desde o início ele te adverte que não me propus nenhum fim que não doméstico e privado. Nele, não levei em consideração teu serviço, nem minha glória. Minhas forças não são capazes de um tal intento. Voltei-o ao benefício particular de meus parentes e amigos; para que, ao me perderem (do que correm o risco em breve), possam reencontrar nele alguns vestígios de minhas tendências e humores, e que por esse meio mantenham mais íntegro e mais vivo o conhecimento que tiveram de mim. Se fosse para buscar o favor do mundo, eu me paramentaria melhor e me apresentaria em uma postura estudada. Quero que me vejam aqui em minha maneira simples, natural e habitual, sem apuro e artifício: pois é a mim que pinto. Nele meus defeitos serão lidos ao vivo, e minha maneira natural, tanto quanto o respeito público mo permitiu. Pois, se eu tivesse estado entre aqueles povos que se diz viverem ainda sob a doce liberdade das primeiras leis da natureza, asseguro-te que de muito bom grado me teria pintado inteiro e nu. Assim, leitor, sou eu mesmo a matéria de meu livro: não é sensato que empregues teu lazer em assunto tão frívolo e tão vão. A Deus, pois, de Montaigne, neste primeiro de março de mil quinhentos e oitenta (MONTAIGNE, I, *Ao leitor*, 2002, pp. 3-4).

Podemos ver, já na abertura dos *Ensaio*s, a influência de sua relação com o Outro (vista no capítulo passado), quando Montaigne lamenta não poder viver em um estado, ainda, de “doce liberdade”, como os indígenas brasileiros, e, por isso, não poder se pintar nu e por inteiro. Ele precisa conservar o respeito público da sociedade em que vive e não pode se pintar como gostaria. Mas ele se mostra, por escrito, e sua pintura é feita com palavras, mediadas pela interpretação daqueles que as leem, submetidas à impossibilidade de se mostrarem inteiramente<sup>112</sup>.

---

da Grécia etc., que nos atestam esse fato, assim como os tipos móveis, tão naturalmente associados a Gutenberg, já existiam na China muito antes de sua introdução na Europa. O que temos no Renascimento é o surgimento de um tipo de livro e, portanto, de um tipo de autor. Como Montaigne já nos mostrou, o mundo é muito maior do que nossa própria cultura.

<sup>112</sup> Montaigne, no ensaio II, 12, (2000, p. 227) legitima essa escolha de não se mostrar nu e por inteiro, já que vendo “[A] seus defeitos, sua sujeição natural e suas imperfeições, acho que tivemos mais razão em cobrir-nos do que nenhum outro animal. Tivemos justificativa para tomarmos emprestados os que a natureza havia favorecido nisso mais do que a nós, para enfeitar-nos com sua beleza e esconder-nos sob seus despojos (...)”

Desde o *Aviso ao leitor*, Montaigne nos indica que seu livro só terá a si como objeto de reflexão (mesmo que, para isso, tenha que falar do mundo e das coisas) – “é a mim que pinto”, “sou eu mesmo a matéria de meu livro” – e essa sua pintura será limitada, dada a limitação do objeto estudado. Suas forças não são capazes de produzir um discurso sobre si que o alce para a glória (apesar de isso ter, de fato, ocorrido), e seu texto só consegue apresentar “vestígios” de seus humores e tendências. É como homem que vive e se movimenta no mundo que Montaigne apresenta seus juízos sobre ele mesmo e, portanto, sobre o mundo, mas de maneira fragmentada, nunca completa, sempre por se fazer, marca da humana condição da qual ele, singularmente, mas todos os outros, universalmente, fazem parte. Ele é a autoridade que outorga a verdade a seus juízos feitos sobre (e a partir de) ele mesmo. Qual é a legitimidade de um juízo? Quem legitima o juiz? É na experiência de si que Montaigne encontra respostas para essas questões. É na sua obra, seus *Ensaaios*, que seus juízos encontram legitimidade, obra essa que se produz ao mesmo tempo em que se produz seu autor.

[B] Nós principalmente, que vivemos uma vida privada e que está à mostra apenas para nós, devemos ter estabelecido no íntimo um modelo com o qual tocar nossas ações e, com base nele, ora afagar-nos, ora castigar-nos. Tenho minhas leis e meu tribunal para julgar sobre mim, e a eles me dirijo mais do que alhures. Até restrinjo minhas ações de acordo com outrem, mas só as estendo de acordo comigo. Apenas vós sabeis se sois covarde e cruel ou leal e devotado; os outros não vos vêem – adivinham-vos por meio de conjecturas incertas; vêem não tanto vossa natureza quanto vossa arte. Por isso não vos atenhais ao veredito deles; atende-vos ao vosso (MONTAIGNE, III, 2, 2001, pp. 31-32).

Montaigne, ao abandonar seu cargo público e se isolar na torre de seu castelo, opera um ato de ensimesmamento, seguido de um ato de representação. Ao mirar os olhos de sua consciência para si mesmo, encontra quimeras e monstros fantásticos que o assustam, mas que, com as armas de seu juízo, consegue combater, não para matá-los, mas para organizá-los, refleti-los, compreendê-los, significá-los. Coloca por escrito aquilo que sua autoconsciência alcança e, na representação de si surgida nas páginas de seu livro, confere o retrato para tentar compreender sua própria feição. Ao colocar aquilo que ajuíza sobre o mundo e as coisas por escrito, passa a perceber a si mesmo, a depurar a si mesmo, a conhecer a si mesmo. Entre o próprio e o alheio, Montaigne enxerga-se como autor de seus próprios juízos, tendo sobre eles autoridade e, por extensão, responsabilidade. A verdade

de seus juízos pode ser descrita em termos parecidos com o conceito aristotélico de verdade, mas diametralmente diferentes. A verdade de seus juízos segue a tradição (subvertida, claro) do conceito de verdade como adequação, mas não do pensamento à coisa externa a ele. Montaigne pode se contradizer, mas nunca contradizer a verdade, pois em seus *Ensaaios*, a adequação é de si mesmo ao juízo produzido. Se o que ele externaliza estiver de acordo com o que pensa, então é verdadeiro o que diz, mesmo que seja falso. “[C] Haverá no erro alguma feiúra que nos dispense de devermos confessá-lo a nós mesmos?” (MONTAIGNE, III, 5, 2001, p. 91) É, antes de mais nada, preciso ser sincero consigo mesmo.

Ao falar e escrever sobre si nos *Ensaaios* – e, como ele mesmo diz, somente sobre si – Montaigne aparece como sujeito. Se todo “[C] e qualquer movimento nos revela” (I, 50, 2002, p. 449), é na ação de se mostrar pelas palavras que Montaigne se revela enquanto sujeito, talvez, pela primeira vez. “[C] *J'ose non seulement parler de moy, mais parler seulement de moy: je fourvoye quand j'escry d'autre chose et me desrobe à mon **subject***<sup>113</sup>” (MONTAIGNE, III, 8, [s.d], p. 943, grifo meu). Esse *subject* de Montaigne, do qual ele diz se ocupar nos *Ensaaios*, vai se tornar o *sujeito* que permeará o pensamento filosófico moderno. O assunto de Montaigne é ele mesmo e os vários aspectos pessoais de sua personalidade narrados no texto dos *Ensaaios* dão corpo a eles.

Os Ensaaios são, como um livro sobre o sujeito, um livro subjetivo: eles dizem "Eu falo", "Eu acredito", "Eu produzo", "Eu gosto", mais do que "discurso", "crença", "produção", "amizade". O sujeito dos Ensaaios é afirmativamente parcial, não exaustivo ou dominante em relação aos seus objetos (MELEHY, 1997, p. 47).

Em uma época em que a erudição filosófica escrevia em latim textos técnicos e impessoais, Montaigne está escrevendo não apenas em francês, língua ordinária e comum, língua das ruas e tavernas, mas em primeira pessoa. Em cada ocorrência em que Montaigne usa a palavra “eu”, aparece um aspecto diferente, uma outra face do sujeito

---

<sup>113</sup> A palavra *subject* significa, em francês, tanto assunto, tema, quanto sujeito, assim como no campo semântico do português (e do inglês). Na tradução de Rosemary Costhek Abílio: “[C] Ouso não apenas falar de mim como também falar apenas de mim: extravio-me quando escrevo sobre outra coisa e fujo de meu **assunto**” (MONTAIGNE, III, 8, 2001, p. 234, grifo meu).

(assunto de seus escritos) que se revela. Montaigne apresenta seu “eu” a partir de seu próprio ponto de vista, ajuizando sobre o mundo e sobre as coisas e imprimindo sua subjetividade nesses juízos – o “eu penso” de Montaigne acompanha as suas próprias representações, afinal, elas pertencem a ele. Ele pensa, ele afirma ou nega, ele quer ou não quer, ele sente, ele ama, ele odeia e, em cada uma dessas ocorrências é seu “eu” que se revela enquanto subjetividade.

Através dos objetos e assuntos tratados, é o Eu que se mostra. Se se fala dos livros, deve-se começar pelo meu livro; se a amizade é o tema do discurso, sobre o meu amigo, Etienne de la Boétie, falo emocionadamente: “não viso explicar ou elucidar as coisas que comento, mas tão somente mostrar-me como sou” (II, 10) (BIRCHAL, 1992, p. 78).

Os *Ensaaios*, como eu já havia observado, não é um livro de interpretação e comentários sobre os filósofos e as filosofias anteriores (mesmo que elas estejam onipresentes no texto), mas um livro de interpretação de si a partir do arcabouço filosófico da tradição, que é transformado pela subjetividade que se serve delas, modernamente, para pensar a si mesmo e sua condição no mundo.

Sempre que a história da filosofia ocidental fala em “subjetividade”, pensamos imediatamente na figura do sujeito transcendental, formulado por Kant, na *Crítica da Razão Pura*, que estabelece que essa subjetividade é o princípio da unidade da experiência e, portanto, a própria condição para a existência de um “eu” empírico. A subjetividade transcendental concebe o sujeito como uma “forma pura”, impessoal e não-individual, levando à impossibilidade de considerar o sujeito como uma pessoa real, dotada de personalidade própria, que vive, respira e experiencia o mundo. Alguns autores, como Husserl (que leva a subjetividade transcendental às últimas consequências), localizam em Descartes o início da tradição que considera o sujeito como uma forma pura transcendental<sup>114</sup> (apesar de eu achar que essa interpretação fria do “eu penso” cartesiano está muito distante da letra do filósofo e, também, de sua intenção), logo, o grande ponto inicial para a constituição do modelo hegemônico de subjetividade que imperou no pensamento filosófico até meados do século XX.

---

<sup>114</sup> Aqui, uso transcendental sempre no sentido kantiano do termo, como “condição de possibilidade”.

O conceito de sujeito surge remotamente, já na Grécia antiga, no seio da filosofia clássica. “Aristóteles o utiliza, com bastante frequência, tanto em sua lógica como na metafísica. Para designar o sujeito, o filósofo emprega duas palavras: **ὑποκείμενον** (fundamento, substrato) e **οὐσία** (substância)” (SALES, 2007, p. 80). Sabemos que a lógica em Aristóteles tem um correlato ontológico: as formas pelas quais podemos falar sobre os entes são as mesmas formas pelas quais os entes<sup>115</sup> podem ser. Não há, pois, um sentido único pelo qual podemos falar o que as coisas são e o que temos em Aristóteles é uma definição catalográfica dos múltiplos sentidos dos entes. O ente é a substância, mas também a relação, o lugar, a posição, a quantidade, a matéria, a forma, em ato ou em potência, enfim. A substância, na metafísica, ocupa o correlato lógico na figura do sujeito de uma frase, ou seja, aquilo do qual se predica certas qualidades.

A substância é entendida, se não em mais, pelo menos em quatro significados principais: considera-se que substância de alguma coisa seja a essência, o universal, o gênero e, em quarto lugar, o substrato. O substrato é aquilo de que são predicadas todas as outras coisas, enquanto ele não é predicado de nenhuma outra (ARISTÓTELES, 2005, livro Z, 3, 1028b, 35).

Aristóteles é o responsável por sistematizar a gramática grega a partir da relação entre sujeito e predicado (fundamento de sua lógica e, também, de sua metafísica). A palavra *hypokeimenon*, que traduzimos por substrato, é o que os latinos vão chamar de *subjectum*. O sentido aristotélico de sujeito como sujeito de uma proposição é mantido pela filosofia medieval, sempre designando algo que está por baixo dos predicados – um substrato – que confere uma base, um fundamento à proposição. Sujeito, então, na filosofia clássica é um termo aplicado a qualquer substância (na gramática, um substantivo) da qual se predica algo e não apenas ao ser humano. Mas, com Montaigne, esse cenário muda e o

---

<sup>115</sup> Na filosofia grega e, portanto, também em Aristóteles, não há a ocorrência da substantivação do verbo ser (*einai*) no infinitivo a partir do recurso de um artigo definido. Os gregos nunca falaram sobre “O Ser”, mas sobre o “sendo” ou, se preferirem, os “entes”, ou seja, aquilo que está presentificado, realidade dinâmica e presente. Os gregos usavam a conjugação no particípio presente de *einai*, no singular - *Tó on* - ou no plural - *Tá onta* -, mas nunca o verbo no infinitivo com um artigo o precedendo como *Tó einai*. Por isso prefiro falar dos entes e não d’O Ser, já que os gregos nunca utilizaram essa substantivação do verbo. Aristóteles, em uma das suas mais célebres passagens, não escreveu “o ser se diz de muitas formas”, mas “os entes (ou os “sendos”) se dizem de muitas formas” (*Tó on legetai pollakós*). Cf. CORDERO, N. *A invenção da filosofia*. Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus, 2011. Também Cf. CORDERO, N. *Sendo, se é: a tese de Parmênides*. Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus, 2011.

termo sujeito passa a designar o que podemos chamar de “eu”, um “eu” humano que serve de fundamento para os juízos que dele e nele serão produzidos, mas não no sentido de uma substância, como será em Descartes. Sujeito, em Montaigne, é aquele que predica, a partir de si, os juízos sobre o mundo e não um substrato de onde pode se derivar certos predicados que nele já estão, necessariamente, contidos. Não é, pois, com Descartes que a tradição da subjetividade como ponto de partida nas filosofias modernas surge, mas com Montaigne.

Ora, o termo *sujeito* (termo, aliás, ausente no *Discurso do método* e nas *Meditações*, embora apareça nas *Respostas às objeções*) implica o seu correlato, o objeto. Sujeito é sujeito diante de um objeto, e até aí nada temos de novo: desde os antigos, temos o problema do conhecimento formulado nestes termos: de um lado, o sujeito que conhece (ou seja, a alma ou pelo menos uma parte da alma), de outro, o objeto conhecido. A revolução operada por Descartes consiste então na inversão da prioridade antes concedida ao reino das coisas sobre o reino da razão dinâmica do conhecimento. Em outras palavras, a filosofia moderna se configura quando o sujeito deixa de ser apenas o lugar do conhecimento para se tornar seu fundamento (BIRCHAL, 2007, p. 16).

O que Montaigne faz, então, é colocar o *subject* como um “eu” e tornar esse “eu” o assunto daquilo que fala, ao mesmo tempo em que o coloca como a fonte legítima daquilo que é falado. O sujeito é o autor de seus próprios juízos. Pela primeira vez na filosofia, nos *Ensaio*s, um “eu” aparece como *subject*, modificando radicalmente a forma como o pensamento filosófico será produzido posteriormente. Mas, não podemos esquecer: um “eu” aparece como *subject*, e não “o” eu, como um substrato, uma substância. Descartes<sup>116</sup> é considerado o “pai” da filosofia moderna por causa da instituição da subjetividade enquanto substância como fonte legítima de todo o conhecimento, mas é com Montaigne que a filosofia tem uma virada radical ao começar pela investigação de um “eu”, não com vistas à fundamentação epistemológica do conhecimento científico, mas como o fundamento de um conhecimento de si que visa uma vida alegre, plena, feliz.

---

<sup>116</sup> Claro é o fato de que Descartes e Montaigne têm propostas filosóficas diferentes, estão em épocas diferentes e o estatuto do conhecimento científico ganha outras feições através da revolução científica operada durante o século XVII. Mas é inegável a influência patente que o giro subjetivo que Montaigne opera na filosofia exerceu sobre Descartes e toda a filosofia posterior.

Charles Taylor (2013, p. 232) argumenta que há uma posição praticamente unânime na filosofia da antiguidade (e do mundo medieval) de que, no reino da interioridade humana, o que se busca é uma estabilidade universal, um fundamento constante e inabalável, em contraponto à instabilidade dos desejos e à volubilidade dos eventos do mundo externo, interioridade essa que, conduzida pela razão, nos levaria à nossa verdadeira natureza, fundamento inabalável e constante que proporcionaria uma apaziguamento da perturbação residente em nossa alma. O ponto de partida para Montaigne, como já vimos anteriormente, é outro. Ao voltar-se para si, Montaigne não encontra nenhuma estabilidade em seu espírito, nem fundamento inabalável da razão contra as instabilidades dos desejos e do mundo externo, muito pelo contrário. Ao começar a se investigar e buscar se conhecer, o que encontra são “quimeras e monstros fantásticos”, sem ordem nem propósito, que surgiam para ele de maneira avassaladora. Claro está o fato de que Montaigne, diferente das escolas antigas que possuíam modelos de conduta e exercícios espirituais estáveis e doutrinariamente bem estabelecidos, ou dos filósofos cristãos – como Agostinho – que buscavam no reino da interioridade a figura estável de Deus (ou seja, um Outro que não nós mesmos e, embora interno, absolutamente externo a nós), não buscava nada que não fosse ele mesmo.

Os intérpretes de Montaigne geralmente viram bem quanto esse “retorno a si”, inspirado pela sabedoria greco-latina, diferia daquele determinado pela piedade cristã e, sobretudo, pela pregação agostiniana: estas convidam a recolher-se em si mesmo para aí escutar a voz de Deus e para sofrer seu julgamento, segundo uma exigência que interioriza a relação de submissão à transcendência. Em contrapartida, o recolhimento desejado por Montaigne busca em si apenas um interlocutor especular, visa devolver ao indivíduo mortal o pleno exercício de seu próprio julgamento, em um desdobramento que tende a instaurar no interior de si uma relação de igual para igual, sem nenhuma submissão a uma autoridade externa (STAROBINSKI, 1997, p. 21).

Mas, como pode alguém que, pela primeira vez, começa a se investigar sem a busca de um modelo ou de uma realidade transcendente interior, se encontrar logo de primeira? Como, sem mapa, sem auxílio, pela primeira vez, um viajante pode encontrar seu destino se nem sabe em que lugar está, nem para onde se quer chegar? Como diz o gato de Cheshire para Alice – em *Alice no país das maravilhas* – “Se você não sabe para onde ir, qualquer caminho serve”. Tal como um cartógrafo, para evitar se perder e ser devorado pelos monstros fantásticos de seu espírito, Montaigne começa a registrar e catalogar seus

sentimentos, seus pensamentos, suas reações, seus juízos. “E daí surgiu uma postura muito diferente sobre a impermanência e incerteza da vida humana, uma aceitação de limites, que se baseou tanto em fontes epicuristas como em cristãs” (TAYLOR, 2013, p. 233).

Ao invés de encontrar uma natureza humana universal e estável, encontra a singularidade de um sujeito que, tal como o mundo, é movimento incessante: “[A] Há uma concordância geral entre todos os filósofos de todas as seitas quanto a isto: que o soberano bem consiste na tranquilidade da alma e do corpo. [B] Mas onde a encontraremos?” (MONTAIGNE, II, 12, 2000, p. 233) Se o mundo é movimento perpétuo, então nós que também estamos no mundo, somos movimento perpétuo também. Nem a constância da alma é considerada por ele algo que foge ao movimento, algo que produz alguma estabilidade, já que afirma que a “[B] própria constância não é outra coisa senão um movimento lânguido” (MONTAIGNE, II, 2, 2001, p. 27).

[A] Finalmente, não há nenhuma existência permanente, nem de nosso ser nem do ser dos objetos. E nós, e nosso julgamento, e todas as coisas mortais vão escoando e passando sem cessar. Assim, nada de certo pode ser estabelecido de um para outro, o julgador e o julgado estando em contínua mutação e movimento. Não temos nenhuma comunicação com o ser, porque toda natureza humana está sempre no meio entre o nascer e o morrer, cedendo de si apenas uma obscura aparência e sombra e uma opinião incerta e frágil. E se, por acaso, fixais vosso pensamento em querer conceber sua essência, será exatamente como quem quisesse agarrar a água [...] (MONTAIGNE, II, 12, 2000, p. 403).

É por conta dessa constatação do movimento perpétuo do mundo que Montaigne busca narrar a si mesmo, não com vistas a buscar uma estabilidade universal, mas “os contornos da realidade cambiante de um ser, ele mesmo. Mas essa vida *‘basse et sans lustre’* revela tanto quanto qualquer outra, porque *‘chaque homme porte la forme entière de l’humaine condition’*<sup>117</sup>” (TAYLOR, 2013, p. 234). Montaigne não busca nenhum substrato que evidencie qual é a verdadeira essência do humano e identifica que ele é em um movimento constante de seu próprio “eu” que pode apreender a passagem de seu próprio ser. Quando Montaigne fala de si e de suas capacidades, como de sua eloquência, nos diz que (assim como sua filosofia), ela surge de maneira impremeditada: “[A] Conheço por experiência essa condição natural que não pode suportar uma premeditação veemente e

<sup>117</sup> “Cada homem porta a forma inteira da humana condição”.

laboriosa” (MONTAIGNE, I, 10, p. 57). Seu espírito (aquela faculdade que está aberta a receber os estímulos externos) precisa ser agitado para poder agir, nunca de maneira violenta, abrupta, mas com cuidado, com paciência, com atenção, com suavidade.

[A] Nessa condição natural de que falo, há paralelamente também isto: ela não deseja ser abalada e incitada por essas paixões fortes, como a cólera de Cássio (pois esse movimento seria rude demais); quer ser não sacudida mas solicitada; quer ser aquecida e despertada pelos incidentes externos, momentâneos e fortuitos. Se caminhar sozinha não fará mais do que se arrastar e esmorecer. A agitação é sua vida e sua graça (MONTAIGNE, I, 10, 2002, p. 57).

A busca pela constância (e não pela estabilidade universal) de si deve passar, claro, pelo estímulo dos eventos externos, ordinários, cotidianos, para que o espírito possa ser agitado e comece a agir. Montaigne nos diz que sua eloquência só pode vir daí. Se for muito premeditada, se for instigada violentamente por alguma paixão ou se pretender caminhar sozinha sem o auxílio do mundo, não produzirá nada que valha a pena ser exposto. O acaso<sup>118</sup> é um dos grandes responsáveis por essa movimentação de seu espírito, já que Montaigne nos adverte que a busca que faz de si mesmo, nesse movimento perpétuo que é o “eu”, não pode ser deliberada e premeditada (como a filosofia clássica da qual ele se distancia).

[C] Também me acontece o seguinte: não me encontrar onde me procuro; e me encontro mais por acaso do que por investigação de meu discernimento. Talvez ao escrever eu tenha colocado alguma sutileza (quero dizer: para os outros embotada, para mim aguçada. Deixemos de lado todas essas fórmulas de modéstia. Essas coisas cada um diz de acordo com sua possibilidade): perdi-a tão completamente que já não sei o que quis dizer; e por vezes um estranho descobriu seu sentido antes de mim. Se eu cortasse cada trecho onde isso me acontece, desfaria tudo. Alguma outra vez o acaso me dará para isso luzes mais brilhantes que as do meio-dia; e fará que me espante de minha hesitação (MONTAIGNE, I, 10, 2002, p. 58).

Aos poucos vamos reconhecendo nos *Ensaio*s certos elementos que vão conferindo uma certa robustez à investigação que Montaigne faz de si próprio. Sua filosofia fortuita o

---

<sup>118</sup> Montaigne, inclusive, foi advertido pela igreja por usar abundantemente em sua obra a palavra *fortune*.

leva à constatação de que é ao prazer do acaso e da fortuna – essa deusa à qual nossos destinos estão atrelados – que podemos encontrar nosso mais íntimo ser. Montaigne faz questão de não apagar o que escreve sobre si e seus juízos, já que sua filosofia o levou a revelar a si mesmo da forma como está impressa no papel (talvez com alguma sutileza, como diz). Montaigne é, pois, a somatória das experiências que teve, dos encontros que realizou, dos pensamentos já pensados, mesmo que estes já estejam superados, debilitados, desacreditados por seu próprio autor. Todos esses elementos vitais conduziram seu “eu” ao estágio mais presente; eles são partes integrantes de si mesmo.

[C] Acrescento, mas não corrijo. Primeiramente, porque acho razoável que quem hipotecou ao mundo sua obra já não tenha esse direito. Que fale melhor alhures, se puder, e não corrompa o trabalho que vendeu. De pessoas assim não deveríamos comprar nada, a não ser após sua morte. Que pensem bem antes de se mostrarem. O que os apressa? (MONTAIGNE, III, 9, 2001, p. 267)

A forma que Montaigne deu aos seus *Ensaíos* e que, não podemos esquecer, é a representação que faz de si mesmo, não pode deixar de ser, também, narrativa. Quando Montaigne começa a falar e anotar os produtos de seu próprio juízo, vê surgir uma figura que ele pode reconhecer enquanto Michel de Montaigne. Ao se colocar diante de si mesmo e, também, diante das coisas do mundo, os produtos de suas reflexões passam a ser reconhecidos enquanto produtos autopoieticos, produzidos por ele mesmo, ao mesmo tempo em que produzem aquilo que ele mesmo é plasmado no texto. Montaigne começa a surgir enquanto sujeito de seus próprios juízos.

O sujeito sabe que está em tal relação com seus objetos que os aspectos destes estão constantemente ultrapassando suas faculdades de percepção e compreensão. Cada julgamento de uma coisa, cada observação e proposição, torna-se um julgamento parcial de certos aspectos da coisa, estritamente em sua relação com o sujeito. E o próprio sujeito emerge aos poucos na escrita dessas relações, não se revelando como um todo mais do que fazem quaisquer dos objetos (MELEHY, 1997, pp. 47-48).

Como sustenta Melehy, tal como os objetos que se relacionam com o sujeito que está diante deles, o próprio sujeito que se apresenta nos *Ensaíos* não aparece por inteiro. Na relação estrita entre objeto julgado e sujeito que julga, a parcialidade joga um papel

fundamental. Se as coisas, tal como eu mesmo, aparecem de determinada forma de acordo com a perspectiva, a circunstância, a relação etc., então só conseguimos atingir certos aspectos de ambas. Sujeito e objeto aparecem parcialmente e, portanto, fragmentariamente. Já enfatizei diversas vezes durante meu texto que Montaigne imprime em sua filosofia o caráter fortuito, impremeditado, fragmentário da própria humana condição sobre tudo aquilo que julga. Nossos juízos tomam a forma de nossa própria condição que não pode ser, senão, parcial e finita. Inovação fundamental de sua filosofia.

Esse desejo de se revelar enquanto si mesmo, enquanto um “quem” que está por trás de suas próprias ações e pensamentos está de acordo com o princípio socrático que Montaigne segue, a seu modo, como um imperativo:

Ele [Montaigne] recoloca a questão clássica do conhecimento de si, cuja resposta já não encontra mais na ordem das coisas, ao modo dos antigos, e nem na introspecção, ao modo de Agostinho. Os *Ensaio*s, então, se tornam o lugar do desdobramento do projeto de conhecer-se a si mesmo e da constituição de uma nova figura do *eu* (BIRCHAL, 2007, p. 24).

Diferentemente de seus contemporâneos, Montaigne não busca o conhecimento de si a partir de uma relação iniciática (como eu disse há algumas páginas) com alguma escola, doutrina ou seita tradicional que persegue a exemplaridade a partir da figura de um mestre. Não há a forma acabada da sabedoria humana, para Montaigne, nem a possibilidade da exemplaridade, da *areté* humana, muito comum a uma forma de fazer filosofia que ele abandona.

Não é difícil constatar que Montaigne caminha no seu tempo, de algum modo, a contra-curso. À fê de seus contemporâneos no poder infinito do espírito e na progressão constante do conhecimento, ele opõe a instabilidade, caducidade e incerteza de todo saber, entendendo – pela reivindicação da herança socrática – devolver à dúvida e à ignorância seu lugar de honra nos domínios do próprio conhecimento (CARDOSO, 1994, p. 48).

Quando Montaigne deseja revelar quem ele é a partir da confecção de seus *Ensaio*s, ele se distancia de qualquer tentativa de transformar o seu “eu” em um universal. Como já mencionei, ao desorganizar a ordem da natureza e retirar o humano de uma hierarquia que o outorga uma determinada essência e, também, domínio sobre o mundo natural,

Montaigne separa-se de uma tendência clássica na filosofia, inclusive da humanista, que busca não apenas conhecer o homem, mas educá-lo integralmente. Para Montaigne não existe o homem, conceito abstrato universal que dota de identidade todos os seres humanos, mas existem as pessoas, os humanos que vivem suas vidas cotidianas e são dramaticamente atravessados por elas. Montaigne, para estudar o homem, precisa estudar um homem, ele mesmo, pois em cada homem encontramos o homem, em sua finita, singular e imperfeita condição. “[A]Decididamente o homem é um assunto espantosamente vão, variado e inconstante. Sobre ele é difícil estabelecer uma apreciação firme e uniforme” (MONTAIGNE, I, 1, 2002, pp. 10-11).

Mas o que é radicalmente novo no empreendimento de Montaigne é que o conhecimento do homem é adquirido apenas através do conhecimento do indivíduo, e que esse indivíduo é precisamente aquele que implanta esse conhecimento. A filosofia, na medida em que é o conhecimento do homem, torna-se literalmente um conhecimento reflexivo, uma vez que é um conhecimento em primeira pessoa. Mas esse conhecimento reflexivo não é o de uma alma que estaria separada do corpo e do mundo. O conhecimento do indivíduo Montaigne por si mesmo é o conhecimento concreto da vida singular de um homem que emprega sua atividade física e espiritual em um mundo real, material e social, individual e político. Ao descrever esta vida que é sua, Montaigne emprega não apenas um conhecimento da natureza humana, mas uma concepção precisa do que é um indivíduo quando reflete sobre si mesmo, sobre seu ser e sobre sua vida. Assistimos assim, ao longo dos Ensaaios, ao estabelecimento não de uma teoria bem estruturada do sujeito, mas da livre descrição de um indivíduo singular, uma descrição múltipla e unificada, homogênea e, no entanto, variadamente pontuada de acordo com os temas e a inspiração do sujeito que se descreve (MISRAHI, 1996, p. 23).

Montaigne se descreve em suas particularidades e apela ao texto para se fazer mostrar, como um retrato, uma pintura (“é a mim que pinto” em suas próprias palavras), que o revela enquanto integrante da humanidade compartilhada por todos os outros sujeitos. “O ‘conhece-te a ti mesmo’ toma aqui, portanto, um sentido radical: assinala a empresa mesma de constituição da subjetividade, a exigência de coesão e integração à vida interna que traveja a experiência psicológica da integridade” (CARDOSO, 1994, p. 52). A figura de uma subjetividade, então, começa a emergir dos *Ensaaios* com a pretensão que tem seu autor de se revelar em sua integralidade ou, melhor dizendo, daquilo que é possível mostrar a partir de diversas perspectivas, já que seu *subject* assim como seus objetos, não se revelam integralmente, mas tomam o próprio contorno da finitude humana.

Há uma concepção bastante corrente, principalmente por influência dos estudos oriundos da teoria literária, que estabelece que a figura da subjetividade moderna surge nas obras de Shakespeare. Harold Bloom, o brilhante, excêntrico e polêmico teórico literário, por exemplo, em *Shakespeare: the invention of the human*<sup>119</sup>, coloca Shakespeare como o maior escritor do Ocidente de todos os tempos, aquele que, pela primeira vez, considerou a experiência interna da subjetividade humana de maneira complexa e vital. Se Bloom tem certa razão ao afirmar que antes de Shakespeare as personagens eram retratadas de maneiras muito planas, que não se modificavam, a saber, “mulheres e homens eram representadas como envelhecendo e morrendo, mas não se modificando por causa de seu relacionamento consigo mesmas, ao invés de os deuses ou Deus as mudando” (BLOOM, 1998, p. XVII), ele parece exagerar ao afirmar peremptoriamente que essa dimensão da subjetividade, da humanização de um “eu” que se coloca em relação ao mundo e aos outros, não surge senão com Shakespeare e sua produção literária. Fineman<sup>120</sup> sustenta uma tese parecida (menos inflamada que a de Bloom e, também, muito menos pedante), se concentrando nos sonetos de Shakespeare para afirmar ali o surgimento de uma subjetividade poética, enfatizando na criação poética shakespeareana o surgimento de uma nova figura da subjetividade que explorará essa nova dimensão da interioridade no mundo moderno. Ora, é sabido e muito estudado o fato de que Shakespeare não apenas leu Montaigne, como se apropriou de muitos trechos de seus *Ensaio*s. Já é clássica a relação entre a obra *A Tempestade* de Shakespeare e o ensaio *Dos Canibais* de Montaigne, que não reproduzirei aqui, já que está amplamente difundida nos estudos que relacionam dos dois autores<sup>121</sup>. A título de curiosidade apenas, quando Montaigne foi traduzido para o inglês em 1603, por John Florio, com quem Shakespeare tinha uma proximidade bem grande, o escritor inglês se serviu dos precedentes literários e linguísticos lançados pela tradução inglesa dos *Ensaio*s.

---

<sup>119</sup> Um título muito próximo, inclusive, do belíssimo livro de Donald Frame, intitulado *Montaigne: the humanization of an humanist*.

<sup>120</sup> Cf. FINEMAN, J. *Shakespeare's perjured eye: the invention of poetic subjectivity in the sonnets*. Berkeley: University of California Press, 1986. Sobre a poética do “eu” nos *Ensaio*s de Montaigne, cf. KLAUSS, C. *Montaigne on His Essays: Toward a Poetics of the Self*. *The Iowa Review*, Vol. 21, nº 1, pp. 1 - 23.

<sup>121</sup> Cf. VILLAS BOAS, L. *Utopia, ensaio e tempestade: o novo mundo em Morus, Shakespeare e Montaigne*. *Alea: Estudos Neolatinos*, v. 22, n. 2, p. 172–189, 2020.

A primeira constatação de que Shakespeare leu os Ensaios e utilizou um excerto data de 1780, quando Edward Capell notou a correspondência entre o ensaio de Montaigne “Dos canibais” e a fantasia utópica de Gonzalo em “A tempestade”, que se sobrepõem nas mesmas palavras e frases, como pode ser visto nas seguintes linhas de “A tempestade de Shakespeare:

Gonzalo: I' th' commonwealth I would by contraries Execute all things; for no kind of traffic Would I admit; no name of magistrate; Letters should be not known; riches, poverty And use of service, none; contract, succession, Bourn, bound of land, tilth, vineyard – none; No use of metal, corn, or wine or oil; No occupation, all men idle, all; And women, too, but innocent and pure; No sovereignty -

E, do Montaigne de Florio:

It is a nation, would I answer Plato, that hath no kind of traffic, no knowledge of letters, no intelligence of numbers, no name of magistrate, nor of political superiority; no use of service, of riches, of poverty; no contracts, no successions, no dividences, no occupation but idle; no respect of kindred, but common; no apparel, but natural; no manuring of lands, no use of wine, corn, or metal” (NIKOLIĆ, 2015, p. 147).

Claro está, portanto, que Montaigne exerceu uma influência patente em Shakespeare, que absorveu as ideias de sua virada subjetiva, de sua reflexão sobre si e sobre o Outro, de sua tentativa de compreender-se em suas mudanças internas, de nosso movimento constante e de nossa relação de nós com nós mesmos e com os outros, que nos complementa, nos modifica, nos movimenta. As grandes reflexões shakespearianas sobre a condição humana e sobre o mundo do sujeito que se dá no mundo são, claramente, devedoras da filosofia de Montaigne.

A subjetividade de Montaigne emerge a partir de sua aventura literária nos *Ensaios*, que pretende mostrar a partir de uma narração aquilo que é invisível, aquilo que não se mostra espontaneamente. O seu “eu” não é tornado visível a partir de uma pintura ou de uma imagem que os olhos possam abarcar, já que ele não tem uma forma visível delimitada. Para poder retratar algo que é essencialmente intangível, ele precisa se pintar com palavras e dizer aquilo que é. Ele será visto e reconhecido na medida em que for compreendido por aqueles que o interpretarem. Montaigne se identifica, mais do que com qualquer outra dimensão de seu “eu”, com seus pensamentos. São os seus pensamentos, traduzidos em seus juízos, que ele retrata em seus *Ensaios*: “[C] Retrato principalmente meus pensamentos – assunto informe, que não pode redundar na produção de uma obra. Com grande dificuldade consigo me expressar nesse corpo aéreo da voz. [...] Não são meus

gestos que descrevo: sou eu, é minha essência” (MONTAIGNE, II, 6, 2000, p. 72). Montaigne está convencido de que aquilo que faz dele aquilo que ele é, ou melhor dizendo, quem ele é, em seu âmago, são seus pensamentos. Para dar contorno e formato a si próprio, a um “eu” que não é mostrado imediatamente, ele precisa de uma linguagem que o revele.

[C] É um empreendimento espinhoso, e mais do que parece, seguir uma marcha tão errante como a de nosso espírito; penetrar as profundezas opacas de seus recessos internos; distinguir e fixar tantas aparências miúdas de suas agitações. E é uma diversão nova e fora do comum, que nos afasta das ocupações habituais do mundo, sim, e das mais aconselháveis. Há vários anos que tenho apenas a mim como alvo de meus pensamentos, que apenas a mim examino e estudo; e se estudo outra coisa é para prontamente exprimi-la sobre mim, ou em mim, melhor dizendo (MONTAIGNE, II, 6, 2000, p. 70).

Montaigne sabe que seu projeto é complicado e difícil de realizar, já que seu espírito tem um hábito digressivo muito difícil de acompanhar, não apenas por conta de suas agitações e movimentos, mas porque estas são “miúdas”, difíceis de distinguir e analisar. O seu método ensaístico, ou seja, a tentativa de rastrear o fluxo de seus pensamentos e registrá-los é um “empreendimento espinhoso” mais do que aparenta ser, já que para perceber-se a si mesmo, Montaigne como um malabarista, tem de conseguir se separar enquanto sujeito e objeto, aquele que percebe e aquele que é percebido (como eu já escrevi algumas páginas acima). Contudo, devo ressaltar, essa é uma divisão metodológica, como aquela entre o Montaigne filósofo e o Montaigne homem natural. Aquele que observa e aquele que é observado não constituem uma distinção substancial, sendo que observador e observado se configuram em um só, uma pessoa dada corporal e existencialmente no mundo. De maneira geral, nos *Ensaio*s, a relação corpo-alma é apresentada a partir de uma influência recíproca. Estes elementos não costumam aparecer separados ao longo do texto de Montaigne. Se é possível falar em separado de corpo e alma, apenas para algum esclarecimento pontual, Montaigne, quando está falando do ser humano, não concebe estes elementos senão a partir de uma união; “[A] O que se instrui não é uma alma, não é um corpo: é um homem<sup>122</sup>; não se deve separá-lo em dois. E, como

---

<sup>122</sup> É muito comum interpretar Descartes como sendo aquele que separou o humano entre corpo e alma a partir de um dualismo de substâncias que, incomunicáveis, não podem ser explicadas enquanto relação. Contudo, se de fato há um dualismo entre corpo e alma em Descartes, como sendo as duas substâncias que compõem tudo o que existe no universo, quando fala do ser humano, é evidente que para ele se trata de uma

diz Platão não se deve instruir um sem a outra, e sim conduzi-los por igual, como uma parilha de cavalos atrelados ao mesmo timão” (MONTAIGNE, I, 26, 2002, p. 247). Quando reflete sobre a força da imaginação no ensaio 21 do livro I, ao relatar um fato em que o corpo responde a uma influência da alma, Montaigne escreve que há uma “[A] estreita junção do espírito e do corpo se intercomunicando seus incidentes” (MONTAIGNE, I, 21, 2002, p. 155). Essa visão, que concebe o ser humano como sendo um corpo com alma (nem um, nem outro separado) se choca contra o platonismo e, mesmo que não esteja mirando nele, contra o cristianismo. Se ambos, corpo e alma, estão essencialmente unidos, então não há possibilidade de imortalidade da alma, já que ela morre junto com o corpo ao qual está costurada. “A ideia de que espíritos merecedores, ele argumenta na *Apologia de Raymond Sebond*, aproveitarão uma vida eterna abençoada depois da morte do corpo é uma falsidade” (BONADEO, 1983, p. 179). Separar nossa existência entre duas naturezas seria, portanto, criar uma desunião que envia cada uma das partes de nosso ser para lugares diferentes. Montaigne, ao perceber a si mesmo como um corpo no mundo, corpo esse que está unido inexoravelmente a sua alma, percebe-se como parte do mundo e integrante dele. É a partir de sua corporalidade que pode perceber suas circunstâncias, suas singularidades, sua posição como homem finito em um mundo finito. Creio se encaixar em Montaigne muito bem o que Merleau-Ponty escreve em *Fenomenologia da percepção* (e não é de se espantar o interesse que ele teve pela filosofia de Montaigne), a respeito de nossa condição corporal no mundo. Mesmo que Montaigne não produza uma teoria esquemática sobre o corpo, nem uma teoria da percepção, é na experiência corporal que ele tem do mundo que ele descobre a si como um “eu”, como um sujeito de percepção.

A teoria do esquema corporal é implicitamente uma teoria da percepção. Nós reaprendemos a sentir nosso corpo, reencontramos, sob o saber objetivo e distante do corpo, este outro saber que temos dele porque ele está sempre

---

união entre estas duas substâncias. Lembro que, nas *Meditações*, Descartes nos três primeiros capítulos está falando sobre as características de um ser pensante em geral, não do humano. É apenas na sexta meditação que ele se ocupará do humano e afirmará a evidência da união, em nós, entre corpo e alma (mesmo que para ele a natureza dessa relação seja obscura). Importante lembrar que Descartes também escreve as *Paixões da alma*, demonstrando que tanto o corpo exerce influência sobre a alma como a alma sobre o corpo. Para uma reflexão mais aprofundada sobre o suposto dualismo cartesiano: Cf. MARION, J. L. *On Descartes' Passive Thought: The Myth of Cartesian Dualism*. Translated by Christina M. Gschwandtner. Chicago: University of Chicago Press, 2018.

conosco e porque nós somos corpo. Da mesma maneira, será preciso despertar a experiência do mundo tal como ele nos aparece enquanto estamos no mundo por nosso corpo, enquanto percebemos o mundo com nosso corpo. Mas, retomando assim o contato com o corpo e com o mundo, é também a nós mesmos que iremos reencontrar, já que, se percebemos com nosso corpo, o corpo é um eu natural e como que o sujeito da percepção (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 278).

O objetivo de Montaigne é relatar seu “eu” como ele é conhecido pelo próprio “eu”. Em uma passagem que eu já citei anteriormente, mas que acho pertinente nessa circunstância citar novamente, Montaigne afirma que em determinado momento assaltou-lhe o desejo de narrar seus costumes, ou seja, seus pensamentos e seus juízos.

[C] Meus costumes são naturais: para formá-los não pedi auxílio a ciência alguma. Porém, por mais fracos que sejam, quando me assaltou o desejo de narrá-los e que, para trazê-los a público um pouco mais decentemente, vi-me no dever de assisti-los com reflexões e exemplos, para mim mesmo foi espantoso descobri-los casualmente, conformes com tantos exemplos e reflexões filosóficas. Só aprendi de que categoria era minha vida depois que ela está cumprida e aplicada (MONTAIGNE, II, 12, 2000, p. 320).

Contudo, temos um problema conceitual aqui para esclarecer, a saber, o que estou chamando de “narrativa”. Como bem lembrou Telma Birchall e Vitor Sommavilla, há uma tendência contemporânea na filosofia de se servir do conceito de “narrativa” para “tentar compreender o que significa ser um ser humano ou uma pessoa, ou o que significa ter uma identidade” (2022, p. 131). Para filósofos como Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Paul Ricoeur, David Velleman, Marya Schechtman e outros, em análises sobre o “eu”, o *self*, em outras palavras, o sujeito, o conceito de narrativa ocupa um lugar central nas investigações.

Duas teses são normalmente defendidas nesta literatura. Em primeiro lugar, a noção de que a identidade pessoal e/ou os “eus” são *constituídos* de uma maneira inescapavelmente narrativa. Uma história de vida, mesmo que não seja explicitamente contada e mesmo que esteja repleta de contradições e fragmentação, é considerada essencial para a constituição da personalidade, conforme é paradigmaticamente concebida. A segunda tese é que o *self moral* é narrativo, ou que a experiência da moralidade de alguma forma depende de uma direção ou propósito que articula passado, presente e futuro, a fim de dar significado ao *self* e às suas ações. Tome, por exemplo, a noção de identidade

narrativa de MacIntyre, de acordo com a qual a unidade do self "reside na unidade de uma narrativa que liga o nascimento da vida à morte como um começo, meio e fim narrativos" (BIRCHAL; SOMMAVILLA, 2019, p. 131).

Galen Strawson observa que ele mesmo não é uma história, afirmando que o "eu" não precisa de uma narrativa para se constituir (tese narrativista psicológica) e que não é necessário haver uma compreensão narrativa de si mesmo para ser moralmente bom (tese narrativista ética). "Em oposição à noção dominante de uma 'identidade narrativa', Strawson propõe a ideia de um 'self episódico' que, segundo ele, é mais representativo da experiência de várias pessoas consigo mesmas, incluindo o próprio Strawson" (BIRCHAL; SOMMAVILLA, 2019, p. 131). Strawson não acredita que uma narrativa autobiográfica desempenhe um papel significativo em como os "eus" experimentam o mundo e que, enquanto um "eu" episódico, suas experiências subjetivas não são unificadas de tal forma que constituam uma unidade que pode ser dotada de um sentido cronológico, com um início, meio e fim já concebidos. O fato de o "eu" poder ser vários ao longo do tempo, de não se constituir como uma unidade que possa ser narrativamente contada com um começo, meio e fim bem delineados seria um impedimento para se conceber o "eu" de uma forma narrativa. Não teria como existir uma unidade narrativa prévia às experiências do "eu".

Entre os muitos escritores que ele menciona, Strawson reserva um lugar especial para Michel de Montaigne, a quem ele considera 'um grande episódico', principalmente por sua confissão de falta de memória, o que não o impediu de ser um exemplo quando se trata de moralidade (BIRCHAL; SOMMAVILLA, 2019, p. 133-134).

Ann Hartle também discorda do caráter narrativo dos *Ensaio*s e relaciona a narratividade a uma ideia de *telos* que Montaigne abandona em sua filosofia. Para ela a narrativa só pode ser coerente se for estabelecida em termos de compleição, perfeição, uma mudança direcionada a algum fim determinado. Mesmo que Montaigne escreva que não há nada tão contrário ao seu estilo quanto uma narrativa prolongada, ele não está dizendo que não narra a si mesmo, ou seja, dizer que não opera uma narrativa prolongada não é a

mesma coisa que dizer que seus *Ensaaios* não constituem uma narrativa, afinal, na citação feita acima, ele explicitamente diz que desejava se narrar.

Homens e eventos são apresentados nos Ensaaios sem consideração pelo seu lugar em um processo histórico contínuo e recebem uma nova ordem não temporal pela mente. Assim, embora os Ensaaios estejam repletos de histórias, não há preocupação com a ordem cronológica e nenhuma narrativa prolongada da própria vida de Montaigne ou da história humana. O que nos é dito sobre a vida de Montaigne nos é apresentado em fragmentos espalhados ao longo da obra, sem consideração pelo seu lugar em qualquer sequência temporal (HARTLE, 2013, pp. 21-22).

Mas, sabemos, Montaigne não está escrevendo uma autobiografia e os *Ensaaios* não se configuram como um testemunho cronológico de sua vida. Desde o aviso ao leitor, Montaigne está dizendo que falará de traços de sua compleição e humores, sua forma de ser mais genuína, mas não a história de sua vida, do nascimento à morte. Montaigne, na pintura de si, está pintando o movimento da vida de seu espírito, compostas pelos juízos que ordenam seus pensamentos e conferem-lhes algum sentido. Não há, claro, uma preexistência de uma concepção já formada de si, mas a formação de sua própria subjetividade à medida em que anota seus próprios pensamentos. Nunca foi sua intenção contar a história de sua vida – e se o tivesse feito, os *Ensaaios* não seriam um livro novo, com uma escrita nova, com ideias novas, único em seu gênero – mas Montaigne queria contar a história espiritual<sup>123</sup> de si mesmo para que sua essência pudesse ser reconhecida nela. Os *Ensaaios*, diferente das *Confissões* de Agostinho, não busca narrar a vida espiritual de uma pessoa a partir de sua biografia de maneira cronológica. Agostinho tem uma concepção narrativa de si como uma totalidade, unida por sua busca pelo Deus que o salvará. Seu *telos* é explícito desde o início e, causalmente, é atingido no fim. Essa ideia de completude do próprio ser dado por uma instância transcendente que garante a unidade da narrativa não é algo do qual Montaigne parte para refletir sobre si mesmo.

---

<sup>123</sup> Espiritual pois ele não está contando uma história biográfica sobre sua vida, mas sobre a vida de seu espírito, de como seus pensamentos e seus juízos se conduzem, são formados, se modificam.

Santo Agostinho, mesmo nas "Confissões", não está sozinho; ele tem Deus, assim como o eremita de Fromm tinha Deus. Mas certamente, começando com os ensaios céticos e introspectivos de Montaigne, no final do Renascimento, começamos a ver uma concentração no self e, indiretamente, inconscientemente, na identidade pessoal (MIJUSKOVIC, 2012, p. 154-155).

Claro, não podemos deixar de ver que os *Ensaio*s de Montaigne produzem um sujeito que parece se encaixar no caráter episódico, fragmentado, desunido, de que Strawson está nos falando. Sérgio Cardoso fala dos *Ensaio*s como de uma câmera fotográfica, lido como uma

sucessão de instantâneos, ‘tomadas’ ou experiências do sujeito na direção de sua unificação em uma certa figura: os traços, inicialmente díspares e dispersos, tenderiam para alguma aglutinação, acomodamento e ordenação, de modo que, na pleora das marcas, iria se esboçando, pela atração da afinidade, proximidade ou semelhança, a imagem que identifica a *pessoa*; iria se destacando a figura ou “máscara” em que o sujeito, finalmente, se reconhece (CARDOSO, 1994, p. 55).

Cardoso, mesmo considerando que há imagens díspares, instantâneos do “eu” (ou dos “eus”) que constituem Montaigne, também reconhece que essas imagens são acomodadas e ordenadas, ajuizadas por Montaigne, para que se identifique consigo mesmo. Se tomarmos o caráter narrativo da subjetividade que emerge dos Ensaio)s como o estabelecimento de um “eu” que permanece o mesmo durante toda a sua vida, seremos forçados a admitir que não é isso que Montaigne faz em sua obra. Claro está que ele não se reconhece como sendo o mesmo durante toda sua vida e, ao longo do tempo, de seu contato com o mundo e com os outros, aquilo que se é, fragmentado e fortuito, muda. Contudo, também temos de admitir algo que parece ser contraditório: toda essa mudança que o sujeito narrado opera, e que é explicitamente vista na narração de si, tem que ser submetida a, pelo menos, uma unidade fundamental, aquela que está abarcada pelo nome próprio daquele que se diz, no caso, Michel de Montaigne. Ele é o “eu” que passa por todas essas mudanças fortuitas, fragmentárias, nunca essenciais e perenes, mas que aparecem no momento em que ele as plasma, por escrito, em sua obra. Nesse sentido mais lato de narrativa – já que Montaigne diz o que ele é, e coloca esse dizer por escrito – é enquanto *subject* que aparece ao se narrar. Há um “quem” (e não um “que”) que aparece ao se dizer, uma pessoa e não uma coisa (no sentido de substância), sujeito de seus próprios juízos, aquele que busca conhecer

quem está por trás de suas representações: “A identidade do quem é apenas, portanto, uma identidade narrativa” (RICOEUR, 1997, p. 425).

Telma Birchal e Vitor Sommovilla sustentam, com o auxílio de Charles Taylor, que há nos *Ensaaios* a experiência de uma unidade que constitui, tal como as narrativas, agentes, ou seja, aquele que é possível ser reconhecido como o autor de seus próprios atos e, portanto, moralmente responsável (se vocês lembrarem, escrevi sobre isso há alguns capítulos acima).

Será que Montaigne é realmente inconfundivelmente episódico, no sentido de evitar qualquer tipo de unificação? Acreditamos que não. Sustentamos que os Ensaaios exemplificam uma experiência original de *unidade*, diferente da unidade de uma história, mas que, assim como as narrativas, constitui agentes e é constituída por eles. Defenderemos a tese segundo a qual a fragmentação e o caráter episódico do eu representam uma parte significativa da experiência imediata ou da fenomenologia do eu nos *Ensaaios*. Apenas uma parte, porque também existe uma experiência imediata de unidade e constância. No entanto, cabe à reflexão, ao eu na medida em que se desdobra por meio do autoconhecimento, compreender a ambiguidade dessa experiência – nunca superá-la –, integrando-a em uma unidade sempre precária, na qual os compromissos que fazemos com os outros e conosco constituem a base do eu moral (BIRCHAL; SOMMAVILLA, 2019, p. 138).

Essa distinção operada por Strawson, de um “eu” episódico como entidade mental distinta da pessoa real poderia fazer sentido se estivéssemos falando de uma concepção de subjetividade posterior a Descartes ou Locke, pensada a partir de um certo isolamento do “eu” individual no qual a mente e as ideias estão isoladas. Em Montaigne isso, evidentemente, ocorre de outro modo, já que seu “eu” é enraizado, dado no mundo, na história e em determinadas circunstâncias. Considerar que, quando falamos do *self*, do “eu”, do sujeito moderno, estamos falando de uma forma pura da subjetividade que acaba radicalizada na figura de um sujeito transcendental impessoal significa ignorar o fato, bem destacado por Charles Taylor, de que o sujeito moderno não tem uma única configuração. Poderíamos falar da subjetividade em Descartes, Locke, Leibniz, Kant, mas também poderíamos falar da subjetividade em Montaigne, Rousseau, Hume etc. “A interioridade de Montaigne nunca se separa de seu corpo e de suas experiências. É inegavelmente particular e única; não há reivindicação de universalidade” (BIRCHAL; SOMMAVILLA, 2019, p. 13).

Montaigne faz questão de dizer que essa investigação de si que opera nos *Ensaaios* é consubstancial; seu livro e ele enquanto um “eu” vão aparecendo juntos, se configurando juntos. Montaigne enquanto fenômeno aparece quando os registros de seus pensamentos aparecem. Seu “eu” é aquele que emerge em primeira pessoa nos *Ensaaios* que faz de si mesmo. “[B] Aqui vamos conformes e no mesmo passo, meu livro e eu. Alhures, pode-se elogiar e criticar o trabalho separadamente do artesão; aqui não: quem toca um toca o outro (MONTAIGNE, III, 2, 2001, p. 29). Não é minha intenção aqui explorar o conceito de narratividade na filosofia contemporânea, mas parece que, com alguma parcimônia, podemos nos servir tanto dos conceitos de Ricoeur como os de Strawson para analisar aspectos distintos do “eu” de Montaigne. Defendo que Montaigne aparece nos *Ensaaios* exatamente pelo fato de que ele diz o que ele é por escrito, literariamente, e unifica todos os fragmentos de seu ser, pelo menos, sob o nome Michel de Montaigne que, claro, significa muitas coisas dependendo de onde e quando se olha. Esse “eu” que é narrado está dramaticamente dado em um lugar e em um tempo. “Toda vida se inventa ao se dizer” (Rancière, 2021, pp. 20-21), e é por esse caminho que compreendo aqui o caráter narrativo dos “eu” dos *Ensaaios*. Montaigne surge, para nós (e para ele!), no momento em que começa a narrar seus próprios pensamentos.

Inclusive, como poderíamos dizer que, mesmo na literatura de um escritor como James Joyce – autor que constrói personagens que nunca estão acabadas, subjetivamente fragmentadas – não possui uma narrativa? Por exemplo, em *Dublinenses*, coleção de contos que a princípio não se relacionam, as personagens aparecem em cada conto e em outras obras de Joyce com relevâncias distintas. A estrutura narrativa dos contos de Joyce não possui um término. São retratos de um momento; inconclusivos. Ao terminar de contar o que o narrador queria contar, o conto acaba. Em *Retrato de um artista enquanto jovem*, Joyce narra uma vida fragmentada de seu protagonista Stephen Dedalus, que aparece depois em *Ulysses*, não mais como protagonista. Ou seja, sua história não está acabada e, por isso, ele volta, mas como um outro, já que Leopold Bloom é o protagonista dessa outra obra. Stephen Dedalus é inspirado no próprio Joyce que ao narrar a história de Dedalus, fala sobre si mesmo. Creio ser muito próximo daquilo que Montaigne faz, literariamente, em seus *Ensaaios*, já que cada ensaio é contado por Montaigne de maneira fragmentada, expondo aspectos de seu “eu” a partir de perspectivas diferentes, e até onde ele está disposto a ir. Quando ele não tem mais o que dizer sobre o que queria apresentar, simplesmente termina o ensaio e começa outro.

[B] Bem sei que pouquíssimas pessoas resmungarão ante a licença de meus escritos sem deverem resmungar ainda mais ante a licença de meus pensamentos. Estou bastante conforme seus corações, mas ofendo seus olhos (...). “*Non pudeat dicere quod non pudeat sentire*<sup>124</sup>” (MONTAIGNE, III, 5, 2001, p. 89-90).

Montaigne é um homem de ação, logo, sua filosofia se concentra na ação: “[B] Minha filosofia está na ação, no uso natural [C] e atual” (MONTAIGNE, III, 5, 2001, p. 86). Ele não apenas se limita a duvidar, mas é impelido a agir. “Duvidar é uma ação, a dúvida não pode, portanto, abater a nossa ação, o nosso fazer, que lhe vence a resistência” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 231). Sua ação é a experiência que faz de si mesmo, sendo o mais sincero que pode ser sobre si mesmo ao se narrar. Contudo, compreendo aqui a sua narração, mais precisamente, não no sentido das filosofias listadas acima, como a de Ricoeur ou a de Strawson, mas como a de Walter Benjamin. E faço isso não porque acho estas filosofias inadequadas para se pensar a questão da narratividade em Montaigne, já que o artigo de Birchal e Somavilla faz isso muito competentemente, mas para partir de uma outra perspectiva, que incluirá os *Ensaio*s em uma construção narrativa preocupada com uma experiência que, embora pessoal, singular, seja transmitida coletivamente e que encontrará o seu lugar e o seu significado no seio do mundo social e comum aos humanos.

Walter Benjamin, em dois famosos ensaios, a saber, *Experiência e pobreza*, de 1933, e *O narrador*, de 1936, reflete tanto sobre o empobrecimento da experiência enquanto legado e partilha quanto o empobrecimento da experiência enquanto isolamento entre as pessoas, que culmina em uma gradual extinção da arte de narrar. Para ele a experiência é um processo dinâmico, individual e coletivo, de construção de sentidos, o que também podemos identificar na filosofia de Montaigne. Em Benjamin temos os cacos da sociedade capitalista, abalada pelas guerras e pelas crises econômicas estruturais, que arruinaram a experiência dos sujeitos em um mundo cheio de escombros, assim como em Montaigne temos os cacos da tradição clássica e a ruína da experiência da vida em meio a conflitos sangrentos entre pessoas que lutam entre si em nome de Deus. Em ambos os

---

<sup>124</sup> “Não tenhamos vergonha de dizer aquilo que não temos vergonha de pensar.” (A palavra latina *sentire* pode ser traduzida como “sentir”, no sentido de experimentar sensações, emoções, percepções ou opiniões. No entanto, *sentire* também pode ser traduzida como “pensar” ou “julgar”, dependendo do contexto em que está inserida).

casos temos uma catástrofe que sepulta seres humanos, os isola e também leva consigo a capacidade de compartilhar saberes e conferir sentido àquilo que nos acontece. “É como se estivéssemos privados de uma faculdade que nos parecia segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências” (BENJAMIN, 1994, p. 198). Sabemos o valor que Montaigne confere à experiência, em suma, à experiência de si, de seu próprio “eu”, posto no mundo em movimento. No último ensaio que escreve, intitulado *Da experiência*, um tipo de conclusão aos ensaios de sua vida intelectual, Montaigne “procura garantir para si um ponto de apoio sólido na realidade. [...] o fato que interessa ao moralista é o *eu*, o único que ele conhece diretamente e por meio do qual toma conhecimento do homem em geral” (VILLEY, 2001, p. 421). A experiência que Montaigne faz de si serve de bússola para que nos conduzamos na vida de maneira sábia, ordenada e virtuosa. Os frutos dessa experiência interna, capaz de nos conduzir à plenitude do desfrute de nosso próprio ser, são narrados em seus *Ensaio*s, que oferecem um sentido vital às suas experiências individuais.

[B] Portanto, qualquer que seja o fruto que podemos ter da experiência, a que obtivermos dos exemplos externos dificilmente servirá para ensinar-nos muito se não fizermos bom proveito da que temos sobre nós mesmos, que nos é mais familiar e por certo suficiente para instruir-nos sobre o que nos é preciso.

Estudo a mim mais do que qualquer assunto. Essa é a minha metafísica, essa é a minha física (MONTAINGE, III, 13, 2001, p. 434)

A experiência de si que Montaigne narra em seu último ensaio é a própria experiência da união entre alma e corpo que, para ele, não pode ser distinguida entre algo que é interno (alma) e externo (corpo) a nós.

Montaigne inclui, na “experiência de si”, não só a saúde da alma, mas a saúde do corpo (e o texto se ocupa da segunda bem mais longamente que da primeira. O corpo não é exterior, como queriam platônicos e estoicos, mas faz parte integrante desse si que se experimenta. Como bem afirma Carraud, é afinal da união do corpo e da alma que se fala em “Da experiência”, e a “experiência de si” é a expressão dessa união (BIRCHAL, 2007, p. 192).

Essa experiência será transmitida para nós, ensaisticamente, em forma de texto que Montaigne nos narra para poder dotá-la de significado. Walter Benjamin (1994, p. 198)

dirá que “entre as narrativas escritas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos”, o que vemos explicitamente ocorrer nos *Ensaio*s que se assemelham muito a uma conversação, oralmente ritmada, entre autor e leitor. Já explorei anteriormente a experiência dos *Ensaio*s como uma viagem a um mundo ainda desconhecido, tal como os navegantes empreenderam para chegar ao Novo Mundo, e podemos encontrar em Montaigne aqueles dois grupos que Benjamin identifica como os representantes arcaicos das narrações: o grupo dos camponeses sedentários e o dos marinheiros comerciantes, sendo o primeiro marcado pela imagem daquele que viajou pouco para fora de suas terras, mas que conhece as histórias tradicionais que a marcam e, o segundo, marcado pela imagem daquele que desbravou o mundo e traz de longe histórias fantásticas.

Se os camponeses e os marujos foram os primeiros mestres da arte de narrar, foram os artífices que a aperfeiçoaram. No sistema corporativo associava-se o saber das terras distantes, trazidos para casa pelos migrantes, com o saber do passado, recolhido pelo trabalhador sedentário (BENJAMIN, 1994, p. 199).

Benjamin identifica o sistema corporativo medieval como o grande responsável pela interpenetração desses dois grupos de narradores, já que a relação entre o mestre sedentário e os aprendizes migrantes que vinham de diferentes lugares, se configurava na possibilidade de troca de experiências desses dois mundos. Tanto o mestre, que já havia sido um aprendiz ambulante, quanto seus aprendizes tinham muita coisa para contar e muitas experiências para compartilhar, herança que Montaigne receberá em sua arte de narrar histórias, próximas da humanidade ordinária, de nossa condição comum e, também, da partilha do extraordinário, daquilo que vem de longe, não apenas de épocas distantes, mas também de lugares longínquos que, antes, apenas a imaginação poderia alcançar. A genialidade de Montaigne reside na articulação que faz entre o próximo e o distante, entre o sedentário e o viajante, entre Périgord e o Brasil, fazendo emergir seu “eu”, crivo que interpreta e dota de sentido as experiências que passam por ele. Montaigne está interessado, como podemos ver até aqui, na dimensão prática da vida humana, na sua dimensão moral. Suas reflexões buscam algo de útil, para que sua vida (e as nossas) possam ser bem vividas e que gozemos plenamente de nós mesmos. Essa utilidade, segundo Benjamin, é a verdadeira natureza da narrativa.

Ela tem sempre em si, às vezes de forma latente, uma dimensão utilitária. Essa utilidade pode consistir seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida – de qualquer maneira, o narrador é um homem que sabe dar conselhos. Mas se “dar conselhos” parece hoje algo de antiquado, é porque as experiências estão deixando de ser comunicáveis. Em consequência, não podemos dar conselhos nem a nós mesmos nem aos outros. Aconselhar é menos responder a uma pergunta que fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada. Para obter essa sugestão, é necessário primeiro saber narrar a história (sem contar que um homem só é receptivo a um conselho na medida em que verbaliza sua situação). O conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria (BENJAMIN, 1994, p. 200).

Ora, não é exatamente uma sabedoria que Montaigne procura ao narrar, tanto as histórias dos outros, quanto os juízos que faz delas a partir de si mesmo? “[B] Na experiência que eu tenho de mim, encontro bastante com que fazer-me sábio, se eu fosse bom aluno” (MONTAIGNE, III, 13, 2001, p. 435). Montaigne escuta a si mesmo e se registra tal como aparece, para que apareça aos outros da forma como acredita ser, sem muito floreio ou artifício. Essa escuta que Montaigne faz de si faz emergir a figura de seu “eu”, na qual ele confia e segue, uma vez tornada fenômeno pela narração. Os conselhos que emergem dos *Ensaio*s, antes de servirem para os outros, devem servir a ele, claro, se ele for bom aluno. “O narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros” (BENJAMIN, 1994, p. 201). E não é isso que vemos Montaigne fazer ao longo de todos os ensaios que narra? Em cada exemplo retirado da história, em cada testemunho que guarda na memória, em cada viagem que faz – e ele adorava viajar – e em cada fato que ele próprio testemunha, Montaigne imprime sua própria subjetividade, conferindo ao seu discurso a ordem construída pelo seu próprio juízo. Montaigne, como narrador, tem como a vida humana a sua matéria-prima, a sua experiência e a dos outros conferem um sentido único a tudo o que passa pelo seu “eu”, juiz dos acontecimentos que se apresentam a ele.

A narrativa, que durante tanto tempo floresceu num meio de artesanato – no campo, no mar e na cidade –, é ela própria, num certo sentido, uma forma artesanal de comunicação. Ela não está interessada em transmitir o “puro em si” da coisa narrada como uma informação ou um relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca

do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso (BENJAMIN, 1994, p. 205).

Os *Ensaio*s, segundo as próprias palavras de seu autor, são sua arte de viver. Sua narrativa se assemelha a uma composição artesanal, que Montaigne pacientemente constrói, observa, avalia. O que emerge de seus escritos é ele mesmo, já que o que faz é ensaiar sua própria vida. “[C] Meu ofício e minha arte é viver. Quem me proibir de falar disso segundo meu senso, experiência e hábito, ordene ao arquiteto que fale das construções não segundo ele mesmo, mas segundo seu vizinho; segundo a ciência de um outro, não segundo a sua” (MONTAIGNE, II, 6, 2000, p. 71). Os sentidos que confere às experiências que vão configurando sua subjetividade é, em última instância, a sua obra. A característica mais importante dos *Ensaio*s é o fato de que Montaigne vive intensamente tudo o que está plasmado em sua pintura.

A honestidade de Montaigne ao se pintar em seu livro confere à sua narrativa a ordem do possível: é uma vida que ali se pinta e que pode se tornar uma opção de vida a ser vivida. O “eu” de Michel de Montaigne que emerge com sua narração de si é particular, mas que se oferece como uma possibilidade de vida examinada. Essa é a utilidade de seus *Ensaio*s.

Assim como a crítica das pretensões ao conhecimento não tem como fruto o silêncio ou o fim do discurso, também a recusa da antiga metafísica e das reificações do *eu* não se conclui numa aniquilação do sujeito, mas será o caminho para a emergência do que podemos chamar propriamente subjetividade. [...] Mesmo na “Apologia”, o *eu* não é apenas aquele que pesa e avalia as opiniões alheias, mas que assume como suas algumas delas, que recusa outras, e que se reconhece a si mesmo através das opiniões que expressa. Reconhecimento de si, portanto, e não conhecimento de uma alma ou essência (BIRCHAL, 2007, p. 32).

O sujeito acaba emergindo na própria forma que Montaigne inventou de contar histórias; a sua história.

[A] Devemos reservar-nos um cantinho retirado totalmente nosso, totalmente independente, no qual estabeleçamos nossa verdadeira liberdade e nosso

importante retiro e solidão. Nele devemos travar conosco nossa habitual conversa sobre nós mesmos, e tão privada que ninguém de nossas relações e nenhuma comunicação de fora encontre espaço.” (MONTAIGNE, I, 39, 2002, p. 359).

É nessa conversa entre ele e ele mesmo que seu “eu” surge, recuperando a diversidade do que foi vivido, significado e ordenado pela escrita de si, artesanalmente feita para ser mostrada, como um duplo de si mesmo. “A narrativa segue o movimento desencontrado dos passos de um eu que se constitui e evolui na distância de si mesmo” (CARDOSO, 2019, p. 45). Como já escrevi anteriormente, na escrita de si emerge não apenas um texto, mas o próprio Montaigne enquanto reconhecedor de si, e que se dá a mostrar aos outros, afinal, se a intenção não fosse aparecer para os outros, por que publicar um livro? Seu texto é um artefato, como sua própria vida, artesanalmente moldado para durar, já que Montaigne homem natural morre, mas seu retrato narrativo persiste para ser ressignificado indefinidamente. Ao registrar o diverso de sua personalidade, que não se reduz a uma identidade unívoca, mas a um movimento fragmentário, Montaigne une os cacos que encontrou em si mesmo. “O livro é o lugar unitário onde se pode efetuar a união do diverso. O fio de uma mesma escrita não é incompatível com a mutabilidade dos ‘humores’, com o combate das ideias contraditórias, com a ‘passagem’, o movimento, a viagem” (STAROBINSKI, 1992, p. 35). Por isso Telma Birchal insiste em falar do “eu” dos *Ensaio*s e não do eu empírico de Montaigne que, é evidente, desintegrou-se com sua morte. Mas, claro está, que como conjunto elaborado de suas experiências e de seus juízos, o “eu” que emerge dos *Ensaio*s é um “eu” de Montaigne que, narrativamente, aparece para que possamos conhecer parcialmente o caráter de alguém que não mediu esforços para se mostrar enquanto sujeito de seus próprios pensamentos. “É preciso reconhecê-lo: a existência individual não alcança sua determinação completa senão no ato de mostrar-se;” (STAROBINSKI, 1992, p. 41). A necessidade de Montaigne em se mostrar e em se materializar em uma narrativa que ganha o mundo e se coletiviza o aproxima da reflexão benjaminiana sobre a narração.

Quando Montaigne narra a si próprio, e a narração de si é resultado direto de seu ato de julgar, o que ele faz é organizar suas experiências. Esse “eu” que narra a si mesmo e se constrói no próprio ato narrativo é o princípio ordenador das próprias experiências. O caráter narrativo dos *Ensaio*s e, por extensão, de seu próprio “eu”, é condição para que ele

apareça e seja conhecido. Eis, portanto, um dos elementos fundamentais para a constituição dessa subjetividade que emerge nos *Ensaaios*: sua narratividade.

#### 4.2 – *A subjetividade (que é, também) relacional: a exigência do Outro para a existência de um “eu”*

Peter Sloterdijk, no início de seu livro *Regras para o parque humano* (2000, p. 7), escreve que

Livros, observou certa vez o escritor Jean Paul, são cartas dirigidas a amigos, apenas mais longas. Com esta frase ele explicitou precisamente, de forma graciosa e quintessencial, a natureza e a função do humanismo: a comunicação propiciadora de amizade realizada à distância por meio da escrita. O que desde os dias de Cícero se chama *humanitas* faz parte, no sentido mais amplo e no mais estrito, das consequências da alfabetização.

Montaigne foi submetido desde o momento de seu nascimento, em 1533, a uma educação essencialmente humanista, consequência da empolgação de seu pai, Pierre Eyquem de Montaigne, com os valores humanistas de sua época, principalmente a partir da figura de Erasmo de Rotterdam. Quando nasce, é por iniciativa de Pierre que Montaigne é levado para um vilarejo simples para desde pequeno caminhar entre as pessoas comuns e ordinárias e valorizar a simplicidade, a honestidade e a humildade de uma vida despojada de artificios.

[A] O bom pai que Deus me deu [...] enviou-me desde o berço para ser criado num pobre vilarejo dos seus, e manteve-me lá enquanto fui amamentado e depois ainda, acostumando-me a maneira mais inferior e comum de viver [...]. Sua atitude visava ainda a um outro fim: ligar-me com o povo e com aquela classe de homens que necessita de nossa ajuda; e apreciava que eu fosse obrigado a olhar para quem estende os braços e não para quem me vira as costas (MONTAIGNE, III, 13, p. 476).

Alinhada a essa preocupação de uma educação que valorize a vida comum e ordinária das pessoas simples – que Montaigne carrega consigo até o fim de seus dias e

está onipresente em sua filosofia – seu pai também fez questão de submetê-lo à mais formal das formações intelectuais de sua época. Após Montaigne voltar ao castelo de sua família, depois de conviver com o comum dos mortais, passa a ser alfabetizado, não em francês como poderia se imaginar, mas em latim com a ajuda de um preceptor alemão. Pierre ordena que, na presença de Micheau (nome carinhoso dado a Montaigne pelos seus familiares e amigos), só se fale latim e nada mais. “[A] Era uma regra inviolável que nem ele próprio, nem minha mãe, nem criado, nem camareira falassem em minha presença algo além de tantas palavras de latim que cada qual havia aprendido para conseguir falar comigo” (MONTAIGNE, I, 26, 2002, p. 259). Inspirado por Erasmo, Pierre aplicava uma educação que pressupunha a assimilação das crianças da língua latina como língua materna, já que ela era a língua oficial dos intercâmbios culturais no continente europeu do século XVI. “A experiência tem sucesso: com seis anos, *sem arte, sem gramática ou preceito, sem chicote nem lágrimas, aprendera Michael a falar fluentemente um latim tão puro como o [s]eu professor o sabia*” (TOURNON, 2004, p. 22). Montaigne aprende latim de maneira ordinária, sendo exposto a ele de maneira orgânica, não escolar, a partir da fortuidade do cotidiano. A imposição de Pierre deu resultados positivos e, aos seis anos, Montaigne já era fluente em latim. Contudo, o preço a se pagar foi o do isolamento prematuro e involuntário de Montaigne em relação ao mundo e aos outros.

Quando Montaigne ingressa em 1539 no Colégio de Guyenne (fundado em 1533, ano de nascimento de Micheau), um dos colégios mais prestigiados de sua época, sente na pele o peso do isolamento provocado pelos problemas da linguagem.

Se esta primeira educação pôde singularizar Montaigne, não foi em lhe assegurando o domínio da língua antiga, comum a todos os humanistas, mas antes em lhe fazendo sentir intimamente, desde a infância, o problema da comunicação linguística, ou, mais exatamente, a comunicação linguística como problema (TOURNON, 2004, p. 23).

Montaigne experimenta na pele, desde criança, o fantasma do solipsismo. Sem capacidade de comunicação com as outras crianças (já que ignorava o francês e o perigordino) da escola e, também, com a maioria das pessoas de seu entorno (comunicação restrita a seu preceptor e alguns assistentes), seus companheiros de conversação eram os clássicos latinos, como Cícero, Plutarco, Virgílio, Sêneca e muitos outros que apenas conversavam

com Montaigne a partir da palavra escrita, sepultada no tempo e sem movimento algum. O jovem Micheau, além disso, frequentava aulas avançadas no colégio, a pedido de seu pai, a partir de um currículo desenhado para ele, com a condição de não ser coercitivo nem impositivo.

Tudo isso nos mostra que, desde muito novo Montaigne, ao mesmo tempo em que foi inserido no contato imediato com a simplicidade e humildade de seu entorno camponês e ordinário, com a experiência de vida do contato com os outros, foi paulatinamente perdendo o acesso ao mundo externo por conta de um ensimesmamento que lhe foi imposto a partir de uma concepção de educação construída por seu pai. Montaigne se fecha em um mundo apinhado por poetas, gramáticos e filósofos latinos, enquanto o mundo externo avança e o exclui. Percebe empiricamente que o recorde de seu mundo é dado pela linguagem que possui, linguagem acessada por poucos, elitizada, sectária.

Talvez por isso seja tão importante para Montaigne a relação com o Outro e a valorização que faz da filosofia cética: “De fato, Montaigne, como cético, duvidava *com outros*, não como uma entidade isolada, mas como uma pessoa – não como um *que*, mas como um *quem* – que compartilhava com seus interlocutores o espaço comum da linguagem e da ação” (REYES, 2009/2010, p. 265-266). Vemos muitas figuras do Outro nos *Ensaio*s e a importância que Montaigne dá à relação com as outras pessoas no mundo, a valorização de suas vidas, de suas línguas, de suas culturas, de suas experiências vitais. É possível que esse solipsismo vivido na infância tenha feito Montaigne valorizar sobremaneira a relação com os outros e com o mundo que o circunda, fazendo-o produzir uma filosofia que resiste a qualquer pressuposto que possa levar a algum tipo de solipsismo.

Muitas são as figuras do outro nos *Ensaio*s: incluem a passividade e a determinação, abarcando o corpo, os condicionantes de uma história de vida, os determinantes exteriores da cultura. E mais, Deus, a alteridade radical; o amigo Étienne de La Boétie, outro de si mesmo; os autores que fornecem as inúmeras citações no texto de Montaigne e as mulheres, às quais ele dedica seu belo capítulo sobre o amor. E ainda: os canibais, Sócrates e os outros exemplares; finalmente, o leitor para quem ele se pinta e empenha sua imagem” (BIRCHAL, 2007, p. 29).

Quero defender aqui apenas um dos aspectos dessa alteridade tão plural que aparece nos *Ensaio*s e que acredito ser um dos fundamentais para entender esse “eu” que emerge da escrita de suas experiências vitais, a saber, aquele que surge com a experiência da amizade. Já no aviso *ao leitor*, Montaigne escreve que os fins de seu livro são privados e domésticos, dizendo que escreve apenas para seus amigos e familiares. Relembro aqui a citação de Sloterdijk feita algumas páginas acima, sobre o fato de que livros são como cartas mais longas dirigidas aos amigos. Montaigne com seus *Ensaio*s está fazendo uma experiência de comunicação à distância propiciadora da amizade. Para quem Montaigne escreve, então? Para esse leitor imaginado, desejado, que para se reconhecer no texto e compreender sua reflexão precisa, antes, se tornar amigo do autor. Para quem Montaigne escreve, então? Para nós, para qualquer pessoa que queira compreendê-lo, ouvi-lo, conversar com ele e, talvez, a partir dessa relação, revelar-se a si mesma.

Quando Montaigne opera seu isolamento voluntário (muito diferente daquele de sua infância), seu retiro é “metaforicamente o ‘seio das dotas musas’ (*doctarum virginum sinus*): trata-se, seguramente, de paredes que lhe oferecem, ‘ao curvar-se’, a coleção das obras de poesia, de filosofia, de história de que ele quer cercar-se” (STAROBINSKI, 1992, p. 17). Montaigne se cerca de autores, de reflexões, de pensamentos que ampliam sua capacidade de refletir sobre o mundo e sobre os humanos, mas, também, nunca abandona a presença do mundo no qual ele vive e no qual ele pode se fazer tal como é:

Montaigne escolhe a *identidade* interna, a relação constante e estável de si para si, mas continua a dirigir seu olhar para o mundo, salvaguardando os laços que não entravam a vinculação a si. Das janelas de sua biblioteca, a vista dá para o pátio e o galinheiro. Ele pretende preservar toda a *presença* do mundo compatível com a recusa da servidão (porque a mais livre existência pessoal inclui a vida do corpo e porque o corpo é uma “peça” do mundo, uma parte da natureza) (STAROBINSKI, 1992, p. 22).

Também há um motivo mais profundo que o faz empreender a confecção dessa grande obra que constitui seus *Ensaio*s: a morte de seu grande amigo Étienne de La Boétie. Não de maneira direta, mas podemos presumir, Montaigne no capítulo 8 do livro II dos *Ensaio*s nos conta qual o motivo que o levou a escrever seu livro:

[A] Foi um humor melancólico, e conseqüentemente um humor muito inimigo de minha constituição natural, produzido pela tristeza da solidão na qual há alguns anos mergulhara, que primeiramente me pôs na cabeça essa loucura de aventurar-me a escrever. E depois, descobrindo-me inteiramente desprovido e vazio de qualquer outra matéria, apresentei-me a mim mesmo como tema e assunto (MONTAIGNE, II, 8, 2000, p. 81).

Montaigne diz que sua tristeza e humor melancólico são inimigos de sua “constituição natural”<sup>125</sup> e, claro está, que algum fato recente causou esse distúrbio. Estar melancólico e solitário, em seu caso, pode ter muitas razões: a morte de seu pai, as guerras religiosas que assolam seus compatriotas, mas, acima de tudo, me parece, a perda de seu amigo, o espelho que fazia com que ele se reconhecesse enquanto um “eu”, do companheiro que o complementava e que, necessariamente, carregava a imagem que fazia de si mesmo. “Tornou-se escritor, portanto, por ocasião de uma mudança brusca de humor, que o tornou momentaneamente dessemelhante a si mesmo. Novo aspecto da alteridade!” (STAROBINSKI, 1992, p. 33).

O que se coloca de imediato nos *Ensaio*s desde a advertência *ao leitor* é a presença da finitude e da mortalidade de seu autor. Quando escreve, Montaigne quer que seu “eu” se mantenha “ao me perderem” e que seus parentes e amigos possam reencontrar alguns vestígios de suas tendências e humores. A morte é o pano de fundo melancólico que produziu a necessidade dos *Ensaio*s de um sujeito que está condenado ao desaparecimento. “Se não houvesse temido o esquecimento como um total aniquilamento, teria ele tomado a pena?” (STAROBINSKI, 1992, p. 42). Em 1558 (ou 1559), Montaigne conhece Étienne de La Boétie, seu colega no Parlamento que operou uma enorme influência em seu ser e em seu pensamento. La Boétie se torna seu grande amigo, seu grande confidente, que constrói uma relação especular que o marcará indelevelmente – já voltarei a essa relação. Em 1563 La Boétie morre, deixando Montaigne à deriva em um mundo cambiante que insistia em tirá-lo do prumo. Seu pai, Pierre, morre alguns anos depois, em 1568. Um ano depois Montaigne publica a tradução de *Teologia natural*, do teólogo Raymond Sebond (a quem dedica o ensaio 12 do livro II), a pedido de seu pai, quando vivo, como uma homenagem póstuma. Em 24 de julho de 1570, Montaigne vende seu cargo de conselheiro no

---

<sup>125</sup> Montaigne, no ensaio 2 do livro I, intitulado “Da tristeza”, inclusive, diz que, nele, ela é uma paixão quase isenta. Também no ensaio 50 do livro I, intitulado “De Demócrito e Heráclito”, Montaigne diz preferir o espírito risonho e zombeteiro do primeiro do que o triste e melancólico do segundo.

Parlamento, vai a Paris e publica os manuscritos de seu amigo La Boétie junto com sensíveis e emocionantes dedicatórias. Entre 1572 e 1573 Montaigne começa a colocar por escrito seus *Ensaio*s. “Encadeiam-se, assim, as marcas do apego de Montaigne a seres amados (ao pai e ao amigo perdidos), a renúncia ao cargo público e a obra pessoal empreendida para os amigos e os próximos que a ele sobreviverão” (STAROBINSKI, 1992, p. 44).

Montaigne dedica um ensaio ao seu amigo morto, intitulado *Da amizade*, capítulo 28 do livro I, um dos mais belos de todo o livro e que nos dá o mote do porque escrever os *Ensaio*s. “[...] a amizade está na origem da obra-prima de Montaigne; mais exatamente, a morte de Etienne de la Boétie – o maior amigo do autor. Acontecimento de tamanha magnitude para ele, que escreve: ‘O mesmo dia trouxe a ruína de ambos’” (CARDOSO, 1984, s/p). No início do ensaio Montaigne já nos remete à atividade de um pintor, que dedica o centro do quadro, o lugar mais belo, à obra mais elaborada e talentosa, e o vazio ao redor preenchido com “[A] grutescos, que são pinturas fantasiosas cuja única graça está na variedade e estranheza” (MONTAIGNE, I, 28, 2002, p. 274). Ao se inspirar em uma pintura que possui em sua casa, Montaigne compara seus *Ensaio*s a esse vazio marginal, pinturas fantasiosas e grutescos estranhos que circundam a beleza e o talento da obra central. Essa obra central seria o *Discurso da servidão voluntária* de seu amigo La Boétie, que seria publicado “entre o ensaio sobre os canibais e o ensaio sobre a amizade” (CHAUÍ, 2014, p. 11), o que Montaigne desiste de fazer já que os protestantes publicaram o texto de La Boétie e “que o converteram em panfleto tiranicida” (CHAUÍ, 2014, p. 11).

Montaigne pretendia com esta publicação perpetuar a memória do amigo, conservar-lhe a “imagem”. Nas primeiras edições, os *Ensaio*s apresentam, em substituição ao *Discurso*, 29 sonetos de La Boétie supressos posteriormente, pois foram objeto de publicação como obra separada pelo próprio Montaigne (BIRCHAL, 2007, p. 151).

Segundo Montaigne, o *Discurso* de La Boétie é um ensaio “[A] em honra da liberdade contra os tiranos” (MONTAIGNE, I, 28, 2002, p. 274). Contudo, por ser algo escrito ainda na adolescência de La Boétie, Montaigne se lamenta por não ser o melhor que ele poderia produzir, já que morre prematuramente, com a idade de 33 anos. Mesmo sendo um texto de juventude, nunca revisado depois, e longe de ser o melhor que La Boétie poderia

produzir, Montaigne é grato por esse texto, e o eterniza como o grande catalizador dessa fulminante amizade que constrói com seu autor:

[A] Entretanto sou particularmente grato a esse texto, uma vez que serviu de intermediário para nosso primeiro contato. Pois me foi mostrado muito antes de eu vir a conhecê-lo, e deu-me o primeiro conhecimento de seu nome, encaminhando assim essa amizade que, enquanto Deus quis, alimentamos entre nós, tão íntegra e tão perfeita que sem a menor dúvida não se lê sobre outras iguais, e entre nossos contemporâneos não se vê o menor indício de sua prática. Para construí-la são necessárias tantas circunstâncias que é muito se a fortuna o conseguir uma vez a cada três séculos (MONTAIGNE, I, 28, 2002, p. 275).

Montaigne conheceu primeiramente seu grande amigo pelo seu livro; essa carta mais longa dirigida àqueles que querem se tornar amigos. A amizade proporcionada à distância por meio do *Discurso* nunca foi esquecida por Montaigne que, a partir de então, se tornou o amigo desejado na interação entre autor e leitor que, posteriormente, se torna um acontecimento existencial na vida de ambos, pessoalmente vivido com a intensidade de um amor fulminante. É possível já identificar na citação acima que Montaigne, apesar de inscrito dentro das tradições clássicas que pensaram a amizade<sup>126</sup>, considera sua relação com La Boétie *sui generis*, sobre a qual “não se lê sobre outras iguais”.

Remontando a Aristóteles, Montaigne nos diz que nos encaminhamos naturalmente para a sociedade e, segundo ele, os bons legisladores se ocuparam mais com a amizade do que com a justiça. Tanto na *Política*, seu primeiro livro, quanto na *Ética a Nicômaco*, nos livros VIII e IX, Aristóteles já nos oferece uma descrição das formas de comunhão humanas, desde a família até a organização da *polis*. Mas

ao contrário do filósofo, que atribui a várias formas de vínculos e sociedades entre os seres humanos o nome de *philia* – distinguindo entre elas a *téléia philia*, ou a amizade perfeita – Montaigne só admite empregar a designação ‘amizade’ à amizade perfeita tal como ele viveu com La Boétie (BIRCHAL, 2007, p. 157).

---

<sup>126</sup> As referências a Aristóteles, Cícero, Plutarco, Horácio, Catulo e Terêncio estão explícitas no texto, mas nenhuma parece ser suficiente para descrever aquilo que viveu com La Boétie.

Para Montaigne a amizade é o grau máximo de perfeição das relações humanas, sendo a verdadeira amizade aquela que se ocupa consigo mesma, seja enquanto causa, seja enquanto objetivo. A amizade vale em si e por si mesma, sem que nada deva misturar-se a ela.

[A] Ora, este é o último ponto de sua perfeição. Pois [C], em geral, todas as que a volúpia ou o proveito, a necessidade pública ou privada engendram e alimentam são menos belas e nobres e menos amizades na medida em que misturam à amizade outra causa e objetivo e fruto que não ela mesma (MONTAIGNE, I, 28, 2002, p. 275).

É notável observar o papel protagonista da amizade entre as relações humanas, para Montaigne, e o quanto ele singulariza a experiência da verdadeira amizade vivida com La Boétie. A amizade, inclusive, é superior à relação de afeto travada entre familiares. A relação entre pais e filhos, por exemplo, é marcada pela desigualdade natural entre os envolvidos, já que se trata, antes de mais nada, de um respeito hierarquizado que não é fruto de uma comunicação livre e igualitária. “[A] A amizade alimenta-se de comunicação, que não pode existir entre eles, devido à excessiva desigualdade, e possivelmente prejudicaria os deveres naturais” (MONTAIGNE, I, 28, 2002, p. 276). Na relação entre pais e filhos não é possível a comunicação dos pensamentos mais íntimos, já que seria inconveniente a criação de uma intimidade estranha à própria relação. Também a desigualdade natural entre pais e filhos não permite uma relação de mão dupla quando se trata de reprimendas e advertências, “[A] que são um dos principais ofícios de amizade” (MONTAIGNE, I, 28, 2002, p. 276), já que os filhos não têm condição nem direito de fazê-los em relação aos pais. Para Montaigne uma obrigação de natureza familiar não se confunde com a liberdade das relações de amizade, sendo esta última produto de uma escolha livre. Não escolhemos, afinal, nossos parentes, mas escolhemos nossas amizades. Nem se pode comparar com as relações amorosas, estas fruto de escolhas livres também, mas para Montaigne

[A] um fogo temerário e volúvel, inconstante e diverso, fogo de febre, sujeito a acessos e arrefecimentos, e que nos prende apenas por um fio. Na amizade, é um calor geral e universal, temperado e uniforme em tudo, um calor constante e

sereno, todo doçura e gentileza, que nada tem de rude e pungente (MONTAIGNE, I, 28, 2002, p. 277).

Montaigne separa o amor – aquele entre duas pessoas que convivem e compartilham suas vidas, inclusive, sexualmente – da amizade. Talvez Montaigne não tenha amado ninguém realmente (a partir dos termos que ele mesmo coloca), já que não parece ser contraditório que nossos amantes possam, também, se tornar nossos amigos (ou vice-versa). Montaigne afirma que, ao adentrar o terreno da amizade o amor se enfraquece, já que este está restrito ao corpo e à saciedade de seus desejos, ou seja, quando efetivado ele se auto consome, mas a amizade está no âmbito da vontade e, mais ainda, na concordância de nossas vontades.<sup>127</sup> A amizade é da ordem o espiritual enquanto o amor é da ordem do corporal, assim, “[...] [A] Na amizade só há afazer e comércio dela mesma” (MONTAIGNE, I, 28, 2002, p. 278). Montaigne parece não conseguir conceber que amor, amizade e casamento, possam se entrelaçar.

As reflexões de Montaigne, aqui, parecem cair em uma misoginia muito comum à sua época e, também, aos pensadores da antiguidade. Ele fala do casamento em oposição à amizade, pois, casamentos são relações produzidas entre homens e mulheres e, estas, são incapazes da amizade. Aristóteles já havia escrito isso e Montaigne parece concordar com esse preconceito. “[A] Acresce que para dizer a verdade a capacidade habitual das mulheres não é para corresponder à frequência e comunicação que alimentam essa sagrada juntura; nem sua alma parece bastante firme para suportar o amplexo de um laço tão estreito e duradouro” (MONTAIGNE, I, 28, 2002, p. 278-279). Ele até levanta a hipótese de que, em nossas relações amorosas (aquelas entre homens e mulheres), seja

[A] possível construir uma tal convivência, livre e voluntária, em que não apenas as almas desfrutassem totalmente mas também os corpos participassem da aliança, [C] em que o homem se envolvesse por inteiro, [A] é indiscutível que então a amizade seria mais plena e mais completa (MONTAIGNE, I, 28, 2002, p. 279).

---

<sup>127</sup> Uso “desejo” no sentido de uma necessidade de satisfação imediata de impulsos naturais do corpo, como o sexual. Uso “vontade” no sentido de uma decisão racional oriunda de nossa liberdade.

Então a união de amizade entre dois amantes, caso fosse possível, seria a mais completa e plena, mas, acrescenta que “[A] por nenhum exemplo esse sexo já conseguiu chegar a isso, [C] e pelo consenso das escolas antigas está distante da amizade” (MONTAIGNE, I, 28, 2002, p. 279). Uma pena Montaigne escrever isso em um ensaio tão belo dedicado à amizade, esta, aparentemente, restrita a homens. Contudo, mesmo Montaigne admitindo ser possível uma relação homossexual, “[A] aquela outra licenciosidade grega” (MONTAIGNE, I, 28, 2002, p. 279), nem ela conseguiria atingir aquele grau de plenitude almejado mais acima, já que as relações entre os gregos pressupunham uma disparidade entre as idades, sempre um jovem se relacionando a um mais velho, e tinham como meta uma beleza exterior, não fundamentada no espírito, mas no corpo.

Mas, para voltar ao meu assunto, a amizade de que Montaigne quer falar se refere a uma união de almas, uma fusão e é, antes de mais nada, uma paixão (assim como a amorosa)

[A] Na amizade de que falo, elas se mesclam e se confundem uma na outra, numa fusão total que apagam e não mais encontram a costura que as uniu. Se me pressionarem para dizer por que o amava, sinto que só isso pode ser expresso [C] respondendo: “Porque era ele; porque era eu” (MONTAIGNE, I, 28, 2002, p. 281).

As palavras, para Montaigne, não são suficientes para expressar o que ele sentia em sua relação com La Boétie. Se só isso pode ser expresso, como ele diz, “porque era ele; porque era eu”, então toda tentativa de descrever essa amizade tal como ela era se torna uma tarefa impossível. A amizade é um acontecimento, um fato singular que o sujeito experimenta e que se torna da ordem do incomunicável, mas do absolutamente experimentável. É como se a fortuna tivesse encontrado duas almas compatíveis e, dadas as circunstâncias, as unido de maneira avassaladora.

[C] Procurávamos antes de nos termos conhecido, e por informações que ouvíamos um sobre o outro, e que faziam em nossa afeição mais efeito do que a razão atribui a informações, creio que por alguma ordem do céu: abraçávamos-nos por nossos nomes. E em nosso primeiro encontro, que aconteceu por acaso em uma grande festa pública e em numerosa companhia, vimo-nos tão atados, tão conhecidos, tão comprometidos entre nós que desde então nada nos foi tão próximo como um do outro (MONTAIGNE, I, 28, 2002, p. 281).

Esse encontro avassalador, que os uniu de imediato e os mostrou como se se conhecessem há eras inteiras possui um toque metafísico que Montaigne não deixa de aludir, como se uma substância fundamentasse esse encontro: “[...] [A] foi não sei que quintessência de toda essa mistura que, tendo se apossado de toda a minha vontade, levou-a a mergulhar e perder-se na sua” (MONTAIGNE, I, 28, 2002, p. 282). Para os amigos, tal encontro de almas faz com que nenhuma palavra seja necessária para que saibam as causas que motivam suas ações. Se suas vontades estão unidas, os motivos que as instigam são conhecidos intimamente sem que o amigo tenha de se explicar. A vontade do amigo é a sua própria: já está em acordo tudo o que poderia motivar qualquer ação, qualquer pensamento, qualquer intenção. “[A] Nenhuma de suas ações me poderia ser apresentada, sob qualquer aparência, sem que eu descobrisse incontinenti seu motivo” (MONTAIGNE, I, 28, 2002, p. 283). Montaigne separa essa amizade pura e ativa das “amizades comuns” em que a gente tem de se entregar com prudência e precaução, enfatizando que o que ele e La Boétie viveram foi singular, único, extraordinário.

Montaigne idealiza sua amizade com La Boétie e compara com a relação que ele trava consigo mesmo. Essa fusão que lembra muito aquela operada pelos andróginos de Aristófanes no *Banquete* de Platão, origem dos maiores clichês românticos de todas as eras, faz com que os dois se tornem um todo completo. Assim como Montaigne não precisa ser grato a si mesmo quando age em prol de algum benefício próprio, essa verdadeira amizade da qual fala não conhece nenhuma relação de incompletude que as “amizades” comuns possuem. Na amizade singular, plena e completa, da qual fala, as vontades estão tão unidas que tudo o que é feito, pensado, julgado é imediatamente bom para ambos. Não há gratidão, não há benefício, o que há é a própria amizade, seu fato incomensurável, sua plena realização. Ela é o bem em si, sua efetiva realização. Seu fruto, oriundo da diferença é a completa identidade: “Porque era ele, porque era eu”. Essa amizade

[...] [A] faz que eles percam a percepção desses deveres, e odeiem e eliminem dentre eles estas palavras de divisão e diferença: benefício, obrigação, reconhecimento, pedido, agradecimento e seus semelhantes. Como tudo é verdadeiramente comum entre eles – vontades, pensamentos, julgamentos, bens, mulheres, filhos, honra e vida – [C] e sua harmonia é de uma única alma em dois

corpos, segundo a muito adequada definição de Aristóteles, [A] nada podem emprestar ou dar (MONTAIGNE, I, 28, 2002, p. 284).

Montaigne conclui que essa amizade de que fala, singular e fulminante, almeja a identidade. Nada entre os amigos, que são dois corpos que dividem a mesma alma, é estranho. Assim como um segredo contado a si mesmo, um segredo contado ao amigo não é compartilhado, mas mantido unificado dentro deste mesmo ser individual produzido pela amizade. “[C] E quem pressupuser que de dois eu amo tanto um quanto o outro, e que eles se amam mutuamente e me amam tanto quanto os amo, multiplica em confraria a coisa mais única e una, e da qual uma única é ainda a mais rara de encontrar no mundo” (MONTAIGNE, I, 28, 2002, p. 286). Montaigne, o filósofo da diferença, das distinções, das perspectivas, das múltiplas singularidades, do acaso, da finitude e da imperfeição, nesse momento, atinge a visão do idêntico, do completo e do perfeito. Se a identidade e a perfeição são possíveis, só o são a partir dessa amizade irrepitível e indizível.

A amizade com La Boétie serve, aqui, como um modelo, um paradigma. É possível (e irônico) de ser considerada platônica e antiplatônica, sendo alcançável ao mesmo tempo que quase completamente inalcançável. Montaigne diz que alcançou, fulminantemente e por pouco tempo (já que durou quatro ou cinco anos apenas), uma amizade perfeita, completa, una, indizível e (quase) irrepitível, “[A] sabendo bem o quanto uma tal amizade é coisa distante do uso comum e quanto ela é rara, não espero encontrar-lhe nenhum bom juiz” (MONTAIGNE, I, 28, 2002, p. 287). Montaigne se lamenta por ter perdido seu amigo querido, fusão perfeita de sua alma, espelho perfeito de sua vontade, a maior aflição pela qual já passou em sua vida.

[A] Pois, na verdade, se eu comparar todo o restante de minha vida, embora com a graça de Deus a tenha passado agradavelmente, confortavelmente e, – exceto pela perda de um tal amigo [...]. Desde o dia que o perdi [...] não faço mais que me arrastar languescendo; e os próprios prazeres que se me oferecem, em vez de consolar-me, redobram a tristeza de sua perda (MONTAIGNE, I, 28, 2002, p. 288).

Se Montaigne e La Boétie estavam unidos absolutamente, como um, quando este morre, Montaigne se vê como apenas uma metade (tal como os indígenas brasileiros se

referiam a cada ser humano) e, citando Horácio, “o mesmo dia perdeu-nos a ambos”. Montaigne descreve o sentimento que essa amizade provocou nele e, talvez, os recursos literários que estavam à sua disposição tenham transformado esse sentimento de amizade em algo a mais do que a amizade realmente vivida empiricamente, já que a relação se perdeu quando seu amigo morreu e o que resta é a memória de como Montaigne se sentia em relação a ambos. Contudo, entre a representação fiel da experiência vivida e uma ficção literária distante daquilo que essa relação efetivamente foi, está o surgimento daquilo que Montaigne tentará plasmar nos *Ensaio*s: a representação daquilo que é, de seu “eu”.

A amizade da qual fala se situa na região de um absoluto e, mais uma vez, Montaigne subverte a metafísica tradicional outorgando o caráter de absoluto a uma paixão. “Ora, o que surpreende é que estes lugares da filosofia antiga, metafísicos ou morais, que atravessam o discurso montaigniano, situam no reino do absoluto não a limpidez de uma realidade racional, mas uma paixão” (BIRCHAL, 2007, p. 158). Como já vimos, essa amizade não é inteligível, não é exprimível pela linguagem, mas ela é sentida, fruída, vivida. Ela é uma força que nos atravessa e nos consome. O único absoluto existente no mundo humano que vemos em Montaigne é, pois, aquele só acessível por uma “força inexplicável e fatal”. Como, então, é possível conciliar a liberdade da vontade que se funde ao amigo com a avassaladora força misteriosa que nos carrega passionalmente? *Pathos*, em grego, significa exatamente aquilo que sofremos, não que realizamos, origem de nosso conceito de passividade (uma das categorias aristotélicas, inclusive). O *pathos* da amizade atravessa Montaigne, que a sofre passivamente, mas ele escolhe se entregar a ela sem resistências. A liberdade de sua vontade assente ao poder da amizade que a carrega, “assim, a amizade é livre em Montaigne, na medida em que responde a um desejo interior, mas enquanto paixão, ela o torna mais passivo que ativo, mais súdito que sujeito” (BIRCHAL, 2007, p. 158).

Montaigne, no ensaio 9 do livro III, intitulado *Da vanidade*, escreve que “não há ninguém a quem eu queira confiar plenamente meu retrato: apenas ele [La Boétie] desfrutava de minha imagem verdadeira, e levou-a consigo. É por isso que decifro-me a mim mesmo tão minuciosamente” (MONTAIGNE, III, 9, 2001, p. 298)<sup>128</sup>. Se acreditarmos

---

<sup>128</sup> Esse trecho, contido na edição de 1588, foi suprimido depois e, segundo Villey, o foi em consideração à Marie de Gournay, sua “filha de aliança” e “herdeira” intelectual de Montaigne. Cf. Nota 206 dos *Ensaio*s (2001), livro III.

em Montaigne, os *Ensaaios* são, então, produtos de uma perda: “porque *era* ele, porque *era* eu”. Tanto Lá Boétie quanto Montaigne se esvaem quando aquele morre. *Era* La Boétie, assim como *era* Montaigne, ambos no passado. Não são mais.

É a perda do amigo Etienne de La Boétie que está na origem dos *Ensaaios* e vem dela essa experiência do vazio e da proximidade da morte. Assim se o tema da amizade é central é porque nele se encena o grande cataclismo: a perda do amigo e com ela seu próprio desabamento (CARDOSO, 1987, s/p).

Montaigne não possui mais a experiência da identidade e, portanto, precisa reivindicá-la em outros lugares. Se aquela imagem de si mesmo, completa, livre e espontânea, que encontrava em La Boétie não existe mais, resta-lhe apenas a alternativa: ou aceita a destruição de seu próprio “eu” ou busca reabilitá-lo por outros meios. Montaigne se conduz a partir da segunda opção e, no espaço vazio marcado pela morte do amigo – e de sua própria imagem – recolhe os cacos da memória restante para se recompor a partir do modelo que constrói. “É mais uma vez num gesto de escolha e de valorização – a valorização do vínculo da amizade como um bem acima de qualquer outro bem – que encontraremos o que define, afinal, o *eu* de Montaigne” (BIRCHAL, 2007, p. 156). Montaigne encontra a consistência da existência de si mesmo na relação de amizade com um outro; ele existe plenamente quando se constrói na relação com o amigo perdido. Parece não haver ainda um “eu” de Montaigne (nem de La Boétie) anterior à relação, mas é na relação que ele se constitui ontologicamente. A alteridade, então, produz o “eu” de Montaigne, “que é mais que uma imagem, é um ser com outro” (BIRCHAL, 2007, p. 161).

A perda de La Boétie, então, funciona como fundamento, como condição de possibilidade para a própria expressão da subjetividade de Montaigne, que só aparecerá publicamente quando for narrada nos seus *Ensaaios*. Antes restrita ao lugar interior de seu próprio amigo, agora ela pode apresentar-se a partir da relação que Montaigne trará consigo mesmo. Ele, então, precisa se constituir enquanto unidade, enquanto amigo de si próprio, além de encontrar entre seus possíveis leitores, amigos possíveis que se identifiquem com o texto e, também, o texto com eles próprios.

Ocorre além disso que, requerendo a comunicação, pedindo a aquiescência da testemunha (leitor, espectador do retrato), a exigência estética abre a possibilidade de uma nova ética – ética que não encerra o indivíduo no dever da silenciosa autarcia, mas que o destina à exigência da *veracidade* na representação que faz de si a um destinatário exterior e que o obriga a buscar em outrem a garantia de sua presença para si mesmo (STAROBINSKI, 1992, p. 37).

Os *Ensaio*s substituem a ausência do amigo perdido e se configuram em um lugar de (re)criação da própria subjetividade perdida. O que resta da descrição da amizade que Montaigne nos lega é o paradigma que servirá a ele como modelo, o absoluto possível que busca, a partir do relativo, reunificar a si mesmo. A filosofia (seja ocidental ou oriental) sempre se constituiu em seus fundamentos em uma tentativa de tornar compatíveis a unidade e a diversidade, e Montaigne, de maneira própria, realiza essa compatibilidade a partir do absoluto da experiência da amizade. Filosofia de nova figura, pois. Essa é sua metafísica, essa é sua física. “Em síntese, a experiência da amizade é o pano de fundo absoluto, ele mesmo inexprimível, paradigma do ser e do conhecimento, através do qual o relativo se pode expressar” (BIRCHAL, 2007, p. 162). Montaigne como “eu” singular só pode surgir enquanto uma subjetividade, agora, para os outros e, inclusive, para si mesmo enquanto outro, no espaço vazio que seu verdadeiro amigo deixou quando morreu.

Assim como Montaigne descreve essas associações que não são verdadeiras amizades para revelar o que é uma verdadeira amizade, ele também evoca uma presença para definir a ausência. Ao convocar um passado idealizado, o presente real entra em foco como contraponto (REGOSIN, 1977, p. 22).

Tal como Voltaire, que afirmou que se Deus não existisse, precisaríamos inventá-lo, isso para garantir a ordem na sociedade, “se Montaigne não tivesse tido La Boétie, ele teria que tê-lo inventado” (REGOSIN, 1977, p. 23), isso para que ele pudesse garantir a ordem e a unidade de seu próprio “eu”. Birchal (2007, p. 162) ainda adiciona que, além dessa invenção, ele teria também de perdê-lo para que a necessidade do *Ensaio* “o obrigasse a entrar na esfera também decaída da linguagem”. Montaigne parte, então, como filósofo, da visão perfeita, paradigmática, completa, extraordinária, portanto, da amizade com La Boétie, para poder refletir sobre suas condições em nosso mundo ordinário, fragmentado, ausente de plenitude e modelos exemplares. Agora não mais da ordem da revelação imediata, quase mística, que a presença real da amizade havia revelado seu “eu”,

este precisará ser mediado pelo ato da reflexão, organizado pelo seu juízo que se servirá do paradigma construído para garantir a existência de um “eu” que se perdeu e, em queda, agora só passível de se constituir de maneira fragmentada e precária.

Depois da experiência de isolamento da infância, Montaigne garante um fundamento para a constituição de seu “eu” que nunca poderá ser solipsista. Ser si mesmo só pode ser em relação ao Outro a partir do paradigma absoluto da alteridade enquanto amizade. Do eu que ama ao eu que julga, o que emerge da reflexão é a imagem de um “eu” ordinário que é possível de ser constituído narrativamente no mundo apenas de maneira relacional. Montaigne apresenta um “eu” que não é uma coisa, mas uma pessoa, não um “quê”, mas um “quem” atravessado pela paixão (e não pelo pensamento) que nos indica o absoluto possível da alteridade constitutiva das subjetividades singulares<sup>129</sup>. “[C] Não tenho nada de meu além de mim, e mesmo essa posse é, em parte, imperfeita e de empréstimo” (MONTAIGNE, III, 9, 2001, p. 274-275). Nem o absoluto idêntico do paradigma da amizade perfeita pode ser constituído sem a alteridade do amigo presente, nem o relativo do “eu” singular forjado no discurso que preenche a lacuna pode ser constituído sem a presença dos outros, agora não na fusão de uma amizade idealizada como paradigma, mas na distância que confere existência ao retrato de si. Montaigne fala, mas fala e se identifica com Sócrates, Catão, os canibais do Brasil, com as pessoas simples dos vilarejos que visita, com Marie de Gournay, com nós leitores, com si mesmo enquanto observador e observado. Mesmo que Montaigne se relacione apenas consigo mesmo, ele deve se desdobrar em um duplo (como vimos anteriormente), se constituir em um dois-em-um: si mesmo enquanto um outro. Hannah Arendt, sem se referir a Montaigne, escreve algo que reflete exatamente o que podemos perceber nos *Ensaio*s:

Mesmo que eu seja um só, tenho um eu e estou relacionado com esse eu como o meu próprio eu. Esse eu não é de modo algum uma ilusão; faz-se ouvir falando para mim – falo comigo mesmo, não estou apenas ciente de mim mesmo – e, nesse sentido, embora eu seja um só, sou dois-em-um, e pode haver harmonia ou desarmonia com o eu. Se discordo de outras pessoas, posso me afastar; mas não posso me afastar de mim mesmo, portanto é melhor que eu primeiro tente estar

---

<sup>129</sup> Descartes irá para longe de Montaigne quando substancializa o “eu” enquanto uma coisa que pensa (*res cogitans*), ou seja, o sujeito enquanto substância, mas mantém algo da paixão constitutiva do eu montaigniano, afinal, para Descartes, o “eu sou uma coisa que pensa” significa dizer que eu sou uma coisa “que duvida, que afirma, que nega, que conhece poucas coisas, que ignora muitas, que ama, que odeia, que quer e não quer, que também imagina, e que sente” (DESCARTES, 1973, p. 107).

de acordo comigo mesmo antes de levar todos os outros em consideração. Essa mesma sentença também revela por que é melhor sofrer o mal do que fazer o mal: se faço o mal, sou condenado a viver junto com um malfeitor numa intimidade insuportável; nunca posso me ver livre dele (ARENDDT, 2004, p. 155).

O livro de Montaigne só é possível de existir porque ele se desdobra em dois e procura escutar aquilo que ele próprio tem a dizer. No percurso movimentado de seus pensamentos, opera com seu juízo para significá-los e dar-se a mostrar da forma como as palavras o permitem. Os *Ensaaios* possibilitam a unidade de uma diversidade. “[C] Meu livro é sempre o mesmo [...] Eu agora e eu daqui há pouco somos dois” (MONTAIGNE, III, 9, 2001, pp. 267-268). A unidade de seu livro apresenta a diversidade de seu “eu”. Seus *Ensaaios* são produtos de seu espírito, que se abre ao mundo externo e dele retira seus motivos. Como se fosse um filho mais nobremente concebido, o “eu” que surge em seus escritos possui um valor de revelação de si para os outros que filho “carnal” nenhum poderia revelar, já que parece haver

[A] [...] uma outra produção proveniente de nós e que não é de menor valor; pois o que geramos pela alma, os partos de nosso espírito, de nossa disposição e capacidade, são produzidos por uma parte mais nobre que a corporal, e são mais nossos; somos conjuntamente pai e mãe nesse geral; estes nos custam bem mais caro, e trazem-nos mais honra, se tiverem alguma coisa de bom. Pois o valor de nossos filhos é muito mais deles que nosso; a parte que temos nele é bem pequena; mas destes toda a beleza, toda a graça e o mérito são nossos. Por isso nos representam e nos revelam muito mais vivamente que os outros (MONTAIGNE, II, 8, 2000, p. 102).

Seu livro o reconcilia consigo mesmo e, da relação entre a unidade e a diversidade, uma amizade consigo mesmo pode surgir e, a partir daí, viver para além de si próprio vencendo a morte e o esquecimento “Uma paradoxal conciliação faz do livro simultaneamente um ser diferente de nós e ‘mais nosso’ que um filho da carne. Ele viverá em nosso lugar, ao passo que nosso quinhão é o esquecimento e, logo, a morte” (STAROBINSKI, 1992, p. 41).

Montaigne amava La Boétie e, agora, precisa aprender a se amar. Michel Onfray afirma que Montaigne não se ama e por isso desnuda-se nas páginas de seus *Ensaaios*, durante os vinte anos que duraram sua redação: de 1572 a 1592.

É criticado por ter contado sobre seu sexo pequeno, revelado sua impotência, detalhado suas digestões difíceis, enumerando suas cólicas (...). Certo, mas por que não ver que esses exorcismos supõem uma empreitada singular: aprender a se amar, compor aquilo que a priori parece indigno de ser amado? (Onfray, 2008, pp.191-192)

Se quem o amava plenamente já não existe mais, como passar a (re)existir enquanto uma imagem que é produzida pelo amor? Afinal, para conhecer-se é preciso saber-se digno de ser amado, e para isso, ele próprio deve reconhecer tal virtude. O conseguir amar-se a si mesmo é reflexo do conhecer-se a si mesmo. O ensaio não é, como eu já havia dito, uma autobiografia. O ensaio é uma experiência e vimos que o sujeito se produz na experiência de si, experimentando a si mesmo. Só a partir de uma existência plena, tal como se experimentou na amizade, pode-se fazer uma imagem real, mesmo no caso de uma vida precária e disforme. É mais fácil amar ao outro do que a si mesmo e Montaigne não se amava. Para que, então, tentar conhecer algo que não é digno de ser amado? Se Montaigne só conhecia de si aquilo que pertencia ao outro, quando perde La Boétie, se perde Montaigne também. A tarefa, agora, é tentar se amar para constituir consigo mesmo (ou seja, conceber a si mesmo como também um outro) uma relação de amizade ainda não constituída e, para se amar, é preciso buscar se conhecer tal como o amigo perdido o conhecia. A matéria para o conhecimento de si, pois, é a comunicação com o Outro (seja ele quem for).

[B] A tranquilidade morna e inerte não me falta; mas me entorpece e atordoa: não me contento com ela. Se houver alguma pessoa, alguma boa companhia no campo, na cidade, na França ou alhures, sedentária ou viageira, para quem meu temperamento seja conveniente, cujo temperamento me seja conveniente, basta assobiar: irei fornecer-lhes ensaios em carne e osso (MONTAIGNE, III, 5, 2001, p. 87-88).

Montaigne não pode se revelar e se conhecer de maneira isolada. Rousseau acerta – talvez não da forma como ele planejava – quando escreve em seus *Devaneios* que sua “empresa é a mesma de Montaigne, mas com uma finalidade totalmente contrária à sua: pois ele não escrevia seus ensaios senão para os outros e eu não escrevo meus devaneios senão para mim” (ROUSSEAU, 1995, p. 27). Montaigne insiste na relação com os outros e na

necessidade de lhes comunicar seus pensamentos. “[A] Apenas pela palavra somos homens e nos ligamos uns aos outros” (MONTAIGNE, I, 9, 2002, p. 51). Ele não pode aparecer para si mesmo se não a partir da relação com os outros. Concebe na relação entre autor e leitor um vigor prazeroso que o motiva a continuar se revelando: “[B] Nenhum prazer tem sabor para mim sem comunicação. Não me vem à alma um único pensamento vigoroso sem que me aborreça havê-lo produzido sozinho e não ter a quem oferecê-lo” (MONTAIGNE, III, 9, 2001, p. 303). Esse novo corpo que Montaigne substitui, a saber, seus *Ensaaios*, é produzido corporalmente, com toda a intensidade de sua vida no mundo e em relação aos outros no mundo. O “eu encontra-se constituído pela cultura e pelo corpo, e o outro faz parte do si-mesmo” (BIRCHAL, 2007, p. 29).

A natureza dessa subjetividade que emerge dos *Ensaaios* exige que busquemos o Outro, a alteridade, para que ela se constitua como tal. “Toda identidade é constitutivamente relacional, pois constituída e definida pela alteridade: o ‘eu’, a subjetividade, como toda singularidade, apenas se oferece e se sustenta em suas relações (AZAR FILHO, 2020, p. 113). É a partir do paradigma da amizade que Montaigne se recompõe no mundo, se reconcilia com ele e reabilita o prazer de viver. O amor a si permite, também, amar ao mundo. “[B] Sei que a amizade tem os braços bastante longos para nos tocarmos e nos unirmos de um canto do mundo ao outro; (MONTAIGNE, III, 9, 2001, p. 285)”. Assim sendo, o “eu” não encontrará mais uma referência especular, seja na natureza, seja em Deus<sup>130</sup>, mas na amizade humana, demasiadamente humana, construída dentro do mundo humano. “O mesmo autor que queria viver segundo si mesmo experimentou apaixonadamente que somos, entre outras coisas, aquilo que somos para os outros, e que a opinião deles nos atinge no centro de nós mesmos (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 231)”. Para quem escreve Montaigne, então? Para nós, para qualquer um que queira se revelar a partir da amizade construída com seu “eu” impresso nas folhas de seu livro, composto a partir da frequentação do mundo humano. “[A] Este grande mundo, que alguns ainda multiplicam como espécies sob um gênero, é o espelho em que devemos olhar

---

<sup>130</sup> Telma Birchal (2007, pp. 44 – 62) analisa muito bem essa impossibilidade de relação espelhada, na filosofia de Montaigne, o que ela chama de “A quebra do espelho da natureza” e “A quebra do espelho divino”. A primeira quebra se dá no fato de que o conceito de natureza, para Montaigne, não mais oferece uma ordem reconhecida e bem estabelecida onde o “eu” humano está hierarquicamente posicionado e reconhecível. A segunda quebra se dá no fato de que o “eu” já não se identifica com o conceito clássico de “alma”, que encontra sua identidade em uma relação essencial com o transcendente divino.

para nos conhecermos da perspectiva certa. [...] O verdadeiro espelho de nossos discursos é o curso de nossas vidas” (MONTAIGNE, I, 26, 2002, p. 236/251). Montaigne continua existindo se um outro o outorgar o privilégio de ser seu amigo. Se nos encontrarmos, pouco que seja, nele, encontraremos também a ele. O “eu” que se revelou no ato de sua auto investigação é, pois, dramaticamente relacional e, dessa interação necessária com o Outro para a constituição de si, podemos aprender a constituir relações um pouco mais livres, tanto com os outros como com nós mesmos.

#### 4.3 – A subjetividade (que é, também) situada – *Eu sou eu e minhas circunstâncias*

Ortega y Gasset, em seu livro de ensaios intitulado *Meditaciones del Quijote*, publicado pela primeira vez em 1914, escreve de modo singular – muito próximo ao estilo que o próprio Montaigne imprime em seus *Ensaio*s – que sua obra “se trata, pois, leitor, de ensaios de amor intelectual” (ORTEGA Y GASSET, 1966, p. 311). Esse amor que o motiva a escrever se traduz no tipo de busca que o filósofo espanhol empreende:

Dado um fato – um homem, um livro, um quadro, uma paisagem, um erro, uma dor –, levá-lo pelo caminho mais curto à plenitude de seu significado. Colocar os assuntos de toda ordem, que a vida, em sua ressaca ininterrupta, joga aos nossos pés como restos inábeis de um naufrágio. Há dentro de toda coisa a indicação de uma possível plenitude. Uma alma aberta e nobre sentirá a ambição de aperfeiçoá-la, de auxiliá-la, para que atinja essa plenitude. Isso é amor – o amor à perfeição ao amado (ORTEGA Y GASSET, 1966, p. 311).

Para Ortega y Gasset, é o amor que nos permite “salvar” as coisas, das mais ordinárias – como um talher, uma pedra, um quadro – às mais extraordinárias – como nosso senso de pertencimento a um imenso mundo. Salvar as coisas é manter suas existências relevantes. Amar as coisas é colocá-las em relevo, perceber que nelas reside a possibilidade de uma plenitude, fazê-las fecundas, mesmo as mais ordinárias. Uma doutrina do amor, portanto, oferece uma possibilidade de nos reconciliar com as coisas, por mais simples e ordinárias que sejam. Diferente do ódio, um afeto que conduz à aniquilação dos valores que podem possuir as coisas, já que “quando odiamos algo, colocamos entre isso e nossa intimidade uma forte barreira de aço que impede a fusão, mesmo que temporária, da coisa com nosso

espírito" (ORTEGA Y GASSET, 1966, p. 312), o amor permite que nos liguemos às coisas, que as estimemos, mesmo que sejam passageiras, fugidias, fortuitas. O amor nos permite que certa qualidade seja impressa naquilo que é amado: seu caráter imprescindível. Ele confere ao amado a condição de impossibilidade de uma vida que, sem ele – parte de nós, portanto – não pode ser estimada. “Há, por conseguinte, no amor uma ampliação da individualidade que absorve outras coisas dentro dela, que as funde com nós mesmos” (ORTEGA Y GASSET, 1966, p. 313).

Não seria a motivação dos *Ensaio*s de Montaigne, exatamente, um ato de amor? Amor ao amigo perdido, amor a si mesmo e ao mundo que nos circunda e que não cessa de nos atravessar? Não seria o ato inaugural de amor dos *Ensaio*s o que faz com que Montaigne busque reabilitar a imagem perdida de si próprio contra o aniquilamento, mesmo que fragmentada e imperfeita, imagem essa que se torna imprescindível, assim como a relação que trava com os outros e com o mundo? Foi por amor que Montaigne salvou seu próprio “eu”, lhe conferiu contornos e dotou-lhe de um relevo que, antes, não possuía.

Ortega y Gasset compreende que o ser humano só consegue compreender o que ele é se tiver consciência de suas circunstâncias, estas coisas mudas que estão próximas de nós, ao nosso redor. “Não existem mais que partes na realidade; o todo é a abstração das partes e necessita delas” (ORTEGA Y GASSET, 1966, p. 321). O ser definitivo do mundo, para ele, não passa de uma perspectiva, ou seja, uma circunstância. Daí sua famosa frase “Eu sou eu e minha circunstância, e se não salvo a ela, não salvo a mim” (ORTEGA Y GASSET, 1966, p. 322). Para Ortega y Gasset, pois, o “eu” é algo que está aberto para aquilo que o circunda, realidade distinta dele, mas constitutiva dele, inseparável. Não há “eu” sem as circunstâncias que o rodeia.

Uso Ortega y Gasset, deliberadamente, para ilustrar um aspecto fundamental que já está presente na investigação que Montaigne faz de si mesmo e cujos *Ensaio*s são seu testemunho: não há Montaigne, nem a imagem que produz de seu “eu”, sem as circunstâncias na qual está inserido. Aquilo que liga Montaigne a seu mundo, sua metafísica *sui generis* que o permite “salvar os fenômenos”, reside em suas circunstâncias, em suas perspectivas, dramaticamente suas. Seu juízo organizador dos fenômenos faz com que, a partir de suas circunstâncias, seu próprio “eu” seja compreendido como um fenômeno que se apresenta a ele; o possibilita de ser salvo.

Montaigne fala de si e sobre o mundo que o circunda a partir da primeira pessoa, como já observei. É a partir de si que ele significa aquilo que lhe acontece. Contudo, esse “eu” em primeira pessoa não é uma forma pura, uma condição a priori formal da experiência de qualquer um. Esse “eu” do qual fala, a consciência dessa subjetividade que emana de sua própria investigação, não é transcendental nem se deixa reduzir a ele.

A primeira pessoa aqui não é um lugar vazio que pode ser ocupado por qualquer um, como o eu das *Meditações* [de Descartes]. É um lugar preenchido e um ponto de vista situado; identificar este lugar e explicitar seu ponto de vista é o objetivo confesso da pintura de si (BIRCHAL, 2007, p. 27).

Ao longo de todos os *Ensaaios* Montaigne faz questão de nos lembrar que essa subjetividade que busca narrar e fazer aparecer é situada, para que seu “eu” seja compreensível, seja em sua própria constituição, seja em relação àquilo que ele julga sobre as coisas. “[B] É preciso ajustar minha história ao momento (MONTAIGNE, III, 2, 2001, p. 27)”, escreve o filósofo, quando reflete sobre a inconstância de seu ser, da diversidade encontrada ao ensaiar sua própria vida e sobre o perene movimento do mundo. O objeto de reflexão de Montaigne, como escreve, é ele mesmo, e esse “eu” que ele investiga se situa no movimento do próprio mundo, nunca universalmente, nunca plenamente: “[B] Daqui a pouco poderei mudar, não apenas de fortuna mas também de intenção” (MONTAIGNE, III, 2, 2001, p. 27). Para Montaigne não é possível conhecer seu próprio “eu” sem que ele esteja consciente das circunstâncias em que está inserido, o que faz com que ele se reconheça, universalmente, singular. “[B] Os autores comunicam-se ao povo por alguma marca particular e externa; eu, o primeiro, por meu ser universal, como Michel de Montaigne, não como gramático ou poeta ou jurisconsulto” (III, 2, p. 28). Para que Montaigne seja conhecido, conhecidas também deverão ser suas circunstâncias. É por isso que ele sempre se insere de maneira fortuita, sempre se apresentando a partir das circunstâncias que o envolvem: a educação que recebeu, o pai e a mãe que teve, suas idiossincrasias, seu problema renal, seus casos amorosos, suas amizades, as guerras que presenciou, os cargos públicos que ocupou, as viagens que fez, os acidentes que sofreu, a fé que professava, os autores que frequentou, as leituras que fez, as reflexões e os juízos que produziu a partir de todas essas circunstâncias. Circunstâncias particulares, claro, que

não podem servir como base para todo e qualquer sujeito, afinal “[A] estar em toda parte é não estar em lugar nenhum” (MONTAIGNE, I, 8, 2002, p. 45).

Montaigne não está pintando a figura de um sujeito exemplar, mas ordinário, que não visa ser paradigma para ninguém, a não ser, talvez, pelo método de se ensaiar. Ele precisa buscar em sua própria vizinhança existencial a matéria para se compor. Ele sabe que o que fala sobre si não constitui a forma pura e universal da subjetividade em geral, mas a forma pela qual o seu “eu” se constituiu.

[A] o enredo seria bem mais fácil de expor, como se vê sobre o jovem Catão: quem lhe tocou uma tecla, tocou tudo; é uma harmonia de sons muito concordantes, que não se podem contradizer. Para nós, ao contrário, são precisos tantos julgamentos específicos quantas ações. O mais seguro, em minha opinião, seria relacioná-las com as circunstâncias vizinhas, sem iniciar uma busca mais longa e sem concluir delas outra consequência (MONTAIGNE, II, 1, 2000, p. 7).

Sabemos que, quando Montaigne decide se “aposentar”, ele estava determinado a dedicar seu tempo de vida restante na frequência de si mesmo, de maneira privada, deixando sua mente correr livre e, calmamente, pensar sobre si mesmo. Mas, no ensaio 8 do livro I, intitulado *Da ociosidade*, como já vimos, Montaigne descreve que suas intenções foram traídas: da vontade de frequentar a si mesmo observa não a calma e o conhecimento que buscava obter de seu “eu”, mas o nascimento da atribulação e inquietude de sua mente, que como um cavalo desgovernado produzia “quimeras e monstros fantásticos”. Seus *Ensaio*s começam a ser escritos como tentativas de compreender essa “estranheza” que, ao ser registrada, pode ser organizada para se fazer compreender. Montaigne vê, fortuitamente, sua própria mente ser engendrada pelo processo ocioso no qual se imiscuiu. Quando Montaigne narra o início factual de seu processo de escrita, percebemos que há um certo descompasso entre suas intenções iniciais e suas consequências. As intenções humanas não conduzem seu destino e, para Montaigne, nossos desejos ou vontades não são suficientes para determinar o curso dos eventos que transcorrerão, mesmo que estes sejam os mais próximos possíveis de nós, a saber, nossos pensamentos e nossa imaginação. O que vemos emergir dos *Ensaio*s é a “poderosa e dominante maneira com que esse senso de contingência da agência humana emerge e permeia toda a experiência que tem de si mesmo e do mundo, e o grau em que ele se torna a base de toda a sua visão da natureza e da existência humana” (REGOSIN, 2016, p. 125).

Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, já no livro I (1095a) nos diz que, quanto aos assuntos humanos, não podemos buscar uma verdade definitiva e absoluta, dado o fato da contingência da vida humana e da variedade de ações que podemos empreender com vistas aos mais diversos fins. Montaigne vai com frequência chamar a distância entre as intenções humanas e seus resultados de *fortune*. Essa ideia é muito frequente ao longo dos *Ensaaios*, inclusive alguns títulos de seus capítulos nos remetem diretamente a essa ideia, como o capítulo 1 do livro I, intitulado *Por meios diversos chega-se ao mesmo fim*, ou o capítulo 7 do livro I, intitulado *Que a intenção julga nossas ações*, ou mesmo o capítulo 24 do livro I (que explora a ideia oposta do primeiro capítulo), intitulado *Diversas decorrências da mesma atitude*, e muitos outros. Como já explorei mais acima, Montaigne retira os seres humanos da antiga hierarquia dos seres que, em última instância, dependia de uma consideração transcendente que Montaigne não propõe em seus *Ensaaios*. O mundo do qual fala é o mundo humano, portanto, não há espaço para considerações sobre seres transcendentais a ele, já que ele se “encontra em um mundo onde a experiência humana permanece desconhecida e inacessível à razão humana, um efeito da força cega que ele chama de fortuna” (REGOSIN, 2016, p. 126). Ele não falará de graça, de revelação nem de nenhuma força em que ele possa reconhecer alguma pessoalidade na condução de nossos destinos, mesmo sendo um homem fiel a Deus e reconhecendo que Ele é o Outro absoluto de nossa contingente condição.

Mesmo sendo advertido por um examinador da igreja, por usar 349 vezes a palavra “fortuna” e apenas 81 vezes a palavra “providência”, ou seja, o recurso a uma palavra secular ao invés de uma palavra religiosa, Montaigne justifica a sua postura no ensaio 56 do livro I, intitulado *Das orações*, em que escreve que os discursos teológicos e os seculares devem ser mantidos separadamente, por isso, faz a opção pela palavra “fortuna”. Ele não está escrevendo sobre nada que é divino, mas sobre aquilo que é informe e irresoluto.

[B] Vi também, em minha época, reclamarem de alguns escritos, porque são puramente humanos e filosóficos, sem mistura de teologia. No entanto, se dissessem o contrário, não seria sem alguma razão: ou seja, que a doutrina divina assume melhor sua importância isoladamente, como rainha e dominadora; que ela deve ser principal em tudo, e não subordinada e subsidiária; [...] que mais amiúde se vê o erro de os teólogos escreverem humanamente demais do que o

outro erro, de os humanistas escreverem pouco teologicamente demais [...]. De minha parte, deixo-o dizer, [C] “*verbis indisciplinatis*<sup>131</sup>”, [B] fortuna, destino, acaso, ventura e desventura, e os deuses e outras frases, de acordo com sua maneira (MONTAIGNE, I, 56, 2002, pp. 481-482).

Montaigne está falando sobre aquilo que é dramaticamente humano, sem nenhuma divinização de nossa condição, de nosso mundo, sem nenhuma pretensão de se achar apto a interpretar qualquer mensagem divina. O que se apresenta para ele é um encontro fortuito de circunstâncias que nos conduzem, muitas vezes contra nossa vontade, a uma situação que nos compõe como aquilo que somos. A fortuna nos situa, cada um à sua maneira, segundo sua própria dança. O que fazemos com aquilo que a fortuna faz de nós é que está em nossa posse e disposição.

[B] Não me sinto seguro em minha posse e disposição. Nisso o acaso tem mais direito que eu. A ocasião, a companhia, o próprio ritmo de minha voz extraem mais de meu espírito do que nele encontro quando o sondo e o requisito a sós. Assim, as falas dele valem mais do que os escritos, se é que pode haver escolha onde não há mérito (MONTAIGNE, I, 10, 2002, p. 57).

Em um dos ensaios mais experimentais de Montaigne, intitulado *Do exercício* (II, 6), como em nenhum outro ensaio ele se engaja no relato circunstancial de um único evento de sua vida – inclusive ele evita falar de seus atos passados com tamanha ênfase. Contudo, nesse ensaio Montaigne nos conta sobre como algumas de suas considerações sobre a morte se desenvolveram a partir de um acidente a cavalo que sofreu e que quase o matou. Ele é extremamente detalhado em seu relato e deixa claro como aquela experiência o marcou profundamente e como aquilo que ele é é, em grande medida, devedor das experiências que teve. A sua preocupação com a morte, fato incontornável de seus *Ensaaios*, surge a partir da circunstância singular de sua experiência com ela.

O pensamento de Montaigne sobre qualquer tópico importante é complexo, contendo uma diversidade de perspectivas que representam mais do que simples ecletismo ou incapacidade de organizar seus pensamentos em um sistema. Inerente à sua visão mais profunda da natureza do universo está a crença de que

---

<sup>131</sup> Em termos não aprovados.

todo ser, todo evento, todo assunto é variado e pode ser legitimamente visto por uma multidão de ângulos, cada um dos quais apresenta de alguma forma uma imagem válida, ainda que parcial, de seu objeto (BRUSH, 1980, pp. 27-28).

Montaigne nos diz, no início de seu ensaio, que a experiência deve acompanhar nosso raciocínio e nossa instrução para exercitarmos e formarmos nossa alma. Uma alma que não experiencia aquilo que pretende compreender é inapta para realizar tal tarefa. Contudo, uma coisa é impossível de experienciar: nossa própria morte. “[A] Podemos, por uso e por experiência, fortalecer-nos contra as dores, a vergonha, a indignação e outros infortúnios semelhantes; mas, quanto à morte, só podemos experimentar uma vez; somos todos aprendizes quando a ela chegamos” (MONTAIGNE, II, 6, 2000, p. 59). Não podemos experimentá-la, segundo Montaigne, mas podemos nos aproximar dela, de maneira parcial e imperfeita, mas de tal forma que podemos nos acostumar com ela.

Montaigne lembra de um episódio de quase-morte que narra de maneira instigante e interessante: “Fale-me sobre sua perna quebrada recentemente ou sobre alguma queda acidental e eu fico entediado; fale-me sobre o ato de morrer e eu sou todo ouvidos” (BRUSH, 1980, p. 23). Em sua narração, Montaigne nos diz que em um determinado dia foi passear perto de sua casa a cavalo, tendo escolhido um cavalo dócil, mas pouco firme. No retorno, um de seus funcionários, como ele bem lembra, grande e forte, havia montado um cavalo de carga robusto e bem arreado. Em um arroubo violento, o robusto cavalo atropela e cai sobre

[A] o homenzinho e o cavalinho, arremessando-nos ambos de pernas para cima; de tal forma que eis o cavalo derrubado e jazendo totalmente atordoado; eu dez ou doze passos além, morto, estendido de costas, o rosto todo pisado e esfolado, a espada que trazia na mão a mais de dez passos além, o cinto em pedaços, sem movimento nem percepção, não mais que um cepo (MONTAIGNE, II, 6, 2000, p. 63).

Montaigne faz questão de enfatizar que ele e seu cavalo eram “homenzinho e cavalinho”, e como um espectador vendo toda a cena de fora, explicitando o caráter fraco e indefeso de ambos. Seu próprio corpo e sua fisionomia são observados, também, como outros. Seus funcionários, ao se depararem com a cena do Montaigne desfalecido, julgaram que ele estava morto e levaram-no até seu castelo, onde tinham certeza de que ele já estava morto.

Após duas horas ele começa a se mover e respirar. “[A] Puseram-me de pé, quando então vomitei um balde cheio de golfadas de sangue vivo” (MONTAIGNE, II, 6, 2000, p. 63). O relato de Montaigne é assustador e cheio de ação, mas o que mais impressiona é a forma como ele analisa seu estado psíquico durante sua experiência de quase morte. Gustave Lanson (1930, p. 107), inclusive, chama a atenção para uma grande originalidade que aparece neste ensaio, segundo ele, a primeira aparição do subconsciente na literatura francesa. Não é sem motivo, pois, que Freud se interessou vividamente pelos *Ensaio*s de Montaigne<sup>132</sup>. “[A] Essa recordação que trago fortemente impressa na alma, representando-me sua fisionomia e sua imagem tão semelhante à verdadeira, de certa forma concilia-me com ela” (MONTAIGNE, II, 6, 2000, pp. 63-64). Como a morte não pode ser experimentada e comunicada, Montaigne encontra em sua experiência de quase morte uma semelhança, uma possibilidade de se aproximar do que ela pode ser realmente. Encontra em seu estado corporal e anímico uma relação necessária, e narra que quando sua consciência retorna, retornam também as funções do corpo. “[A] Quanto às funções da alma, elas nasciam na mesma progressão que as do corpo” (MONTAIGNE, II, 6, 2000, p. 64). Seus pensamentos, assim como sua visão e audição começavam a aparecer simultaneamente, assim que se recuperava dos ferimentos. Curiosamente, Montaigne afirma que fechava os olhos para ajudar a expulsar a vida de seu corpo, que pensava estar sustentada apenas por um sopro, sentindo prazer e alívio ao se entregar para a morte. “[A] Era uma fantasia que se limitava a flutuar superficialmente em minha alma, tão frágil e tão fraca quanto todo o restante, mas em verdade não apenas isenta de desprazer como mesclada a essa doçura que sentem os que se deixam deslizar para o sono” (MONTAIGNE, II, 6, 2000, p. 64).

Há, nessa experiência íntima de Montaigne com a (quase) morte<sup>133</sup>, o reconhecimento de que há algo em nós que não está em nosso controle. “Esta é uma descoberta que ele gosta de comunicar: até mesmo os antigos, exceto talvez dois ou três, dos quais só conhecemos os nomes, não sabiam disso e mal praticavam a análise

---

<sup>132</sup> Para uma consideração mais robusta sobre a relação da psicanálise com Montaigne, cf. FRECCERO, C. *Early modern psychoanalytics: Montaigne and the melancholic humanism*. *Qui Parle*, Vol. 11, N° 2, 1999, pp. 89-114.

<sup>133</sup> Curioso notar como a fortuna conduz nosso destino no mundo. Montaigne, em seu acidente violentíssimo, tinha tudo para morrer, mas sobreviveu e se recuperou totalmente. Sorte oposta teve seu irmão mais novo, Arnaud, morto por causa da pancada de uma bola de tênis na cabeça.

psicológica. Montaigne sente a grandeza de seu propósito e não nos deixa ignorá-la” (LANSON, 1930, p. 107). Montaigne escreve que “[A] há em nós vários movimentos que não partem de nosso comando [...]” (MONTAIGNE, II, 6, 2000, p. 67) e que a alma, mesmo não estando consciente, ainda funciona de alguma forma em conjunto com o corpo. “Ele descobre que suas capacidades mentais foram amortecidas junto com as físicas, de modo que ele não estava consciente de nenhuma dor” (BRUSH, 1980, p. 25).

A “análise” psicológica que Montaigne faz de suas funções corporais e anímicas, a partir da circunstância singular de seu grave acidente o faz não apenas refletir sobre a familiarização com a morte, mas principalmente sobre o estudo que faz de si próprio enquanto sujeito.

[A] Essa história de um acontecimento tão frívolo é bastante vã, a não ser pelo ensinamento que dele tirei para mim; pois, na verdade, para familiarizar-se com a morte, acho que basta avizinhar-se dela. Ora, como diz Plínio, cada qual é uma excelente disciplina para si mesmo, contanto que tenha a capacidade de se observar de perto. Não está aqui a minha doutrina, e sim o estudo de mim mesmo; e não é a lição de outrem e sim a minha própria (MONTAIGNE, II, 6, 2000, p. 69).

A fortuna que o conduziu até o acidente o permitiu identificar que há, em nós, certas disposições físicas e anímicas que, dependendo de suas circunstâncias, operam inconscientemente de maneira independente em relação à nossa vontade. A narração desse “acontecimento frívolo e vão” serve para identificarmos em Montaigne o poder fulminante das circunstâncias, instituídas pela fortuna e que são, cada uma a seu modo, recepcionadas por nós de acordo com nossas possibilidades.

[B] Quem se lembrar dos males em que incorreu, dos que o ameaçaram, das frávolas circunstâncias que o moveram de um estado para outro, prepara-se com isso para as mutações futuras e para o reconhecimento de sua condição. A vida de César não contém mais exemplos do que a nossa para nós; e, tanto imperadora como popular, é sempre uma vida a quem todas as circunstâncias humanas concernem (MONTAIGNE, III, 13, 2001, p. 436).

Há ao longo dos *Ensaio*s inúmeras referências que Montaigne faz à nossa condição situada enquanto sujeitos. Nossos “eus” são configurados de acordo com as relações que

travam em um conjunto de circunstâncias que nos moldam. A própria religião é aceita pelos sujeitos, em grande parte, por uma contingência que conjuga a época, o lugar, a cultura: “[B] Somos cristãos a mesmo título que somos perigordinos ou alemães” (MONTAIGNE, II, 12, 2000, p. 170). Montaigne é muito consciente do caráter situado de sua própria condição ordinária e nada exemplar. Assim como ele acredita que se tivesse nascido na Índia, muito provavelmente professaria a fé dos vedas, também acredita que só é cristão e católico por uma série de circunstâncias que confluíram para a constituição de sua existência tal como ela é. Montaigne sabe que ele não é Catão (um dos homens que Montaigne mais admira e que considera exemplar<sup>134</sup>); falar sobre si é falar sobre alguém que se constitui de forma dissonante e fragmentada.

[A] o enredo seria bem mais fácil de expor, como se vê sobre o jovem Catão: quem lhe tocou uma tecla, tocou tudo; é uma harmonia de sons muito concordantes, que não se podem contradizer. Para nós, ao contrário, são precisos tantos julgamentos específicos quantas ações. O mais seguro, em minha opinião, seria relacioná-las com as circunstâncias vizinhas, sem iniciar uma busca mais longa e sem concluir delas outra consequência (MONTAIGNE, II, 1, 2000, p. 7).

Para que Montaigne possa fazer um julgamento sobre si, é preciso, pois, que ele se relacione às “circunstâncias vizinhas” e não se distancie delas. São elas que darão o quadro para que ele possa se pintar e seu retrato só pode fazer sentido se estiver situado dentro das condições nas quais foi possível se pintar. Montaigne se “contrapõe às noções abstratas e genéricas, e aponta a experiência de si como o único saber capaz de orientar, de alguma maneira, nossas ações, sempre singulares, circunstanciadas, e referidas a situações particulares” (CONCEIÇÃO, 2014, p. 18).

A fortuna é grande responsável pela instituição de certas circunstâncias que nos fornecem matéria para nossas próprias experiências e para a constituição daquilo que podemos chamar de um “eu”. A influência estoica, nesse sentido, é patente em Montaigne, pois ele está convencido de que não é possível fazer nada em relação à fortuna e não temos nenhuma voz em relação àquilo que nos acontece. Contudo, somos livres para receber

---

<sup>134</sup> Há, aparentemente, uma contradição nesse trecho. Eu escrevi que em Montaigne não há mais a ideia de exemplaridade, contudo, alguns nomes que aparecem nos *Ensaio*s, como os de Catão ou Sócrates, ainda parecem servir de imagem, de exemplo, como grandes figuras que são, extraordinárias, de cujos exemplos podem nos inspirar, mas que nunca poderemos imitar.

internamente aquilo que nos acontece, já que nossa vontade é livre e, por intermédio dela, podemos nos adaptar às contingências de nossa vida. “[B] Não podendo comandar os acontecimentos, comando a mim mesmo, e adapto-me a eles se eles não se adaptam a mim (MONTAIGNE, II, 17, 2000, p. 468). Adaptar-se aos acontecimentos é fazê-los parte constitutiva de nós mesmos, assim, a experiência que temos deles nos apresenta formas de nos construirmos enquanto sujeitos.

Montaigne sabe que não há uma única figura de si mesmo, universal, pura, que seja a mesma em todas as circunstâncias. As experiências que temos no mundo muda a própria fisionomia de nosso próprio “eu”, multifacetado e cambiante.

[A] Aquele que ontem vistes tão aventureiro, não estranheis vê-lo igualmente poltrão no dia seguinte: ou a cólera, ou a necessidade, ou a companhia, ou o vinho, ou o som de uma trombeta lhe havia posto ânimo no ventre; esse não é um ânimo formado pela razão; aquelas circunstâncias fortaleceram-no; não é de espantar se o vedes transformado em outro por outras circunstâncias opostas (MONTAIGNE, II, 1, 2000, p. 9).

Esse “eu” que Montaigne está pintando, diferente de uma tradição que se configurou na filosofia posterior, nunca deixou de ser uma pessoa, um ser humano. Não apenas ele pode ser reconhecido pela alteridade, seja pela relação com seu próprio corpo – já que, como vimos, ele também experimenta seu corpo como um outro – seja pela relação com as pessoas, com o mundo, com a verdade..., mas também pelas experiências situadas em um mundo contingente movido pela fortuna. Os encontros com a sorte mudam nossa própria fisionomia, nossa própria personalidade.

“[B] Enfim, este cosido que eu afervento aqui não é mais que um registro dos ensaios de minha vida, que, para a saúde interior, é bastante exemplar desde que se tome a contrapelo a instrução” [...]. Se se deve reconhecer o que ela carrega de ironia, esta observação não deixa de registrar a profunda consciência que Montaigne tem do caráter, não apenas situado e pessoal, mas também valorativo, de suas observações (BIRCHAL, 2007, p. 191).

A consciência que Montaigne tem da situação circunstanciada de seu próprio “eu” o permite exercitar seus juízos a partir de perspectivas distintas. Ele se observa e retira da experiência de si material para valorar suas ações, o conhecimento humano, o mundo ou qualquer outra matéria que se apresente à sua consciência. O “eu” que se reconhece só pode fazê-lo de acordo com as disposições que o situam, singularmente, em um “estado de coisas” que permite a ligação de tudo o que acontece com ele mesmo.

[B] Não somente o vento das ocorrências move-me segundo sua inclinação, mas além disso eu próprio movo-me e abalo-me pela instabilidade de minha postura; e quem se observa com prioridade dificilmente se vê duas vezes no mesmo estado. Dou à minha alma ora um semblante ora outro, dependendo do lado em que a coloco. Se falo diversamente de mim é porque me olho diversamente. Em mim se encontram todas as contradições, sob algum aspecto e de alguma maneira. Tímido, insolente; [C] casto, luxurioso; [B] tagarela, taciturno; robusto, delicado; engenhoso, estúpido; triste, bem-humorado; mentiroso, sincero; [C] sábio, ignorante, e liberal, e avaro, e pródigo, [B] tudo isso vejo em mim de alguma forma, conforme me perscruto; e qualquer um que se estude bem atentamente encontra em si, e até mesmo em seu discernimento, essa volubilidade e discordância. Nada tenho a dizer sobre mim de forma integral, simples e sólida, sem confusão e mescla, nem em uma só palavra. DISTINGO é o artigo mais geral de minha LÓGICA (MONTAIGNE, II, 1, 2000, pp. 9-10).

Já sabemos que os *Ensaio*s se configuram como a física e a metafísica de Montaigne, mas no trecho citado acima, também vemos o filósofo de nova figura se referindo ao seu texto como a sua lógica. Isso porque Montaigne, já no século XVI, está fazendo um movimento que reverberará em toda a filosofia posterior, inclusive a de nossa época, a saber, estabelecer a sua filosofia como uma atividade capaz de operar distinções. O que é a nossa capacidade de julgar senão a de operar distinções? A ação do juízo de Montaigne o permite operar um pensamento reflexivo que visa, antes de mais nada, identificar distinções sobre si mesmo e, a partir daí, identificar distinções sobre aquilo que acontece no mundo.

[C] Aos exemplos poder-se-ão com propriedade acrescentar todos os mais proveitosos argumentos da filosofia, pela qual se devem tocar as ações humanas como regra para elas. Dir-lhe-ão [...] [A] o que é saber e ignorar, qual deve ser o objetivo do estudo; o que é coragem, temperança e justiça; qual a diferença entre a ambição e a avareza, a servidão e a submissão, a licenciosidade e a liberdade; por quais marcas se conhece o verdadeiro e o sólido contentamento; até onde é preciso temer a morte, a dor e a desonra, [...] quais impulsos nos movem, e a causa de tantas agitações em nós” (MONTAIGNE, I, 26, 2002, p. 237).

Montaigne, como já vimos, não constrói uma doutrina e, segundo ele próprio, não tem nada para ensinar a ninguém. O seu pensamento e o exercício de seu juízo não produzem nenhuma ciência, mas distinções, a saber, aquelas entre o bem e o mal, o justo e o injusto, a felicidade e o sofrimento, a vida boa e a vida má. A sua lógica o permite fazer uma análise que distingue os diversos elementos e as diversas condições que tornam ele o “eu” que aparece no exercício de seus *Ensaio*s. O que Montaigne faz é tentar compreender aquilo que ele é, enquanto é, em um mundo contingente guiado pela fortuna.

[B] de maneira que, assim como os frutos nascem diferentes, e os animais, também os homens nascem menos e mais belicosos, justos, moderados e dóceis: aqui sujeitos ao vinho, acolá ao furto ou ao deboche; aqui inclinados à superstição, acolá à descrença; [C] aqui à liberdade, ali à servidão; [B] capazes de uma ciência ou de uma arte, grosseiros ou engenhosos, obedientes ou rebeldes, bons ou maus, conforme favorecer a tendência do lugar onde estão instalados, e adquirem uma nova compleição se forem mudados de lugar, como as árvores (MONTAIGNE, II, 12, 2000, p. 364).

Ao se compreender como um sujeito radicalmente situado, Montaigne nos indica que não é possível tentar compreender e conhecer a si mesmo sem que saibamos de onde é que falamos e a partir de quais circunstâncias nos construímos. Esse modo de pensar é menos um exercício de submissão a um determinismo absoluto e mais um exercício de liberdade que nos oferece condições para que nos integremos e signifiquemos aquilo que acontece conosco. Saber operar distinções entre nossos próprios “eus” e também entre os fatos que ocorrem no mundo nos permite movimentarmos por eles, aprender com eles a nos conduzirmos com mais contundência em um mundo que facilmente nos mergulha na indistinção e no completo desconhecimento de nós mesmos e do próprio mundo. Isabel Limongi escreve algo sobre Hume (um grande receptor da filosofia de Montaigne) que, acredito, serve como uma luva à filosofia montaigniana:

O seu legado mais importante talvez esteja no modo como antecipou e ofereceu uma alternativa à noção de sujeito, tal como será pensada por Kant, isto é, de um sujeito constituinte da própria experiência, que para Hume não é transcendental, mas empírico, como mostrou Deleuze (LIMONGI, 2011, s/p).

Se o que escrevi até aqui fez algum sentido, então é possível observar que para Montaigne, seu “eu” é constituído a partir das experiências que trava com o mundo, ao mesmo tempo em que constitui suas próprias experiências ao significá-las a partir de uma relação situada e singular. Ao falar do seu próprio “eu”, Montaigne está falando, também, dos humanos em geral. O “eu” é o humano. Ele se configura como um exemplo ordinário da humana condição que é dada a partir destas coordenadas que, se observadas de perto, cada uma a seu modo, se revelam como a experiência da própria humanidade que, diferente de como pensa Heidegger, não está lançada no mundo, mas nasce no mundo e, a partir dele, pode se movimentar nele buscando uma vida que valha a pena ser vivida.

### ***Conclusão – As origens da filosofia moderna***

A filosofia é um empreendimento cooperativo e, durante milênios, só foi possível de ser feita entre os seres humanos, comunicando entre si reflexões sobre problemas fundamentais da existência humana e do mundo no qual estão inseridos. Ninguém filosofa sozinho nem descobre verdades sobre o mundo ou sobre si mesmo, isolado e alheio ao mundo e aos outros seres humanos. Montaigne constrói sua filosofia de maneira mundana e entre outras pessoas, a partir de um mundo compartilhado e comum. A imagem que produz de si precisa dos outros para existir. O seu “eu” encontrado, nunca substancializado e sempre em movimento, precisa dos outros para se construir, se mostrar, para aparecer enquanto alteridade, nunca identidade. Montaigne marca a modernidade tornando a filosofia sociável, comum e alegre a partir do âmbito da subjetividade que ele está descobrindo pela primeira vez.

Ao longo de todo o percurso que construí ao longo deste texto, foi possível observar como a filosofia de Montaigne marca de maneira indelével a filosofia ocidental como um todo. Primeiro, Montaigne propõe uma nova forma de fazer filosofia a partir da invenção de um gênero e um método novo, a saber, a filosofia do ensaio. Montaigne, diferentemente dos filósofos clássicos, não parte do *thaumázein*, do espanto, para atingir a contemplação da verdade, mas parte do desejo de revelar a si mesmo – a partir do ócio e não da contemplação – e se espanta com aquilo que sua investigação revela sobre seu “eu”. Os *Ensaio*s trazem para a história do pensamento filosófico uma filosofia de nova figura

pois o objeto investigado é a própria subjetividade de Montaigne, seu “eu”, pela primeira vez transformado em *subject*, e isso ele faz de maneira fortuita e acidental, não deliberadamente como os filósofos clássicos.

O elemento fundador da modernidade filosófica da qual estamos discutindo aqui é, inegavelmente, a subjetividade, a saber, a consciência da relação que um “eu” (um *self*) mantém consigo mesmo, nas palavras de Charles Taylor (2013, p. 9) “o conjunto de compreensões (sobremodo desarticuladas) do que é ser um agente humano: os sentidos de interioridade, liberdade, individualidade e de estar mergulhado na natureza, tão familiares ao Ocidente moderno”. Montaigne, ao descortinar esse novo mundo que passaremos a chamar posteriormente de subjetividade, abre um caminho de investigação incontornável do qual a filosofia posterior (inclusive em nossa própria época) nunca irá se distanciar totalmente. Nesse sentido, é possível dizer que Montaigne está nas origens do que compreenderemos comumente como subjetividade moderna.

Mas o que compreendemos comumente por subjetividade moderna? Qual é a imagem do sujeito que ficou plasmada nas histórias da filosofia e no cânone Ocidental? É com Descartes que ficou consagrada a figura do sujeito moderno a partir de seu famoso *cogito, ergo sum* – penso, logo sou – que institui o “eu” como *res cogitans* – coisa pensante – e estabelece o ponto arquimediano de uma subjetividade epistemológica que serve de fundamento evidente para o estabelecimento de uma certeza indubitável na qual se funda a moderna ciência ocidental. Não é pouca coisa o que Descartes está fazendo, já que a partir do *cogito* ele funda a figura do sujeito como uma substância (coisa) pensante e, por conseguinte, a fundação do conhecimento científico a partir de um marco zero – como ele mesmo diz – ao instaurar uma nova forma de conhecimento (substituindo o velho modelo aristotélico) aplicando a geometria à álgebra e matematizando a física. A partir da aplicação do método matemático, Descartes, com a sua noção de subjetividade, inaugura um novo mundo a partir das crises e incertezas legadas pela ciência clássica.

O mundo herdado pelos filósofos dos séculos XVI e XVII estava em descrédito, abalado pelas novas descobertas científicas (sejam matemáticas ou antropológicas) e, o que chamamos de “Renascimento” europeu, estava em um limiar entre dois mundos: um que já dava sinais claros de esgotamento e outro que emergia a partir de novas reflexões sobre o universo e a humana condição.

Renascimento de um mundo esquecido e nascimento de um mundo novo. Mas também: crítica, abalo, e enfim dissolução e mesmo destruição e morte progressiva das antigas crenças, das antigas concepções, das antigas verdades tradicionais que davam ao homem a certeza do saber e a segurança da ação (KOYRÉ, 1981, p. 25).

A busca da certeza em um mundo em crise passou a ser buscada no âmbito ainda pouco explorado da subjetividade, marca fundamental de uma modernidade que se tornou a nossa. Contudo, podemos identificar como uma das origens dessa busca cartesiana por uma certeza indubitável o sujeito dos *Ensaio*s de Montaigne e sua própria busca pelo conhecimento de seu “eu”.

Vincent Descombes escreve que

a filosofia francesa nasceu quando Descartes se propôs a responder, em francês, aos Ensaio)s de Montaigne com seu Discurso do Método, seguido por três ensaios desse método. No entanto, foi mais do que apenas a filosofia francesa que surgiu com o desafio de Descartes a Montaigne. De acordo com as autoridades mais consideráveis – como Hegel e Heidegger, por exemplo, a busca por uma verdade que possui o caráter de certeza absoluta marca o início da filosofia moderna (DESCOMBES, 1986, p. 1).

Podemos ver que, segundo Descombes, a inspiração do *cogito* cartesiano já está nos *Ensaio*s de Montaigne e, como mostrei há algumas páginas, nele está pela primeira vez na filosofia a preocupação com a investigação do “eu”. Mas Descombes não é o único a ver a influência montaigniana no pensamento de Descartes. Alexandre Koyré também identifica a importância radical da filosofia de Montaigne na consolidação da filosofia moderna, principalmente na filosofia cartesiana. Escreve ele que

A obra destruidora e libertadora de Montaigne – a luta contra as ‘superstições’, os ‘preconceitos’, as ‘opiniões feitas’, a falsa racionalidade escolástica – Descartes prolonga-a e leva-a até o fim. [...] O *Discurso* responde aos *Ensaio*s. À história espiritual de Montaigne, Descartes opõe a sua própria. À história de uma derrota, o relato de uma vitória (KOYRÉ, 1981, p. 33).

Na interpretação de Koyré, o que motiva Montaigne a escrever os *Ensaaios* é a busca de uma certeza que não encontra no mundo externo. “Abandonando o mundo exterior (objeto incerto da opinião incerta), tenta dobrar-se sobre si próprio e encontrar em si o fundamento da certeza, os princípios firmes do juízo. Do juízo, ou seja, do discernimento do *verdadeiro* e do *falso*” (KOYRÉ, 1981, p. 27). Montaigne, então, a partir desta perspectiva, teria estudado a si mesmo e se descrito para buscar uma certeza que o fizesse sair do desassossego da pergunta: “*Que sais-je?*” – Que sei eu? Segundo Koyré o que ele encontra é apenas finitude e mortalidade, “nada senão incerteza e vazio” (1981, p. 27).

Max Horkheimer também parece seguir esse mesmo entendimento e enxerga em Montaigne a busca solitária de um “eu” que busca alguma certeza no mundo:

O eu solitário, ponto de força, é a única realidade compreensível; não há nenhuma conexão lógica com aquilo que possa existir à parte; o mundo se converte em um incompreensível 'fora', cuja existência nem sequer é segura, senão que há de ser provada mediante complicadas deduções. O eu está só em meio a um mundo inseguro, mutável e enganoso. Assim, pois, o modo de pensar de Montaigne subjaz o conceito de conhecimento da filosofia moderna (HORKHEIMER, 1982, p. 158).

A interpretação de que Montaigne busca a certeza de um “eu” solitário para escapar da incerteza do mundo externo deriva de uma visão focada em um Montaigne puramente cético, preocupado com a fundamentação do conhecimento humano e fracassando, tanto em relação à certeza do mundo externo quanto do interno. Fica claro ao longo de meu trabalho que essa visão da filosofia de Montaigne é bastante equivocada. Mas não é equivocada a relação travada entre Montaigne e Descartes. É inegável que os *Ensaaios* provocaram uma reviravolta no pensamento filosófico ocidental e que grande parte da filosofia posterior a ele foi influenciada, se não pelo conteúdo de suas reflexões, pela forma pela qual buscava responder às próprias questões. Os *Ensaaios* não ofereciam apenas ideias novas, mas uma forma nova de se fazer filosofia. O ensaio é o método filosófico que permite dizer o novo, aquilo que ainda não havia sido dito. Não é à toa que a filosofia moderna irá se servir majoritariamente de ensaios para comunicar suas novas reflexões e descobertas.

Etienne Gilson também identifica patentemente a influência de Montaigne sobre Descartes (e, por conseguinte, sobre a filosofia moderna como um todo):

A linha que vai de Nicolau de Cusa e Bruno até Leibniz não passa por Descartes; o cartesianismo, porém, foi uma resposta direta ao desafio do ceticismo de Montaigne. A longa lista de passagens do *Discurso do Método*, que são, mais um eco dos *Ensaio*s, mostra claramente quão familiarizado Descartes estava com a obra de Montaigne. O que pode ser mais moderno, por exemplo, do que a frase de abertura do *Discurso*? (GILSON, 1950, p. 126)

Quais são esses ecos dos *Ensaio*s que Gilson diz haver na filosofia de Descartes? Vamos lembrar, mais uma vez, que a frase de abertura do *Discurso do Método* de Descartes, além da qual Gilson afirma não existir nada de mais moderno, se inicia assim: “O bom senso é a coisa mais bem distribuída do mundo: pois cada um pensa estar tão bem provido dele, que mesmo aqueles mais difíceis de se satisfazerem com qualquer outra coisa não costumam desejar mais bom senso do que têm” (DESCARTES, 2011, p. 5). Praticamente a mesma frase de Montaigne, a saber: “[A] Costuma-se dizer que a partilha mais justa que a natureza nos fez de suas graças é a do senso; pois não há ninguém que não se contente com o que ela lhe atribuiu” (MONTAIGNE, II, 17, 2000, p. 487).

Retomo todas essas interpretações para mostrar como Montaigne, mesmo que talvez a contragosto, está na origem das reflexões de Descartes, amplamente considerado o “pai” da filosofia moderna. Montaigne de fato coloca a bola da subjetividade em campo, tendo Descartes a recebido e chutado para o outro lado. Descartes pensa a partir do “eu”, mas de um “eu” muito distante daquele refletido por Montaigne. Claro que não cometo aqui a impostura de afirmar que há apenas uma origem para a filosofia de Descartes, assim como não afirmo que há apenas uma origem para a filosofia moderna, a saber, Montaigne, nem duas modernidades, sendo uma “boazinha” e outra nefasta. Que fique claro que o mundo moderno é plural, fervente de ideias complexas e distintas e, por isso, riquíssimo. Contudo, claro está que a virada subjetiva que Montaigne opera na filosofia a partir do estabelecimento não apenas de um novo objeto de investigação – o “eu”, ou melhor, seu “eu” – mas também de um novo método de investigação – o ensaio – conjugados com as mudanças radicais ocorridas em sua época, tanto científicas quanto filosóficas e políticas, abriram o caminho para uma nova era na filosofia ocidental.

Essa virada, conhecida como a virada da filosofia moderna para o "Sujeito", é mais frequentemente descrita em termos do cogito de Descartes, o "Sujeito epistemológico", que é a condição para a ciência moderna, e como o príncipe de Maquiavel, o "Sujeito político", que é a base da filosofia política moderna. Vou

argumentar que a virada de Montaigne para si mesmo é o ato em que o filósofo se torna o "Sujeito social" que dá existência à sociedade (HARTLE, 2016, 720.7).

Essa subjetividade social de Montaigne não se deixa reduzir ao sujeito epistemológico cartesiano, já que vimos ser impossível o “eu” se constituir sem uma relação necessária com os outros. Também os problemas com os quais Montaigne lida não são os mesmos de Descartes, já que Montaigne está buscando uma sabedoria para uma vida alegre e feliz a partir da investigação que faz sobre seu próprio “eu”. Descartes está buscando uma ciência a partir da aplicação do método matemático para atingir a certeza e, só depois, uma sabedoria para a vida<sup>135</sup>. Assim, em Descartes, não há sabedoria possível sem uma ciência verdadeira fundamentada previamente. Montaigne não está buscando uma ciência e muito menos a fundação científica da sabedoria moral. A subjetividade social de Montaigne visa transformar a filosofia em propriedade comum, feita entre os seres humanos, ordinariamente a partir de nossas qualidades dramaticamente humanas.

A construção da noção de subjetividade em Descartes, a saber, o “eu” como uma substância pensante, apesar de não poder ser reduzida (como faz Husserl, por exemplo) à subjetividade transcendental, abre caminho para aquilo que Kant irá instituir na filosofia do sujeito. Para Kant é na forma pura do sujeito transcendental que está dada a condição de possibilidade para fundamentação do conhecimento científico e da ação moral, contudo, esse sujeito transcendental passa a ser considerado como uma forma impessoal, apenas um pressuposto lógico-transcendental que Kant precisa supor para dar conta da universalidade e necessidade dos juízos de conhecimento e dos imperativos morais. Apesar de Descartes não reduzir o “eu” a uma forma puramente transcendental, a instituição do sujeito como uma substância pensante abre um caminho para a sua impessoalidade<sup>136</sup>. O sujeito

---

<sup>135</sup> Não nos esqueçamos que nos *Princípios de filosofia*, Descartes oferece a imagem da árvore do conhecimento, cujas raízes são a metafísica, o tronco é a física e os ramos estão divididos entre a mecânica a medicina e a moral, esta última só podendo ser atingida quando as outras estiverem plenamente desenvolvidas.

<sup>136</sup> É muito comum interpretar o sujeito cartesiano como sinônimo de pensamento puro, desligado de seu corpo e das paixões inerentes a ele. Contudo, não podemos esquecer que nas três primeiras meditações de sua obra *Meditações de filosofia primeira*, Descartes não está falando do humano, mas da substância pensante em geral. É apenas na sexta meditação que ele falará sobre o humano e, apesar da distinção real entre corpo e alma, Descartes dirá que é evidente que o humano é a união de corpo e alma. O que não é evidente é a natureza dessa união. Para uma interpretação sobre o suposto dualismo cartesiano, cf. MARION, J.L. *On Descartes passive thought. The myth of cartesian dualism*. Translated by Christina M. Gschwandtner. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2018.

transcendental transforma a filosofia como sendo, primordialmente, epistemologia<sup>137</sup>. Como apresentei antes, o “eu” de Montaigne nunca deixou de ser uma pessoa, situada no mundo, que fala sobre si e está posta em relação aos outros, ou seja, um “eu” preocupado, primordialmente, com a vida moral. A filosofia de Montaigne é, antes de tudo, uma filosofia moral e é dela que partem suas mais radicais reflexões.

Se Montaigne pode ser considerado como uma das origens da subjetividade moderna nos termos colocados acima, a saber, da subjetividade transcendental, por conta da influência que sua virada subjetiva opera no pensamento moderno, ao mesmo tempo também pode ser considerado uma alternativa a um modelo bastante difundido que tomou de assalto a filosofia posterior a ele. Como bem escreveu Merleau-Ponty,

Descartes irá considerar rapidamente a união entre a alma e o corpo, e preferirá pensá-los separados porque então ficam claros para o entendimento. A ‘mistura’ da alma com o corpo é, ao contrário, o campo de Montaigne, ele só se interessa pela nossa condição de fato, e seu livro descreve sem cessar esse fato paradoxal que somos (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 224-225).

Se Alexandre Koyré considera que na reflexão filosófica de Montaigne o que há é apenas finitude e mortalidade – que ele diz ser apenas “incerteza e vazio” – e estas são fraquezas de sua filosofia derrotada por Descartes e seu *Discurso*, o próprio Montaigne encontrará em suas reflexões uma riqueza nunca explorada pela filosofia, que no reino da interioridade apenas refletia sobre conceitos genéricos como a “alma”. Montaigne encontra seu “eu”, aquilo que faz com que ele seja algo de singular, irrepetível, inscrito na paradoxal humana condição, aquilo que nos liga a todos enquanto seres humanos. Não esqueço aqui o curioso fato de que o *Discurso do Método* de Descartes, prefácio aos seus ensaios científicos sobre a *Dióptrica*, a *Meteorologia* e a *Geometria* seguem os passos

---

<sup>137</sup> O próprio Kant afirma que sua preocupação principal é moral, não epistemológica. Contudo, para que ele pudesse justificar o caminho que percorreu para responder ao problema de sua filosofia prática (“o que devo fazer?”), ele precisava ter muito clara a resolução do problema do conhecimento teórico (“o que posso conhecer?”). Para isso, ele precisa eleger a epistemologia como disciplina fundamental da filosofia e instituir os conceitos de fenômeno e coisa-em-si. O primeiro para dar conta do problema da necessidade e objetividade do conhecimento científico (fenomênico); o segundo para dar conta da liberdade da vontade (não submetida à necessidade fenomênica dos objetos científicos) que fundamentará a moral. Kant explicará sua posição no famoso prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura* (2008, B XXIX/B XXX, p. 27).

abertos por Montaigne e seus *Ensaaios*. Sabemos que Montaigne não escreve uma autobiografia, já que ele não está contando de maneira cronológica fatos de sua vida. Poderíamos dizer que, na melhor das hipóteses, se trata de uma biografia intelectual que expõe os passos pelos quais a consciência de Montaigne vai se construindo ao construir seu próprio texto. Descartes faz algo muito parecido em seu *Discurso do Método*, ao nos contar, antes de apresentar seu método científico, os percursos intelectuais que seu espírito percorreu para poder atingir o método que o conduziu à verdade nas ciências, tão cara à sua obra.

Claro fica que, lendo Montaigne, fazemos filosofia por proficiência, mas, principalmente, por deficiência. É por não sabermos nada, por ignorarmos tudo, que precisamos filosofar para tentar compreender quem somos e onde estamos inseridos. Antes de compreender isso, segundo ele, não faz sentido tentar compreender qualquer outra coisa já que “[B] Não há nada tão belo e legítimo quanto desempenhar bem e adequadamente o papel de homem, nem ciência tão árdua quanto a de saber viver bem [C] e naturalmente esta vida; e de nossas doenças a mais selvagem é menosprezar nosso ser” (MONTAIGNE, III, 13, 2001, p. 492). Por isso a ênfase em buscar compreender quem se é e o que faz dele um “eu”. Para ele “se trata de um *eu* ancorado no tempo, na cultura e na linguagem, de um sujeito encarnado, constituído por muitos outros e que não obstante não é destituído ou dissolvido por estas inúmeras relações” (BIRCHAL, 2007, p. 25). Ao buscar compreender quem se é, Montaigne visa proteger a si mesmo – o núcleo que faz dele um “eu” próprio – do mundo, para não se perder nele, para não confundir o próprio com o alheio. Seu “eu” está no mundo, se constitui no mundo, mas não é um espelho do mundo. O exercício ordenador de seu juízo o permite identificar aquilo que sua própria subjetividade lhe mostra.

A subjetividade que emerge dos *Ensaaios* antecipa em séculos as críticas feitas ao modelo transcendental do sujeito que emergirá, inclusive, nas filosofias do século XX. Foucault, um dos maiores críticos desse modelo de subjetividade, aquele que anunciou a morte do sujeito transcendental, mesmo sem explícita relação, está consonante ao que Montaigne colocou em seus *Ensaaios*.

Em que “tábua”, segundo qual espaço de identidades, de similitudes, de analogias, adquirimos o hábito de distribuir tantas coisas diferentes e parecidas? Que coerência é essa – que se vê logo não ser nem determinada por um

encadeamento a priori e necessário, nem imposta por conteúdos imediatamente sensíveis? (FOUCAULT, 2000, p. XV)

Pensar a nossa condição no mundo a partir da finitude é um legado que Montaigne transmite para a filosofia que é produzida depois dele. Por mais que os conteúdos, os problemas e o tom das filosofias posteriores se distanciem de suas próprias reflexões, é inegável que a marca da humana condição, finita e incompleta, permeia grande parte da filosofia produzida após a publicação dos *Ensaio*s. O que é a filosofia kantiana, senão, a tomada de posição da reflexão humana a partir do ponto de vista de sua própria finitude?<sup>138</sup> Não é em uma antropologia que o projeto kantiano desemboca, sendo as perguntas de suas três críticas – o que posso saber? (Crítica da Razão Pura), o que devo fazer? (Crítica da Razão Prática), o que me é permitido esperar? (Crítica da Faculdade do Juízo) – resumíveis à questão antropológica: o que é o ser humano? Não é a moral o último ramo da árvore do conhecimento para Descartes, aquele que permitirá ao ser humano alcançar a sabedoria buscada para viver melhor? Assim como a resposta de Édipo à esfinge, é o humano a resposta que aparece impressa dentro do mundo humano (não mais divino) das experiências comuns. Conhecer a humana condição permite a nós, seres humanos, tomarmos as rédeas de nossas vidas de maneira radical, realista e factível em um mundo em que a felicidade ainda é possível. Montaigne nos apresenta um humano que não é imediatamente tudo aquilo que ele é, mas aquilo que ele faz e o que ele faz de si mesmo ao fazer o que faz. Essa antropologia montaigniana, no sentido mais literal de discurso (*logos*) sobre o humano (*antropos*), culmina em uma moral. Ao se mostrar sendo construído como sujeito, Montaigne apresenta a humana condição como espaço em que os humanos se fazem e podem se mostrar enquanto ação e experiência, exercendo incessantemente seus juízos e, a partir deles, produzindo significados para essa vida ordinária que passa a ser extraordinariamente fruída. “[B] Essa longa atenção que emprego em examinar-me treina-me para também julgar razoavelmente sobre os outros, e há poucas coisas de que eu fale de modo mais aprofundado e aceitável” (MONTAIGNE, III, 13, 2001, p. 439).

Contudo, Montaigne não deixa de se distanciar daquilo que veio a ser feito com a subjetividade após seu pontapé inicial. “O mundo não é para ele um sistema de objetos cuja ideia possua em seu íntimo, o eu não é para ele a pureza de uma consciência

---

<sup>138</sup> Algo que acaba se perdendo nas especulações do chamado idealismo alemão – que se opõe ao idealismo transcendental – e que é retomado nas filosofias que se configuram como uma reação a Kant e que pretendem partir da perspectiva do absoluto e não da finitude. A maior expressão dessa forma de fazer filosofia é Hegel.

intelectual” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 222). Os *Ensaaios* se configuram como o espaço onde seu “eu” não pode ser reduzido a uma objetividade cristalina, mas é o espaço onde sua subjetividade aparece e oferece recursos para que o Outro também possa aparecer como sujeito. Distante das filosofias da identidade – a forma hegemônica das filosofias modernas –, Montaigne também antecipa com seus *Ensaaios* a valorização da alteridade que será tão cara às filosofias contemporâneas, de Foucault a Deleuze, de Beauvoir a Merleau-Ponty, de Hannah Arendt à Seyla Benhabib. Montaigne valoriza as pessoas e suas condições ordinárias, que têm o direito a aparecerem, também, como sujeitos de suas vidas e não apenas como objetos da vida os outros. Montaigne faz questão de colocar no centro de suas discussões a figura do Outro e a importância que as outras pessoas têm na configuração de nossos próprios “eus”.

Montaigne não se deixa reduzir àquilo que comumente reduzem a subjetividade moderna, a saber, aquela tradicionalmente reconhecida como transcendental, quando singulariza seu “eu” e, por extensão, os “eus” dos outros. Montaigne reconhece a humana condição que nos liga às outras pessoas e nos lembra de nossa comum condição ordinária que pode buscar a felicidade nesse mundo nada extraordinário. Sua filosofia nos ensina essa lição, mesmo ele nos dizendo que não tem nada para ensinar a ninguém. É na modernidade que Montaigne inaugura que já vemos explicitamente as prerrogativas das quais vão se servir as chamadas filosofias “pós-modernas” para criticar, ironicamente, a filosofia moderna!

A meta de Montaigne é conduzir nossa reflexão para a vida que existe – a nossa vida – nesse mundo imenso, diverso e inconstante, capaz de nos derrubar e de nos fazer esquecer que podemos ser felizes e que, alegremente, a própria vida pode ser vista como uma obra de arte. “[C] Compor nosso comportamento é nosso ofício, e não compor livros; e conquistar não batalhas e províncias mas sim a ordem e a tranquilidade em nossa condução. Nossa grande e gloriosa obra-prima é viver adequadamente” (MONTAIGNE, III, 13, 2001, p. 489). Sem muitos ornamentos, Montaigne dedica seu tempo para fazer dos ensaios de sua vida uma estética da existência:

Trata-se apenas de deixar, na página do livro, a lembrança de uma vida comum, e é isso mesmo que é exorbitantemente escandaloso. Pois a vida em sua simplicidade mais nua, em sua naturalidade não redimida, mas recobrada em uma arte que nega a arte, retoma por sua própria conta a reivindicação que fora, em outros, a do feito militar ou da eleição divina (STAROBINSKI, 1992, p. 43).

Montaigne, ao se mostrar por inteiro nas páginas de seu livro, funda uma ideia de subjetividade sociável que busca a alegria de se sentir em casa nesse mundo e fazer dele um lar. A vida precisa ser fruída e, para isso, é preciso saber quem se é para saber o que nos alegra. “[B] Aprecio uma sabedoria alegre e sociável, e fujo da rudeza de comportamento e da severidade, considerando suspeita toda fisionomia rebarbativa” (MONTAIGNE, III, 9, 2001, p. 89). Montaigne produz uma filosofia virtuosa, que só pode ser aprendida ao ser exercitada. Se para Sócrates uma vida sem exame não vale a pena ser vivida, para Montaigne uma vida sem o exame de si próprio não tem como ser alegremente vivida. “[B] A virtude é qualidade agradável e alegre” (MONTAIGNE, III, 9, 2001, p. 89).

Essa busca pela vida alegre e sociável faz dos *Ensaio*s um dos pilares para a construção de uma ética da tolerância. A forma pela qual a subjetividade emerge em seu livro o conduz a levar em conta a vida comum dos humanos. Montaigne descobre o Outro como sujeito e fornece ferramentas para que apareçam em pleno direito. A partir de Montaigne podemos pensar as pessoas e as comunidades objetificadas e marginalizadas a partir de outras perspectivas. Fica claro que as pessoas precisam ser vistas para que apareçam como sujeitos e tenham acesso a direitos que sempre foram negados a elas. Para aparecer elas precisam ser ouvidas e, narrando-se, aparecem para o mundo. Eis a sabedoria “sociável e alegre” que Montaigne diz buscar nas últimas frases de seu livro. É uma verdadeira gaia ciência aquilo que os *Ensaio*s oferecem. “[A] Conheço por experiência essa condição natural que não pode suportar uma premeditação veemente e laboriosa. Se ela não agir alegre e livremente, nada fará que valha a pena (MONTAIGNE, I, 10, 2002, p. 57)”. Essa ética que Montaigne funda o permite considerar a alegria de viver com os outros um dos pilares de sua filosofia.

A filosofia do ensaio conduz Montaigne, portanto, à uma estética da existência, à uma verdadeira arte de viver. Ao considerar a própria vida como obra de arte, Montaigne se ensaia e nos deixa uma obra que é a sua própria vida.

[C] Em minha opinião, é o viver venturosamente – e não, como dizia Antístenes, o morrer venturosamente – que faz a bem-aventurança humana. Não me esforcei por prender monstruosamente a cauda de um filósofo à cabeça e ao corpo de um homem desgastado; nem para que esse pobre arremate viesse a renegar e desmentir a parte mais bela, inteira e longa de minha vida. Quero apresentar-me uniformemente em tudo. Se tivesse de viver novamente, reviveria como vivi; não lamento o passado nem temo o futuro (MONTAIGNE, III, 2, 2001, p. 44).

Ao se mostrar como um “eu” para si mesmo, Montaigne – que dizia anotar seus pensamentos para no futuro se envergonhar deles – agora se orgulha do que conseguiu

alcançar. Não se arrepende da vida que viveu e, tal como o demônio de Zaratustra desafia, reviveria sua vida exatamente com ela foi vivida. Os *Ensaio*s de sua vida, ao invés de produzir vergonha para seu autor, lhe oferece a oportunidade de conhecer os contornos de sua própria condição e aceitá-la. Abraçar a beleza da finitude e da fragmentação da vida humana ao compreendê-la, para ele, significou a possibilidade de abertura para a alegria e a felicidade de um ser incompleto que, no mundo, busca tirar o máximo que ele pode oferecer. Nem mais nem menos do que a vida humana em sua máxima intensidade, o que Montaigne buscou foi viver o mais plenamente que pôde. “[C] Meu ofício e minha arte é viver” (MONTAIGNE, 2000, II, 6, p. 71). Sua filosofia de nova figura reforça seu gosto pela vida, apagada pela melancolia na qual estava inserido pela perda de seu grande amigo e, posteriormente, seu pai.

Ora, a função primordial da filosofia é a exaltação da vida. O exercício da sã filosofia cria uma atmosfera, uma ambiência própria em que o sentimento predominante é a *alegria*. A filosofia reforça o gosto e o sentido de viver: ela é mais um suplemento de vigor e de sentido do que um tônico contra a adversidade” (CARDOSO, 2019, p. 44).

A experiência de si que Montaigne empreendeu nos *Ensaio*s o faz descobrir a incompletude da vida humana, sua imperfeição, sua fragmentação. E ele parte dela para poder se conhecer em um mundo, também, marcado pela imperfeição. É por descobrir um “eu” imperfeito, fragmentado e em movimento que Montaigne busca o auxílio dos outros e do mundo e, na distinção entre o próprio e o alheio, ele pode buscar se complementar. Montaigne bebe das fontes da vida no mundo, se exubera com a natureza, com as diversas culturas, com a possibilidade de experimentar de diferentes formas seu corpo, sua alma, de exercitar a partir de múltiplas perspectivas seu juízo e de aprender com diferentes pessoas, próximas e distantes, vivas e mortas, nas ruas e nos livros, as diversas formas em que a vida pode se apresentar e a alegria de poder senti-la por inteiro. Montaigne se coloca como sujeito perante o mundo para poder compreendê-lo, fruí-lo e aprender a morrer alegremente depois de uma vida bem vivida. “Os *Ensaio*s descrevem uma experiência radical e fundadora: a da desigualdade, pela qual Montaigne se descobre outro do Ser e acolhe em si a alteridade como constitutiva de seu ser” (LE LANNOU, 1992, p. 190).

É por tudo isso que sustento neste trabalho a tese de que Montaigne está nas origens da subjetividade e da filosofia que será reconhecida como “moderna”, tanto a partir da influência exercida sobre o *cogito* de Descartes, mas principalmente sobre o que se seguiu

dele, a saber, a subjetividade transcendental kantiana, ao mesmo tempo (e aqui abraço, também o paradoxo, que tantas vezes apareceu durante meu texto), como alternativa a ela, já que a leitura atenta de seu texto revela um “eu” que não se deixa reduzir a nenhuma forma pura, a nenhuma impessoalidade lógico-transcendental, que uniformiza o “eu” e o torna um mero pressuposto epistemológico para a fundação do conhecimento científico. Ele inaugura a filosofia do sujeito e institui o “eu” como tema de suas investigações filosóficas, dando início a uma tradição filosófica que se tornará canônica e, ao mesmo tempo, se recusa a ser enquadrado dentro desta mesma tradição. Podemos identificar em sua filosofia diversas tendências que aparecerão tardiamente nas filosofias dos séculos XX e XXI e ele pode nos ajudar a pensar sobre nossa própria condição. Em uma época em que estamos cada vez mais intolerantes, ele oferece uma possibilidade de pensar uma ética da alteridade; em uma época em que a humanidade se sente cada vez mais desenraizada, ele oferece uma possibilidade de pensar o mundo e a natureza como um lar, digno de ser amado e habitado; em uma época de tristeza e melancolia em que os sujeitos se sentem cada vez mais isolados, oferece a possibilidade de pensarmos a vida como uma arte e a moral como uma estética da existência, capaz de, alegremente, nos fazer fruí-la novamente em conjunto com os outros; em uma época de crise do conhecimento e aumento da superstição, oferece a possibilidade de pensarmos sobre os limites de nossa razão, sobre o poder de nosso juízo e o valor da experiência. O percurso que segui tentou oferecer uma visão da história da filosofia moderna ocidental mais ampla e que não reduz o moderno apenas aos clichês (universalistas, transcendentais, iluministas, eurocêntricos, escravocratas etc.) reproduzidos por muitos (manuais, filósofos, professores) e que colocam na modernidade e na filosofia moderna a culpa pelas mazelas que nosso mundo atual herdou e das quais ainda não conseguimos sair. Vemos que a filosofia de Montaigne, absolutamente moderna, não apenas influenciou uma enorme parte da filosofia que surgiu posteriormente, mas também forjou reflexões, conceitos e problemas que os chamados pós-modernos (ou antimodernos) reivindicam para si sem saber que foram forjados na própria modernidade da qual ainda estão (estamos!) imersos. Criticar a modernidade por ser responsável de ter nos legado conceitos que desprezam o corpo e o mundo, que nos lega a solidão solipsista de uma razão sem corpo, de um sujeito destituído de mundo, desencarnado e não situado, de um universalismo eurocêntrico incapaz de ser crítico a si mesmo, significa olhar para o que se chama de modernidade a partir de lentes extremamente limitadas e insuficientes. Montaigne mostra que a modernidade é mais

complexa do que nos fazer crer seus críticos e nela já estão contidas as ferramentas para a crítica de tais lugares comuns.

Podemos olhar para Montaigne de maneira puramente analítica e esquadriñar os *Ensaaios* para retirar apenas aquilo que Montaigne pensou sobre o mundo e as coisas, mas também podemos ler os *Ensaaios* e retirar dele formas de olhar para nosso próprio mundo e refletir sobre nossos problemas mais fundamentais. Tentei, aqui, não apenas indicar qual é a posição de Montaigne na história da filosofia ocidental e quais seus elementos fundamentais com o máximo de rigor que a investigação filosófica exige, mas também usar suas ideias para mostrar a potência que elas ainda têm em nossa época e em nossas mais singulares circunstâncias. Montaigne fez isso com os filósofos dos quais se serviu e creio ser muito salutar fazer o mesmo.

[A] Disse tudo isso para sustentar a semelhança que existe com as coisas humanas, e para reconduzir-nos e juntar-nos aos muitos. Não estamos nem acima nem abaixo do restante: tudo o que está sob o céu, diz o sábio, incorre numa lei e num destino igual, [B] *Indupedita suis fatalibus omnia vincit*<sup>139</sup>. [A] Há uma diferença, há ordens e graus, mas sob a face de uma mesma natureza (...) (MONTAIGNE, II, 12, 2000, p. 191).

Nós, seres humanos, somos compostos por, basicamente, quatro átomos ativos: hidrogênio, oxigênio, carbono e nitrogênio. E sabemos disso por conta dos imensos avanços da física e da química (da época de Montaigne até nossos dias) e do estado de nosso conhecimento científico contemporâneo. Esses átomos são os mesmos átomos ativos básicos que compõem o universo inteiro. Somos feitos da mesma matéria de poeira estelar que compõe os planetas, as galáxias, os infinitos mundos que, certamente, nunca teremos a mínima possibilidade de conhecer (mas sabemos que estão aí). Portanto, nós somos, também, o universo e o universo somos nós. Não há ninguém em nosso mundo que não seja composto por esses mesmos átomos básicos, o que nos torna biologicamente iguais a todos os outros. A natureza não coloca nenhum ser humano, nenhuma cultura, nenhum habitante de algum lugar desse nosso maravilhoso planeta em um patamar privilegiado. Não há nenhum povo que tenha uma estrutura orgânica diferente dos outros. Montaigne não sabia nada disso e, ao mesmo tempo, por outros meios, chegou a essa mesma conclusão. Somos feitos dos mesmos ingredientes e, portanto, não somos nada especiais e, ao mesmo tempo, se somos feitos dos mesmos ingredientes que o resto da imensidão do

---

<sup>139</sup> “Todas as coisas estão encadeadas pelos elos de seu próprio destino” (Lucrecio).

universo, somos, tal como ele, igualmente especiais. Somos raros, pois somos singulares. O desrespeito a um só ser humano, a tentativa de extinção de uma só vida é a tentativa de extinção do próprio universo.

Montaigne transforma a nossa própria experiência no mundo. Ao instaurar uma forma moderna de experienciar o tempo, ao mudar a paisagem filosófica radicalmente a partir de seus *Ensaio*s, torna a filosofia humana e não mais deprecia nossa condição finita, falível e mortal. Ele retorna à vida mesma e é dela que pretende falar para reconhecer em si, singularmente, a marca de toda a condição humana, presente em todos nós. Ele faz dessa vida a sua própria vida e, da separação entre o filósofo e o humano, humaniza o filósofo e os une novamente. Ao filosofar sobre o ordinário, ele se diferencia do filósofo clássico essencial que apenas contemplava – como uma divindade – a verdade extraordinária inacessível ao humano comum. A nova figura do filósofo se espanta com a investigação da vida humana ordinária e sua riqueza próxima a nós. Ao se colocar no mundo como sujeito, faz o mundo aparecer diante de seus olhos, o mundo humano, e desbanaliza o banal passando a tomar como extraordinária essa vida ordinária da qual participamos. “[B] Tanto que, em minha opinião, das coisas mais banais, mais comuns e conhecidas, se soubéssemos encontrar seu ângulo, poderiam formar-se os maiores milagres da natureza e os mais maravilhosos exemplos, principalmente sobre o assunto das ações humanas” (MONTAIGNE, III, 13, 2001, p. 448). As ações da vida mesma, agora acompanhadas pelo exercício de seu juízo filosófico, deixam de lado qualquer servidão instrumentalizada e se tornam sociais. Seu ócio tornou-se a postura do filósofo que se encontra inserido no meio dos outros seres humanos na prática da vida cotidiana. A vida dos outros seres humanos importa e a busca de Montaigne revela a dimensão da subjetividade social e alegre que pode – e deve – nos ligar uns aos outros, já que a condição para que nos tornemos “eus” passa, necessariamente, pela relação que travamos com os outros. Há beleza e exuberância nas coisas ordinárias e aprender a vê-las, valorizá-las e experienciá-las pode ser um caminho para que esse mundo, nosso mundo, seja valorizado por aquilo que ele é e, em sua singularidade, ser construído (como só os seres humanos podem fazer) como um lar, para ser amado, cuidado e protegido. Creio ser a grande lição que a modernidade de Montaigne – que ainda é a nossa - ainda pode nos ensinar.

## Referências

- ALIGHIERI, D. *A divina comédia*. Tradução de Cristiano Martins. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1976.
- ALIGHIERI, D. *A divina comédia*. Tradução de Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 1998.
- ALIGHIERI, D. *La divina commedia*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2003.
- ANDRADE, O. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo; Secretaria de Estado da Cultura, 1990.
- ARENDT, H. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das letras, 2004
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2005.
- AZAR FILHO, C. M. *A filosofia de Montaigne: introdução ao pensamento renascentista*. Rio de Janeiro: Ed. Gama Filho, 2009.
- AZAR FILHO, C. M. *Mobilismo e relacionalismo no Des cannibales de Montaigne. Modernos e Contemporâneos. Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas*, V. 4, N. 10., jan./jun., 2020, pp. 112 – 124.
- AZIZI, D. *O conceito de Aufklärung em Kant e sua crítica em Adorno e Horkheimer. Revista Lumen*, v. 6, n. 11, 2021, pp. 44-61.
- BENJAMIN, W. *O Narrador in Magia e técnica, arte e política : ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BENOIST, J. *Montaigne penseur de l'empirisme radical: une phénoménologie non transcendantale?*. In: Carraud, V.;Marion, J.-L.(org.).Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie. Paris: PUF, 2004.
- BERMAN, M. *Tudo o que é sólido desmancha no ar : a aventura da modernidade*. Tradução de Carlos Felipe Moisés e Ana Maria Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BIRCHAL, T. *As razões de Montaigne. Síntese – Rev. De Filosofia*, V. 33, No 106, 2006, pp. 229-246.
- BIRCHAL, T. *Montaigne e a modernidade. Kriterion – Número comemorativo do 4º centenário da morte de Michel de Montaigne*, vol. XXXIII, no. 86, 1992, pp. 77 – 92.
- BIRCHAL, T. *O eu nos ensaios de Montaigne*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

- BIRCHAL, T.; SOMMAVILLA, V. *Montaigne and narrative identity: a dialogue with Galen Strawson and Charles Taylor*. *Montaigne Studies, Montaigne in America*, N° 31, 2019, pp. 131-144.
- BONADEO, A. *Montaigne, Body and Soul*. *Romance Notes*, Vol. 24, N° 2, 1983, pp. 179-186.
- BOSI, A. *Ideologia e contraideologia: temas e variações*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BOUCHER, W. *Montaigne and the truth of the schools* in *The Cambridge Companion To Montaigne*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 27 – 52.
- BOUCHER, W. *The school of Montaigne in early modern europe* (2 vols.). Oxford University Press, Oxford, 2017.
- BRAHAMI, F. *Le scepticisme de Montaigne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- BRAGUE, R. *The kingdom of man: genesis and failure of the modern project*. Translated by Paul Seaton. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2018.
- BRODY, J. *From Teeth to Text in 'De L'experience': A Philological Reading*. *L'Esprit Créateur*, vol. 20, no. 1, 1980, pp. 7–22.
- BRUNSCHVICG, L. *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*. Neuchatel : Éditions de la Baconnière, 1942. (édition électronique). Disponível em: [http://classiques.uqac.ca/classiques/brunschvicg\\_leon/descartes\\_et\\_pascal/descartes\\_et\\_pascal.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/brunschvicg_leon/descartes_et_pascal/descartes_et_pascal.html)
- BRUSH, C. *Montaigne Tries Out Self-Study*. *L'Esprit Créateur*, vol. 20, no. 1, 1980, pp. 23 – 35.
- BURCKHARDT, J. *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BURKE, P. *Montaigne*. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Loyola, 2006.
- BURKE, P. *O Renascimento*. Tradução de Rita Canas Mendes. Lisboa: Texto & Grafia, 2008.
- CAMPOS, H. *Apresentação* in *Oswald de Andrade trechos escolhidos*. Rio de Janeiro: Agir, 1967.
- CARDOSO, A. *O eu como humanidade singular em Montaigne* in *Labirinto do eu*. Curitiba: Kotter Editorial, 2019.
- CARDOSO, S. *Montaigne: uma ética para além do humanismo. O que nos faz pensar*, nº27, maio de 2010, pp. 257 – 278.

- CARDOSO, S. *O homem, um homem: Do humanismo renascentista a Michel de Montaigne* in *Perturbador mundo novo: história, psicanálise e sociedade contemporânea (1492 – 1900 – 1992)*. São Paulo: Escuta, 1992.
- CARDOSO, S. *Paixão da igualdade, paixão da liberdade: a amizade em Montaigne*, 1987. Acessível em: <https://artepensamento.ims.com.br/item/paixao-da-igualdade-paixao-da-liberdade-a-amizade-em-montaigne/> (Acessado em 16/10/2023)
- CARNEIRO, S. *Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- CASSIODORUS. *The Variae*. Translated by M. Shane Bjornlie. Califórnia: University of Califórnia Press, 2019.
- CHAUÍ, M. *Contra a servidão voluntária*. Belo Horizonte: Autêntica; São Paulo: Perseu Abramo, 2014.
- CHESTERTON, G. *Orthodoxy*. London/New York: John Lane Company, 1909.
- CHICANGANA-BAYONA, Y. *Imagens de canibais e selvagens do Novo Mundo: do maravilhoso medieval ao exótico colonial (séculos XV – XVII)*. Tradução de Marcia Aguiar Coelho. Campinas: Editora da Unicamp, 2017.
- CONCEIÇÃO, G. *Montaigne e a política*. Cascavel: Edunioeste, 2014.
- CONCHE, M. *Montaigne et la philosophie*. Paris: PUF, 1996.
- CONCHE, M. *Montaigne ou la conscience hereuse*. Paris: Presses Universitaires de France, 2008. (versão epub). Disponível em <https://www.fnac.pt/Montaigne-ou-la-Conscience-Heureuse-Marcel-Conche/a840014>
- COMPAGNON, A. *Os cinco paradoxos da modernidade*. Tradução de Cleonice Mourão, Consuelo Santiago e Eunice Galéry. Belo Horizonte: UFMG, 2014.
- COMPAYRÉ, G. *Montaigne and education of the judgment*. Translated by J. E. Mansion. London: George G. Harrap & Company, 1908.
- COMTE-SPONVILLE, A. *Valor e verdade*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.
- DESAN, P. *Montaigne: Penser le social*. Paris: Odile Jacob, 2018.
- DESCARTES, R. *Discurso do método. Meditações. Objeções e respostas. As paixões da alma. Cartas*. (Col. Os Pensadores). Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril cultural, 1973.
- DESCARTES, R. *Discurso do método*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- DESCOMBES, V. *Modern French Philosophy*. Cambridge University Press, 1981.

- DIÓGENES LAÉRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- DOMINGUES, José. *O ensaio como método*. Covilhã: LusoSofia Press, 2019. Disponível em: [www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net).
- DUBOIS, C. *O imaginário da Renascença*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995.
- DUSSEL, E. *1492 - El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. La Paz: Plural editors, 1994.
- DUSSEL, E. *Política de la Liberación. História mundial y crítica*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.
- ENGELBRECHT, W. *On ‘modernus’ and ‘modernitas in Medieval Latin. Mittellateinisches Jahrbuch: Internationale Zeitschrift für Mediävistik*, Vol. 50, N°2, 2015, pp. 241 - 252
- EVA, L. *A figura do filósofo: Ceticismo e Subjetividade em Montaigne*. São Paulo: Loyola, 2007.
- FETZ, R. *Michel de Montaigne – Filosofia como busca por auto-identidade in Filósofos da Renascença: Uma introdução*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2007.
- FRAME, D. *Montaigne’s dialogue with his faculties. French Forum*, Vol. 1, No. 3, 1976, pp. 195-208.
- FRAME, D. *Jugement et sens dans le chapitre “De la praesumption” in Montaigne et les Essais 1580-1590 (Actes du Congrès de Bordeaux)*. Paris: Champion-Slatkine, 1983, pp. 207-213.
- FRECCERO, C. *Early modern psychoanalytics: Montaigne and the melancholic humanism. Qui Parle, Vol. 11, N° 2*, 1999, pp. 89-114.
- FREGE, G. *Conceitografia*. Introdução, tradução e notas de Paulo Alcoforado, Alessandro Duarte e Guilherme Wyllie – Seropédica, RJ: PPGFIL-UFRRJ, 2018.
- FRIEDRICH, H. *Montaigne*. Translated by Dawn Eng. Califórnia: University of California Press, 1991.
- FOUCAULT, M. *O Que São as Luzes?* In. *Ditos & Escritos, v. II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Rio de Janeiro, ed. Forense Universitária, 2000.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.

- FOUCAULT, M. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984
- GABRIEL, G. *Literarische Form und nicht-propositionale Erkenntnis in der Philosophie in Literarische Formen der Philosophie*. Stuttgart: Metzler, 1990. p. 1-26.
- GAJDA-KRYNICKA, J. *The propedeutic of the Theory of Judgment in Ancient Philosophy From the Sophists to Plato's Theaetetus*. *Folia Philosophica*, Vol. 42, 2019, pp. 21 – 45.
- GANDAVO, P. *Tratado da Terra do Brasil: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.
- GAZZOLLA, R. *O ofício do filósofo estóico: o duplo registro do discurso da Stoa*. São Paulo: Loyola, 1999.
- GENETTE, G. *Paratextos editoriais*. Tradução de Álvaro Faleiros. São Paulo: Ateliê editorial, 2009.
- GILSON, E. *Introdução* in DESCARTES, R. *Discurso do método*. Introdução, análise e notas de Étienne Gilson. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. Tradução das notas de Andréa Stahel M. da Silva. Tradução da introdução e da análise de Homero Santiago. Revisão da tradução de Monica Stahel. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- GILSON, E. *The unity of philosophical experience*. New York: Charles Scribner's Sons, 1950.
- GOODY, J. *Renascimentos: um ou muitos?* Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Unesp, 2011.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.
- HARTLE, A. *Language and Philosophy in the Essays of Montaigne*. **American Catholic Philosophical Association**, Proceedings of de ACPA, Vol. 84, 2011, p. 47 – 56.
- HARTLE, A. *Michel de Montaigne: Accidental Philosopher*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- HARTLE, A. *Montaigne and the origins of modern philosophy*. Evanston: Northwestern University Press, 2013.
- HARTLE, A. *Montaigne and skepticism* in LANGER, U. (Ed.). *The Cambridge Companion To Montaigne*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 163-182

- HARTLE, A. *The invisibility of philosophy in the Essays of Michel de Montaigne*. **The Review of Metaphysics**, Vol. 65, No. 4, 2012. pp. 795-81
- HARTLE, A. *Montaigne's turn to Modern Philosophy* in DESAN, P (Ed.). *The Oxford handbook of Montaigne*. New York: Oxford University Press, 2016 (ebook).
- HARTLE, A. *What happened to civility: the promise and failure of Montaigne's project*. Indiana: University of Notre Dame Press, 2022.
- HEER, Peter Soehlke. *El nuevo mundo em la vision de Montaigne o los albores del anticolonialismo*. Caracas: Instituto de altos estudios de America Latina, 1993.
- HEGEL, G. *Introdução à história da filosofia*. (Col. Os Pensadores) Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- HEGEL, G. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III (Werke 20)*. Frankfurt am Maim: Suhrkamp, 1986.
- HEGEL, G. *Filosofía de la historia universal I*. Traducción y notas de José Gaos. Buenos Aires: Losada, 2010.
- HOFFMANN, G. *The investigation of nature in The Cambridge Companion To Montaigne*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 163-182
- HOLANDA, S. B. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.
- HORKHEIMER, M. *Montaigne y la función del escepticismo* in *Historia, metafísica y escepticismo*. Traducción de M.<sup>a</sup> del Rosario Zurro. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- HUIZINGA, J. *O outono da Idade Média: Estudo sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos*. Tradução de Francis Petra Janssen. São Paulo: Cosac Naif, 2010.
- HUME, D. *An enquiry concerning human understanding*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- HUSSERL, E. *Meditaciones Cartesianas*. Traducción de José Gaos y Miguel Garcia-Baró. México: Fondo de cultura económica, 1996.
- INWOOD, B. *Ethics and human action in early stoicism*. New York: Clarendon Press of Oxford University Press, 1985.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.
- KANT, I. *Resposta à pergunta: Que é o iluminismo?* in *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1988.

- KOYRÉ, A. *Considerações sobre Descartes*. Tradução de Hélder Godinho. Lisboa: Editorial Presença, 1981.
- LA CHARITÉ, R. *The concept of judgment in Montaigne*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.
- LAÊRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mario da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- LANSON, G. *Les Essais de Montaigne: étude et analyse*. Paris: Mellotée, 1930.
- LAPLANTINE, F. *Aprender antropologia*. Tradução de Marie-Agnès Chauvel. São Paulo: Brasiliense, 2003.
- LE LANNOU, J. *La déliaison secrète*. *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 46, nº 181, *Montaigne philosophe*, 1992, pp. 190 – 214.
- LEVINE, A. “*Skepticism, Self, and Toleration in Montaigne’s Political Thought*.” In *Early Modern Skepticism and the Origins of Toleration*. Lanham, Md.: Lexington Books, 1999.
- LIMONGI, I. *Uma alternativa à noção de sujeito* (entrevista). *IHU on-line, edição 369*, 2011. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/3993-maria-isabel-limongi-2> (acessado em 26/10/2023).
- MARCU, E. *Répertoire des idées de Montaigne*. Geneva: Droz, 1965.
- MATHIEU-CASTELLANI, G. *Montaigne. L’écriture de l’essai*. Paris: PUF, 1988.
- MATHIAS, P. *Montaigne: Une philosophie de gai savoir*. *Montaigne Studies: An interdisciplinary Forum – La philosophie et Montaigne*, nº 12, pp. 123– 36, 2000.
- MARCONDES, D. *Montaigne, a descoberta do Novo Mundo e o ceticismo moderno*. *Kriterion. Revista de filosofia*. Nº 126, 2012, pp. 421-433.
- MARÍAS, J. *História da Filosofia*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- MELEHY, H. *Writing Cogito: Montaigne, Descartes, and the Institution of the Modern Subject*. New York: State of New York Press, 1997.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MERLEAU-PONTY, M. *Signos*. Tradução de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MISRAHI, R. *Les figures du moi et la question du sujet depuis la Renaissance*. Paris: Armand Colin, 1996.
- MIJUSKOVIC, B. *Loneliness in philosophy, psychology, and literature*. Bloomington: IUiverse, Inc., 2012.

- MONTAIGNE. *Ensaïos - Livro I*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- MONTAIGNE. *Ensaïos - Livro II*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- MONTAIGNE. *Ensaïos - Livro III*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MONTAIGNE. *Ensaïos (3 livros)*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Editora 34, 2016.
- MONTAIGNE. *LES ESSAIS* (Eds. P. Villey and V.-L. Saulnier - online edition by P. Desan, University of Chicago). ARTFL (American Research on the Treasury of the French Language), [s.d]. Disponível em: <http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/montaigne> (acessado em 22/12/2021)
- MONTAIGNE. *LES ESSAIS* (Ed. Claude Pinganaud mis em français moderne). Paris: Arléa, 2002a.
- MONTAIGNE. *The complete works*. Translated by Donald M. Frame. New York: Everyman's Library, 2003.
- MUCHAIL, S. *Foucault, simplesmente*. São Paulo: Loyola, 2004.
- NIKOLIĆ, Z. "Oneself as Another" and "Narrative Identity" in *Shakespeare and Montaigne. Књижевна историја*. 2015, pp. 145 – 166.
- NUCHELMANS, G. *Judgment and proposition: from Descartes to Kant*. North-Holland Publishing Company, Amsterdam, Oxford, New York, 1983.
- NUNES, B. *A antropofagia ao alcance de todos* in Andrade, O. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo; Secretaria de Estado da Cultura, 1990.
- ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote* in *Obras Completas (7ª ed): Tomo I*. Madrid: Revista de Occidente, 1966.
- PICOTTI, D. *La utopia americana de la propia emergencia civilizatoria. Agora Philosophica. Revista Marplatense de Filosofia*, Nº 19 – 20, Vol. X, 2009, pp. 158 – 175.
- RANCIÈRE, J. *João Guimarães Rosa: a ficção à beira do nada*. Tradução de Inês Oseki-Dépré. Belo Horizonte: Relicário, 2021.
- REGOSIN, R. *The matter of my book: Montaigne's Essais as the book of the self*. Berkeley/London: University of California Press, 1977.

- REGOSIN, R. *Prudence and the Ethics of Contingency in Montaigne's Essais* in LYONS, J.; WINE, K. (Ed.) *Chance, Literature, and Culture in Early Modern France*. London/New York: Routledge, 2016.
- REISS, T. *Montaigne, the New World, and Precolonialisms* in *The Oxford Handbook of Montaigne* (Ed. Philippe Desan). New York: Oxford University Press, 2016.
- RENDALL, S.; PEDROSO, S.; PEDROSO, G. *Estrutura e tática dialética em "Dos Canibais" de Montaigne*. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, [S. l.], v. 2, n. 25, p. 203-211, 2015. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/100282>. Acesso em: 17 abr. 2023.
- REYES, J. *Pensar sin certezas: Montaigne y el arte de conversar*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- REYES, J. *De las dudas de Montaigne a la certeza de Descartes: una hipótesis sobre la función del estoicismo en el origen del internalismo epistémico moderno*. *Cuadernos sobre Vico* 23, 2009 / 24, 2010, pp. 247 – 270.
- RICOEUR, P. *Tempo e narrativa III*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papirus, 1997.
- ROSILO, A. *La tradición hispanoamericana de derechos humanos: la defensa de los pueblos indígenas en la obra y la praxis de Bartolomé de Las Casas, Alonso de la Veracruz y Vasco de Quiroga*. Quito: Corte Constitucional del Ecuador, 2012.
- ROSSI, V. *Aviso ao leitor: as possíveis leituras a partir deste curioso paratexto da obra literária*. *Kaliópe*, São Paulo, ano 3, n. 2, 2007, pp. 61 – 69.
- ROUANET, S. *Mal-estar na modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- ROUANET, S. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- SANDBACH, F.H. *Aristotle and the Stoics*. Cambridge: Cambridge Philological Society, 1985.
- SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de Linguística Geral*. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Isidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 1975.
- SEED, P. Early Modernity: The History of a Word. *CR: The New Centennial Review*, Michigan, v. 2, n. 1, pp.1 -16, 2002.
- SLOTERDIJK, P. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- SEPÚLVEDA, G. *Demócrates segundo o de las justas causas de la Guerra contra los indios*. Prólogo, traducción y edición de Marcelino Menéndez y Pelayo. Clásicos de

- História, 2016. PDF digitalizado e acessível em: [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/j-genesisii-sepulvedae-cordubensis-democrates-alter-sive-de-justis-belli-causis-apud-indos--demcrates-segundo-o-de-las-justas-causas-de-la-guerra-contra-los-indios-0/html/0095ca52-82b2-11df-acc7-002185ce6064\\_14.html#I\\_0](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/j-genesisii-sepulvedae-cordubensis-democrates-alter-sive-de-justis-belli-causis-apud-indos--demcrates-segundo-o-de-las-justas-causas-de-la-guerra-contra-los-indios-0/html/0095ca52-82b2-11df-acc7-002185ce6064_14.html#I_0)
- STAROBINSKI, J. *Montaigne em movimento*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia. Das Letras, 1992.
- STAROBINSKI, J. *É possível definir o Ensaio? In: Doze ensaios sobre o ensaio: antologia serrote*. Org. Paulo Roberto Pires. São Paulo: IMS, 2018.
- STAROBINSKI, J. *Rousseau e a busca das origens in Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- STERZI, E. *Saudades do mundo: notícias da antropofagia*. São Paulo: Todavia, 2022.
- TAYLOR, C. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 2013.
- THEOBALDO, M. *Montaigne, os canibais e todos os outros do mundo. Modernos & Contemporâneos*. Vol. 4, N. 10, 2020, pp. 96 - 111.
- TOULMIN, S. *Cosmópolis: el trasfondo de la modernidad*. Traducción de Bernardo Moreno Carrillo. Barcelona: Ediciones Península, 2001.
- TOURNON, A. *Montaigne*. Tradução de Edson Querubini. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.
- VÁZQUEZ, M. *The Skepticism of Michel de Montaigne*. Springer, 2015.
- VILLEY, P. *Les sources & l'évolution des Essais de Montaigne (II tomes)*. Paris: Hachette, 1908.
- VILLEY, P. *Apresentação ao capítulo XIII in MONTAIGNE, M. Ensaaios - Livro III*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Encontros (entrevistas)*. Rio de Janeiro: Azougue, 2007.
- WALTON, C. *Montaigne and the art of judgment: the trial of Montaigne in WATSON, R; FORCE, J. (Ed.) The sceptical mode in modern philosophy: essays in honor of Richard H. Popkin*. Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1988.
- WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução de Vinícius Eduardo Alves. São Paulo: Centauro, 2001.
- ZELLER, E. *Outlines of the history of greek philosophy*. Translated by Sarah Frances Alleyne and Evelyn Abbott. New York: Henry Holt and Company, 1889.

