

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS  
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
NÍVEL DOUTORADO

JANETE MARIA BONFANTI

UMA ÉTICA DA FELICIDADE NA IMINÊNCIA DA MORTE EM  
MICHEL DE MONTAIGNE

SÃO LEOPOLDO

2014

Janete Maria Bonfanti

UMA ÉTICA DA FELICIDADE NA IMINÊNCIA DA MORTE EM  
MICHEL DE MONTAIGNE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS, para obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Rohden -  
UNISINOS  
Coorientadora: Profa. Dra. Telma de  
Souza Birchall - UFMG

São Leopoldo

2014

B713e Bonfanti, Janete Maria.  
Uma ética da felicidade na iminência da morte em  
Michel de Montaigne / Janete Maria Bonfanti. – 2014.  
165 f. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos  
Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2014.

"Orientador: Prof. Dr. Luiz Rohden ; co-orientadora:  
Profa. Dra. Telma de Souza Birchal."

1. Montaigne, Michel de, 1533-1592. Essais – Critica e  
interpretação. 2. Ética na literatura. 3. Felicidade na  
literatura. I. Título.

CDU 1

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Bibliotecário: Flávio Nunes – CRB 10/1298)

*Esta progenitura intelectual à progenitura corporal, meus amores eternos:*

*Mariana, Sophia, Israel e Pedro*

## Agradecimentos

Agradeço aos meus filhos pela paciência e aceitação de minha ausência: Ao Pedro (9 anos) por dividir em metade da sua vida a minha atenção e, ainda assim, ter querido “somente” queimar meus livros sem perder, no entanto, o gosto por Montaigne; Ao Israel (17) por ter adolecido e se conduzido com autonomia e auto-suficiência; à Mariana e Sophia (19), pela maturidade, pela parceria e por nunca me deixarem esmorecer;

À minha mãe, por sempre semear a esperança em meu caminho;

À Carmen Schmitz, pela confiança e pelo fundamental e constante apoio;

À prof<sup>a</sup>. Telma Birchal, pela orientação primorosa, pela paciência, pela acolhida e pela ajuda, sem a qual nada disso seria possível;

Ao prof. Luiz Rohden, meu orientador, pelo aceite e pela exigência constante;

Ao prof. Castor Ruiz, pela contribuição que sua arguição na banca de qualificação suscitou ao meu estudo;

À prof<sup>a</sup> Cecília Pires pelo primeiro aceite e pelo encorajamento;

Ao prof. Sérgio Cardoso pelas indicações;

Ao prof. Jayme Paviani, pelas sugestões;

À amiga Maria Cristina, pela correção do texto;

À tia Heloísa Steffens (*In Memoriam*), pelo exemplo de alegria e de virtude;

Aos amigos, por respeitarem meu tempo na “torre” com Montaigne;

À Universidade de Caxias do Sul, pelo incentivo;

Ao PPGFILOSOFIA e à bolsa Milton Valente;

À vida, pela experiência de levantar após a queda reaprendendo os passos e, sobretudo, pelo pesar que sua possível falta ainda me causa.

*O proveito de nosso estudo  
está em nos tornarmos com ele  
melhores e mais sensatos.*

(Montaigne, I, 26, 227/ PV 152)

## Resumo

A tese objetiva mostrar nos *Ensaaios*, de Michel de Montaigne, uma concepção original de felicidade, como experiência ética do homem - um ser finito e imperfeito. A finitude será identificada a partir de algumas de suas formas: a morte, a corporeidade, a dor, o prazer e a contingência (Fortuna). Malgrado o vazio e a finitude que marca o homem e sua condição, há a possibilidade de lhe restituir a plenitude na experiência de ser humano (comum e não deus), portanto. Na sabedoria da existência concreta e fugidia, atrelada à capacidade de julgar de cada um, reside a possibilidade de uma vida feliz apesar e mediante a passagem do/no tempo e a morte. O que significa dizer que a felicidade em Montaigne é uma questão de opinião e representação, mas também de experiência de união de corpo e alma a um só tempo coadunando prazer e virtude. A análise do tema será feita a partir da interpretação de capítulos escolhidos dos *Ensaaios*: Apologia de Raymond Sebond (II, 12), Que o gosto dos bens e dos males depende em boa parte da opinião que temos deles (I, 14) e Da Experiência (III, 13) em diálogo com alguns dos seus intérpretes.

Palavras-chave: Montaigne. Ética. Felicidade. Morte. Corpo. Alma.

## Abstract

This thesis aims at showing, in Michel de Montaigne's *Essays*, an original conception of happiness as an ethical experience of humans - finite and imperfect beings. Finiteness can be identified in different forms: death, corporeality, pain, pleasure and the contingency (fortune). Despite the emptiness and finiteness which define humans and their condition, there is a possibility to fill this existential void through the human experience itself (by simply being a regular human, not divine). Humans find a possibility of being happy while passing through time and death with the wisdom of concrete and ephemeral existence, together with one's individual ability of judgment. This means that happiness, for Montaigne, is a matter of opinion and representation, but also the experience of union of body and soul in one time combining pleasure and virtue. This analysis will be made from the interpretation of selected chapters of the *Essays*: *Apology for Raymond Sebond* (II, 12), *That the taste of goods or evils doth greatly depend on the opinion we have of them* (I, 14) and *Of experience* (III, 13) in dialogue with some previous reflections by other authors.

Keywords: Montaigne.Ethics. Happiness. Death. Body. Soul.

## LISTA DE SIGLAS

- APOLOGIA.....MONTAIGNE. Apologia de Raymond Sebond, 12º capítulo do livro II d'Os *Ensaio*s. Tradução brasileira de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- DICT. ....DESAN, P. (org. ). *Dictionnaire Michel de Montaigne*. Paris: Honoré Champion, 2004.
- EN..... ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1999.
- ENCH.....ARRIANO, Flávio. **O Encheirídion de Epicteto**. Edição Bilingue. Tradução do texto grego e notas Aldo Dinucci; Alfredo Julien. Textos e notas de Aldo Dinucci; Alfredo Julien. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012.
- FÈDON.....PLATÃO. **Diálogos**. Trad. do grego de Jaime Bruna. 3ª ed. São Paulo: Cultrix, S/d.
- MOR.....PLUTARCO. **Obras Morales y de Costumbres: (Moralia)**. V. VI. Introducción, traducciones y notas por Francisca Pordomingo Pardo y José Antônio Fernández. Madrid, Espanha: Gredos, 1985-2004.
- PV .....MONTAIGNE, Michel de. **Les Essais**. Édition de Pierre Villey, rééditée par V. L. Saulnier. Paris: PUF, 1965.

## Referências e citações dos *Ensaio*s

As citações serão retiradas, salvo aviso, da tradução de Rosemary Costhek Abílio (Editora Martins Fontes). Faremos referência aos livros dos *Ensaio*s com algarismos romanos (I, II e III) e ao capítulo com algarismos arábicos, indicando a seguir também com arábicos a página da tradução brasileira e depois a da edição francesa de Pierre Villey (PUF, 1965). A indicação das páginas estará dividida por uma barra, sendo indicada a última pela sigla PV. As letras A, B e C entre colchetes no corpo de cada citação referem-se as três “camadas” do texto: a letra [A] corresponde à edição de 1580 dos *Ensaio*s (e de 1582, que comporta poucas diferenças); a letra [B] designa a edição de 1588; e a letra [C] corresponde às adições feitas ao “exemplar de Bordeaux”, posteriores a 1588. As citações serão retiradas da tradução da editora brasileira. Porém, quando julgarmos oportuno chamar a atenção para algum termo que, a nosso ver, não estiver propriamente traduzido, já no corpo da citação incluiremos o original entre colchetes ao lado do termo em português.

## SUMÁRIO

Introdução .....	11
1 A condição humana: fugacidade e incerteza na Apologia de Raymond Sebond (II, 12) .....	18
1.1 A falibilidade da razão .....	18
1.2 O homem ny au dessus, ny au dessous du reste .....	22
1.3 A dimensão da fé: transcendência e imanência .....	28
1.4 Os limites do discurso humano para a transcendência .....	40
1.5 A dialética do existir: o não ser .....	45
1.6 Uma ética mundana: o homem joga seu destino .....	50
2 Felicidade e Representações - Montaigne e a <i>Stoa</i> , no I,14. ....	54
2.1 A filosofia estoica: máximas para uma vida boa .....	57
2.1.1. Representação e regramento da vontade no <i>Encheirídion</i> .....	60
2.1.2. “O corpo não é encargo nosso” .....	64
2.1.3 Opinião, adequação cósmica e felicidade .....	67
2.2 Des-atando os nós: Montaigne e as máximas estoicas .....	71
2.2.1 A morte .....	74
2.2.2 A dor .....	77
2.2.3 A pobreza .....	82
2.3 O poder das representações: aspectos de bem e mal .....	85
2.4 As funções do corpo e da alma .....	87
2.5 Felicidade e opinião: originalidade de Montaigne .....	92
3 Felicidade e experiência em III, 13 .....	97
3.1 Conhecimento e Sagesse .....	101
3.1.1 Crítica à generalização das artes .....	103
3.1.2 O exemplo e a virtude .....	110
3.2 Primeiro modo da experiência de si: o hábito e os costumes .....	117
3.3 Segundo modo da Experiência: os “acidentes” e a “forma integral” .....	123
3.3.1 A imaginação .....	126
3.3.2 O corpo .....	131
3.4 Alma, corpo e tempo presente .....	135
3.5 A iminência da morte e a abreviação do tempo .....	137
3.6 Uma ética da felicidade .....	142
3.6.1 Felicidade e prazer: os “comércios” de corpo e alma .....	143
3.6.2 Um jardim imperfeito: a felicidade humana .....	150
Considerações finais .....	155
Referências .....	160

## Introdução

[A] Há uma concordância geral entre todos os filósofos de todas as seitas<sup>1</sup> quanto a isto: que o soberano bem consiste na tranquilidade da alma e do corpo. [B] Mas onde a encontraremos? (II, 12, 233)<sup>2</sup>.

A busca de resposta pela tranquilidade da alma e do corpo (o soberano bem) constituiu-se na história da filosofia como sabedoria prática tendo como seu principal propósito responder ao “como viver?”. Essa sabedoria tem, pois, como escopo o desejo de felicidade. Por isso, esse tema - nuclear e perene - tem sido amplamente tratado a partir de distintas concepções. Nas filosofias morais, desde Sócrates, o ponto de partida é o conhecimento de si e, nessa linha, se insere Montaigne. Conhecer-se é uma grande e séria tarefa filosófica e é tudo o que interessa ao ensaísta. Ele quer saber quais são as condições para se ter a tranquilidade e a felicidade, mas mais do que isso, ele quer saber como ser feliz. Em vista disso, empreenderá um acurado exame às correntes filosóficas da tradição para atender a algumas elementares interrogações: para ser feliz basta seguir às prescrições morais que definem o que é o bem e o que é o mal? Será que hipotecar a vida com vistas a uma felicidade futura pode ser uma escolha sábia? Que garantias podem dar os discursos filosóficos e teológicos em termos racionais para a felicidade? Ora, se a felicidade pressupõe a sabedoria, onde encontrá-la?

Nos *Ensaíos* de Michel de Montaigne (1533-1592) há uma concepção original de felicidade como *sagesse* (sabedoria) adquirida pela experiência singular coadunando alma e corpo como forma de plenitude. Nesse aspecto, ela não é um *télos* a ser alcançado, nem algo para além da vida, diferentemente do que propôs a tradição metafísica e cristã, mas um projeto de vida concreta. Ela se efetiva na

---

<sup>1</sup> Chamava-se “seita” à escola ou corrente filosófica na antiguidade.

<sup>2</sup>[A] En cecy y a il une generale convenance entre tous les philosophes de toutes sectes, que le souverain bien consiste en la tranquillité de l'ame et du corps. [B] Mais où la trouvons-nous? (II,12, PV 488).

fugacidade da existência humana cuja demarcação é a morte. Por essa razão ela está intrinsecamente ligada à consciência da finitude humana. No entanto, nos *Ensaio*s Montaigne desenvolve uma ideia original de finitude: diferente da finitude religiosa que transcende em direção a Deus e da finitude da teoria alma e corpo dos antigos que transcende em direção ao *logos*. Para o ensaísta, a razão sozinha não dá suporte para a justificação de uma vida feliz e tampouco ao corpo, suscetível aos vícios e ao perecimento, cabe tal tarefa. Assim, a filosofia montaigniana, ao apresentar a condição humana na concretude do mundo, submetida aos “acidentes” – vida e morte, corpo e razão -, sugere que a felicidade decorre da consciência dessa condição que se revela, por sua vez, contingente, cambiante e finita.

Nesses termos, a pergunta que se nos impõe é como lidar com a constatação de que a felicidade não está para além da vida como recompensa? Melhor dizendo: Como viver sem que a insustentabilidade do argumento de uma vida para além da morte não se torne um melancólico flagelo? Ou, ainda mais, como fazer dessa constatação um motivo de felicidade? Montaigne apresenta justamente a consciência da finitude como forma de plenitude inteligível numa existência corpórea.

Para tanto, a proposta de trabalho será a de identificar e investigar essas contradições no que concerne à questão da felicidade. Mas, como já observamos, o principal objetivo é defender que em Montaigne a felicidade é um projeto possível, mas sempre marcado pela finitude e pelo paradoxo próprio da condição humana convergindo dor e prazer. Não obstante, o prazer é indissociado da dor e da dificuldade. É interessante notar que os vocábulos ligados à ideia de fruição, de desfrute do momento, aparecem em seus escritos em muito maior número que os termos ligados à ideia mais estática de felicidade. Temos, então, identificados nos *Ensaio*s pela Concordance<sup>3</sup> diferentes termos para referir-se a ela: *Bonheur* (com 27 ocorrências), *felicité* (4 ocorrências), *jouir* (46 ocorrências), *plaisir* (189 vezes no singular e 50 vezes no plural) e *jouissance* (43 vezes).

Com efeito, embora não se encontre nos *Ensaio*s um deles que trate especificamente da felicidade<sup>4</sup>, o texto de Montaigne nos oferece algumas chaves

---

<sup>3</sup> LEAKE, 1981. pp. 169, 523, 664,665.

<sup>4</sup>Segundo Balsamo os *Ensaio*s são um manual de filosofia prática. Eles apresentam a arte de ser feliz. Segundo o intérprete, embora, “não haja nenhum ensaio que trate explicitamente da felicidade, ou melhor, da sabedoria e da felicidade, dois termos que combinam designando a felicidade na

para a compreensão da sua concepção de felicidade. Ela é o projeto que permeia toda a existência e, como tal, a própria obra. No entanto, em se tratando de uma questão concernente à esfera humana, a problemática reveste-se de toda a complexidade atinente a essa condição. Dentre essas, pode-se elencar as tradicionalmente polarizadas relações de corpo e alma, liberdade e destino, dever e prazer, razão e fé, categorias das quais se utiliza Montaigne para definir a existência humana e seu principal propósito: ser feliz, ou, para ser fiel ao autor, viver de forma plena a condição humana.

Nos *Ensaíos*, Montaigne enuncia-se na absoluta imanência refletida na passagem da própria vida. O livro é o retrato do permanente movimento da existência que, à medida que a escrita se consolida em matéria, busca responder à pergunta “como viver?”. Assim, a resposta consuma-se no livro e no si próprio Montaigne. Essa busca, portanto, passa pela dimensão da sensibilidade, a qual, exaustivamente, foi investigada por nosso filósofo na própria experiência refletida. Ao passo que se enuncia, Montaigne “se pinta” e se refaz<sup>5</sup>.

Nesse aspecto, torna-se concebível a aproximação entre saber viver e ser feliz. Afinal, em que consiste essa passagem dos homens pela vida senão na busca da felicidade?

O método de interpretação dos *Ensaíos* a ser seguido será aquele do qual se utilizam muitos dos seus intérpretes atuais, de tomar cada capítulo do livro como uma unidade com movimento e lógica próprios, a ser analisada em si mesma. Desse modo, permite evidenciar a “maneira”<sup>6</sup> de dizer e não apenas a “matéria” do dizer, ponto fundamental para a compreensão da obra de Montaigne como um todo. O que não impede, no entanto, que num segundo momento o capítulo seja relacionado a passagens de outros que tratem de temas correlatos.

Nossa leitura é devedora, como grande parte da crítica, da interpretação de

---

tradição filosófica, Montaigne as vincula, fazendo da felicidade uma consequência do exercício da virtude” (BALSAMO, J. IN: *Dic.*, 120).

<sup>5</sup>Paul Valéry propunha que tudo ocorre como se o artista precisasse eternizar sua enunciação, transformando o aqui em toda parte e o agora em sempre numa superação do caráter pontual e efêmero da enunciação (JUNQUEIRA FILHO, 1998, pp.201 a 212). Esse é o propósito de Montaigne nos *Ensaíos* conforme a sua advertência introdutória: “(...) votei-o [o livro] ao benefício particular de meus parentes e amigos; para que, ao me perderem (do que correm o risco dentro 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” (Ao leitor, 3-4 / PV 3).

<sup>6</sup> “[A] Que não se dê atenção às matérias e sim à maneira como as apresento [*Qu'on ne s'attende pas aux matieres, mais à la façon que j'y donne*]” (II, 10, 114 / PV 408). Tournon observa que Montaigne trata de uma “matéria” tradicional de uma “maneira” original (TOURNON, 2004, p.112).

Pierre Villey em *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, de 1908<sup>7</sup>. Convém ainda observar que *Os Ensaíes* tem sido objeto de diferentes análises: cronológica, estética, retórica, temática. Nossa análise, nesse aspecto, será temática. O que não significa que marginalmente, o problema da cronologia não se presentifique. Quanto a isso, cabe salientar que a tese de Villey apresenta *Os Ensaíes* a partir de sua cronologia e propõe uma escansão ternária. Qual seja: Montaigne escreve os capítulos mais antigos (livro I) sob uma forte influência estoica, num segundo momento (livro II), sob a influência das leituras de Plutarco e, sobretudo, pela descoberta do “pirronismo” e, por fim, nos últimos escritos (livro III), chega à “filosofia da natureza”, fundado sobre a experiência de uma vida concreta. Como dissemos, nessa seara, nossa tese está em parcial consonância com a de Villey. Ela difere quanto à evolução pois, eventualmente pudemos perceber que Montaigne não abandona nenhuma das suas influências e notoriamente, nos acréscimos, ou seja, mesmo nos últimos escritos, em seu “retorno” aos primeiros escritos, ele ainda comunga com algumas teses estoicas ainda que de um modo “brando”<sup>8</sup>.

Também nos subsidiam as interpretações de Jean Starobinski, Andre Tournon, Jules Brody, Vicent Carraud e outras – com destaque ainda para intérpretes como Sérgio Cardoso, Telma Birchall, entre outros estudos de Montaigne que têm sido realizados por pesquisadores brasileiros.

Nossa análise, portanto, será temática sobre a felicidade nos *Ensaíes*. A hipótese principal que nos guia é que nos *Ensaíes* de Montaigne a felicidade é um projeto possível e original, embora paradoxal (pois tem que articular dor e prazer, corpo e alma, liberdade e Fortuna). Essa hipótese partiu da impressão das primeiras leituras que, recorrendo ao auxílio da crítica, gradativamente foram reconstruídas. Algumas foram confirmadas e outras abandonadas. Contudo, nossa análise constrói a hipótese de que a ideia de felicidade em Montaigne é original, pois se dá na vida

---

<sup>7</sup> “Esse trabalho complexo, rigoroso e abrangente tornou-se, daí em diante, referência obrigatória para o estudo das fontes que alimentam a atividade de pensamento dos *Ensaíes* (instrumento de orientação indispensável também para abordagens pontuais do texto), bem como ponto de partida de um grande número de estudos de inspiração genética sobre seu estatuto literário e filosófico.” (CARDOSO, 1992, p.10).

<sup>8</sup> Montaigne, inclusive se proíbe em 1588 de retificar o texto de 1580: “[B] Acrescento mas não corrijo (...) [c] Meu livro é sempre o mesmo. Exceto que, à medida que se põem a renová-lo (...) permito-me encaixar-lhe algum ornamento supranumerário. São simples excedentes, que não condenam a primeira forma mas dão um valor particular a cada uma das seguintes.” (III, 9, 267 / PV 963-964).

concreta nessa fugaz e efêmera passagem se reitera e se transforma em convicção.

Para tal, construímos um plano de trabalho a partir de dois eixos. O primeiro de caráter claramente antropológico aponta como preocupação fundamental a condição humana e a existência finita das pessoas rumando para a morte bem como a crítica de Montaigne aos discursos que separam alma e corpo. O segundo eixo, que define o escopo do trabalho, tem um caráter claramente moral, pois trata da concepção ética de felicidade nos *Ensaíos*.

Desse modo, a identificação da concepção de felicidade de Michel de Montaigne será feita a partir da leitura de três capítulos selecionados dos *Ensaíos* (um de cada livro) nos quais ele aborda a questão.

Assim, a estrutura da presente tese segue a seguinte sistemática:

No primeiro capítulo, é feita a apresentação do estatuto da condição humana. Desse modo, a partir da leitura do ensaio *Apologia de Raymond Sebond* (II, 12)<sup>9</sup> analisaremos a visão antropológica de Montaigne<sup>10</sup>. Não poderíamos iniciar qualquer abordagem a esse respeito sem a leitura desse ensaio que antecede quaisquer considerações acerca da condição humana e da felicidade, em decorrência da crítica sistemática à razão aí empreendida por Montaigne<sup>11</sup>. Também na *Apologia* localiza-se o ser humano e sua relação de afastamento do divino, inscrevendo-o, assim, na contingência da passagem e na fugacidade do tempo. Convém observarmos ainda que, devido ao tratamento, na *Apologia*, destes pontos fundamentais, não seguimos a cronologia dos ensaios (livro I, II e III).

No segundo capítulo, a leitura do ensaio *Que o gosto dos bens e dos males depende em boa parte da opinião que temos deles* (I,14) traz o exame empreendido por Montaigne às teses estoicas de que a felicidade consiste em representação. É um capítulo<sup>12</sup> fundamental para o tema porque nele o ensaísta trata “dos nossos

---

<sup>9</sup>A partir daqui referido como *Apologia*.

<sup>10</sup> Embora, por vezes, Montaigne oscile entre distintas ideias sobre o ser humano, o que o torna alvo de inúmeras críticas. Ver a interpretação de Tournon que compreende “as contradições e paradoxos do texto montaigniano como uma forma original de se dizer algo” (TOURNON, 2004, 87).

<sup>11</sup> Vale lembrar que o termo *razão* em Montaigne merece atenção especial. O estatuto da razão em Montaigne oscila entre distintas compreensões nas diversas passagens. Ora Montaigne se refere à razão como “imaginação”, noutras como “concepções”, e ainda como “opiniões” ou “fantasias” que se chocam entre si, tanto entre diferentes pessoas, quanto em diferentes momentos da vida do próprio autor, pois se fundam na experiência individual e mutável do homem Montaigne.

<sup>12</sup> Convém observar que por vezes nos referiremos de outra forma aos ensaios que compõem os três livros dos *Ensaíos* como capítulos.

principais adversários”: a morte, a dor e pobreza<sup>13</sup>. A morte é a forma mais radical de finitude; a dor é o grande inimigo do prazer (“meta fundamental de nossa vida”<sup>14</sup>) e a pobreza, além de poder ser fonte de dor, é um tema privilegiado para se pensar no enfrentamento dos revezes da Fortuna e promoção de uma vida feliz. No I,14 o filósofo efetua um tensionamento entre corpo e alma, razão e afetos, e reflete sobre os limites da razão humana em julgar quanto à felicidade ou infelicidade ante as provações e “acidentes” da vida. Este ensaio será relacionado a outros nos quais Montaigne trata da questão da morte<sup>15</sup>. Esta se mostra como um problema, pois, por vezes, Montaigne sustenta a necessidade de se preparar para a morte e, por outras, pensa que a preparação somente prolonga e torna mais sensível o mal que se quer combater.

O terceiro capítulo da tese trata do ensaio Da experiência (III, 13), que encerra o terceiro livro, no qual Montaigne retoma os grandes problemas referentes à ética. Alguns dos comentadores de sua obra (dentre os quais Villey, Starobinski e Tournon) acentuam o caráter hedonista deste capítulo, que vê no corpo a fonte do prazer e, conseqüentemente, de felicidade. Esse ensaio pode ser lido como espécie de resposta ao problema colocado em I,14, qual seja: “se a felicidade depende da opinião, que opiniões seriam mais adequadas a esse projeto?” E ainda, visa responder à questão: “que lugar ocupa o corpo nessa problemática?” Em III,13 o autor apresenta enfaticamente sua própria maneira de conceber a vida ante as formas de finitude: como ele próprio, à maneira de se pintar, enfrenta a doença, a proximidade da morte e a decrepitude do corpo recorrendo, ainda assim, aos prazeres momentâneos - tão fugazes quanto as dores. Nesse livro Montaigne encerra sua pintura concluindo que a sabedoria (*sagesse*) consiste na capacidade de integrar-se ao movimento da natureza, pela união de corpo e alma, acolhendo os limites da própria condição humana – perdível por si mesma. Nossa análise, portanto, visa compreender em que medida no capítulo Da experiência (III,13) Montaigne empreende uma reflexão sobre a boa condução da vida no sentido de promover a felicidade com *sagesse*. Longe das imposições das artes (termo

---

<sup>13</sup> I, 14, 74.

<sup>14</sup> I, 20, 120.

<sup>15</sup> Ensaio relacionados ao tema da morte: Que apenas após a morte se deve julgar sobre nossa felicidade (I, 19), Que filosofar é aprender a morrer (I, 20), Sobre os versos de Virgílio (III, 5), Da diversão (III, 6), Da fisionomia (III, 12); ao tema da Fortuna: Por meios diversos chega-se ao mesmo fim (I, 1).

empregado na época para a jurisprudência e a medicina) ou das prescrições morais estoicas (sem, no entanto, abandonar o horizonte da *Stoa*) ele irá ater-se ao vivido e à experiência de si para encontrar a resposta à pergunta ética: “como viver feliz com a iminência da morte e apesar dela?”.

A conclusão tem um caráter retrospectivo e sintético e retoma as principais características da concepção de felicidade nos *Ensaíos* de Michel de Montaigne, lidando acima de tudo com as inquietações advindas da problemática da felicidade humana ante a finitude da vida cuja única verdade é de que todos os dias levam à morte e só o último a alcança. Ora, diante da única verdade inelutável - a de que um dia a mais na vida é um dia a menos a se viver, e que sendo todo homem mortal sua vida escoar no tempo de sua passagem – resta a perene inquietação filosófica: como viver para ser feliz? Montaigne sugere que ser feliz é viver de modo adequado à condição humana, qual seja, de fugacidade, de “acidentes” e de representações. Esta resposta foi buscada na escrita, na crítica, no exemplo e na experiência de si de Michel de Montaigne.

## 1 A condição humana: fugacidade e incerteza na Apologia de Raymond Sebond (II, 12)

É comum entre os intérpretes de Montaigne referir-se ao 12º ensaio do livro II como divisor de águas na compreensão do seu pensamento. Não há como ler os escritos posteriores a esse ensaio sem se perguntar pela possibilidade do conhecimento e da verdade, pois é precisamente nele que o ensaísta faz a crítica cética à pretensão de definir a verdade última para os problemas humanos.

Ao fazer sua crítica à definição antropológica tanto religiosa quanto da metafísica secular, Montaigne apresenta o estatuto do homem singular e não consegue conceber uma natureza humana essencialmente definida, dada a contingencial condição humana de errância e alternância. Montaigne por fim, define o homem como *não-ser*.

No que concerne à finitude e ao tema da felicidade muitas são as perguntas investigadas por ele nesse capítulo, tais como: quem é o homem? Ora, sendo ele um ser finito, que garantias podem dar os discursos filosóficos e teológicos para a imortalidade da alma? Do mesmo modo: se a felicidade pressupõe a sabedoria, a atitude cética ante tais discursos não seria o primeiro passo na busca pela verdade sobre o homem e, conseqüentemente, sobre si mesmo?

Pretendemos, assim, acompanhar esses desdobramentos do pensamento de Montaigne. Para tal, em nossa análise seguiremos a lógica argumentativa desenvolvida por ele.

Desse modo, o exame será feito em seis momentos de leitura: no primeiro, seu caráter crítico e acusador da falibilidade da razão; no segundo, a desconstrução da presunção; no terceiro, o *fideísmo* cético do filósofo; no quarto, os limites dos discursos; no quinto, a revelação do ser humano como *não-ser* e, por fim, no sexto, o homem, destituído das essências, joga seu destino numa atitude ética fundamental.

### 1.1A falibilidade da razão

No livro mais longo escrito por Montaigne nos *Ensaio*s, a pretensão expressa

no título e aventada no preâmbulo de fazer uma defesa do teólogo Sebond não é realizada inequivocamente no texto; de fato o que Montaigne empreende é apresentar muitos argumentos contrários à ideia de Sebond de que é possível dar uma fundamentação racional para os grandes questionamentos humanos, a saber: religião e ciência, corpo e alma, morte e imortalidade. Com efeito, a razão é incapaz de atingir a verdade sobre Deus bem como de dar uma definição última de verdade sobre o homem e seus questionamentos. Dessa forma, o filósofo retoma as conclusões suspensivas dos céticos<sup>16</sup>.

Assim, a Apologia termina sendo paradoxalmente a refutação, na maior parte dos seus argumentos, das bases filosóficas sobre os quais Sebond fundava sua “Teologia Natural”. Com o título *Livro das Criaturas [Liber Creaturarum]*, Sebond empreendera demonstrar racionalmente, contra os ateus, todos os dogmas do cristianismo e, em razão de cujos argumentos, ele torna-se alvo de muitas detrações. Montaigne, então, escreve a Apologia, atendendo a um pedido de uma dama de alta posição social, talvez Margarida de Valois<sup>17</sup>, para litigar em favor da obra<sup>18</sup>. No entanto, na Apologia o próprio Montaigne acaba por constatar e atacar as fraquezas argumentativas do teólogo. Desse modo, neste capítulo ele desconstrói simultaneamente dois discursos ideológicos, a saber: o teológico e o científico.

Com extensões textuais desproporcionais no ensaio, as repostas aos opositores de Sebond deveriam constituir uma Apologia ao teólogo. No entanto, Montaigne em grande medida é condescendente com seus opositores no que concerne à primeira objeção, qual seja, a que defende a incapacidade de sustentar a fé pela razão.

Nas dez primeiras páginas do capítulo, Montaigne responde aos primeiros detratores de Sebond. Ele alega que a fé pode apenas ser recebida pela Revelação, ou seja, pela graça divina: “é tão-somente a fé que abarca vivamente e

---

<sup>16</sup>Como várias outras caracterizações do posicionamento de Montaigne esse é igualmente controverso. Conforme Plínio Junqueira Smith “para alguns, o ceticismo antigo fornece a chave para entender a forma específica de seu ceticismo [interpretação já feita por Pascal]; outros sustentam que Montaigne é um cético, mas não nos moldes do ceticismo antigo; e há quem negue que o pensamento de Montaigne possa ser caracterizado como cético” (SMITH, 2012, pp. 375-395).

<sup>17</sup> Futura esposa de Henrique de Navarra. A esse respeito ver TOURNON, 2004, p.119.

<sup>18</sup> A questão basilar posta nesse ensaio é de caráter religioso. Nele Montaigne visa a responder a duas objeções à obra de Sebond, a saber: 1. O erro dos cristãos em apoiar a fé com razões humanas; 2. A fraqueza dos argumentos do teólogo para justificar questões de fé. A esse respeito ver: TOURNON, 2004, pp. 118-143; LOQUE, 2012, 108-161. Temos por amparo ainda as leituras de BIRCHAL, 2007e várias contribuições de Luiz A. Alves Eva.

verdadeiramente os altos mistérios da nossa religião”<sup>19</sup>. Ademais, ele não nega que possa ser bom adaptar a serviço da fé “os instrumentos naturais e humanos que Deus nos deu”<sup>20</sup>. Talvez nessa passagem Montaigne esteja fazendo alguma alusão ao corpo o qual, por sua vez, fora permanentemente repellido pela teologia tradicional.

Já nos dois terços finais das 250 páginas, ele se ocupa com a resposta aos segundos detratores. Porém, aos leitores mais atentos, é possível perceber que a empresa de defesa ao teólogo termina por incluí-lo nas críticas à vaidade da razão e à insuficiência da racionalidade humana para responder a questões atinentes à fé.

Montaigne precisa seu método:

O meio que adoto para abater esse delírio, e que me parece o mais adequado, é quebrar e calcar aos pés o orgulho e a altivez humana; fazê-los sentir a inanidade, a vanidade e nulidade do homem; arrancar-lhes das mãos as mirradas armas de sua razão (...) [C] devemos abater essa presunção (...) vejamos então se o homem tem em seu poder outras razões mais fortes que as de Sebond, e mesmo se está em si chegar a alguma certeza e argumento pela razão (II,12, 175-176 / PV 448-449) .

Em certo aspecto suas críticas às vãs pretensões se dirigem tanto aos detratores quanto ao próprio Sebond, pois, segundo ele, em se tratando de assunto concernente ao conhecimento “da majestade divina” que, por sua vez, está muito acima do homem, os meios humanos e racionais não conseguem alcançar. Ora, os argumentos do teólogo são justamente criticados pelos primeiros opositores por serem todos ancorados em fundamentos racionais. Nesse sentido, na crítica empreendida por Montaigne, observa Tournon, “o racionalismo de Sebond desaba junto com o de seus adversários”<sup>21</sup>. Montaigne, contrariamente ao proposto por Sebond em sua *Théologie naturelle* (publicada em 1487 e traduzida para o francês em 1519 por Montaigne a pedido de seu pai), que coloca o homem no mais alto da escala dos seres, recoloca-o em meio à natureza e rebaixa-o ao nível dos animais<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> II,12, 164 / PV 441.

<sup>20</sup> Idem, ibidem.

<sup>21</sup> TOURNON, 2004, 122.

<sup>22</sup> Montaigne revela, sobretudo, a pretensão apontada no segundo título do tratado, “teologia natural” de Sebond em que o teólogo considera dentro de um universo antropomórfico hierarquizado em quatro “ordens” (seres inertes, vegetais, animais, seres pensantes) da eminente dignidade do homem,

A Apologia interessa-nos precisamente por essa crítica que Montaigne empreende sistematicamente à presunção humana em se imaginar parte de um ordenamento ontológico superior. Nela ele desenvolve argumentos em um direcionamento contrário ao das explicações vigentes até então quanto às noções de alma e de razão. Ele o faz, principalmente, nas páginas em que desenvolve a resposta à segunda objeção. Com forte acento pirrônico<sup>23</sup> faz uma ferrenha crítica às pretensões argumentativas de explicar racionalmente uma dimensão religiosa do humano a qual diz respeito, segundo ele, somente à fé.

Assim, constrói seus argumentos em duas perspectivas. Primeiro, em âmbito sobrenatural, refere-se às questões e explicações atinentes a Deus e, segundo, em âmbito natural, aborda o problema da alma. Pela perspectiva religiosa, ele propõe que é impossível, por meio das significações humanas, justificar e definir Deus. Ademais, Deus, segundo seu entendimento, tem sido, pela grande maioria dos filósofos, identificado com as paixões, as banalidades e as características humanas. Observa ele que “nossa arrogância sempre volta a apresentar-nos essa assimilação blasfema”<sup>24</sup>, de que Deus atribui valor às coisas consoante à valoração dada pelo homem, “como se lhe fosse mais e menos derrubar um império ou uma folha de uma árvore, e como se a providência se exercesse diferentemente ao propiciar o desfecho de uma batalha e o pulo de uma pulga!”<sup>25</sup>

Porém, Montaigne não é de forma alguma descrente. O que ele faz ao se posicionar criticamente é combater os discursos racionais a respeito da divindade e desautoriza essa pretensão. Com efeito, ele propõe que, dada a fraqueza da razão humana, a questão religiosa somente pode ser resolvida pela aceitação da fé como único fundamento da religião, independente dos nossos argumentos. Ora, ao combater tais discursos racionais a respeito da divindade, acusa sua inoperância e alcance para responder às questões da transcendência.

Pela perspectiva epistemológica, nas páginas em que responde aos segundos detratores, Montaigne julga pretensioso demais caracterizar o que é o

---

dotado de uma natureza completa. (TOURNON, 2004, 119).

<sup>23</sup>O ceticismo empreendido por Montaigne na Apologia opõe a toda razão uma razão igual. Seu intuito é de negar o dogmatismo e instaurar a dúvida em relação à pretensão das teorias de apresentar a verdade acerca das coisas. Em seu propósito ele recorre à tradição cética antiga, especialmente à tradução latina de Henri Estienne, publicada em Paris em 1562 das *Hipotiposes pirrônicas* de Sexto Empírico. Sobre ceticismo ver EVA, 2007. Ver também LOQUE, 2012. pp. 108-161.

<sup>24</sup> II,12, 294 / PV 529.

<sup>25</sup> Idem.

homem e sua dimensão natural – corpo e alma -, sobretudo porque existem tantas opiniões diversas sobre estes assuntos que nunca se chegou a um consenso. Na crítica à vaidade da ciência, Montaigne elenca entre as várias razões para tal impossibilidade, primeiramente a *diaphonia* dos filósofos<sup>26</sup> e, em segundo lugar, a constante mutabilidade e transitoriedade dos homens. Para ele, é difícil estabelecer um conhecimento sobre o que quer que seja como verdadeiro, pois sempre é pretensioso afirmar e sustentar qualquer argumento de modo definitivo sobre o homem e sua condição. Isso se deve, pois, à incapacidade da razão em transcender a relatividade humana para apontar uma verdade absoluta. Portanto, nesse caso, sugere Montaigne que o mais sábio é não julgar. Assim, ele se utiliza da suspensão do juízo do cético (*Skepsis*).

Sem nos alhearmos ao esse caráter epistemológico da Apologia, comumente tratado por grande parte dos seus intérpretes, temos como propósito, todavia, tratar a dimensão ética vicejada pela crítica à conduta humana decorrente da presunção e vaidade humanas. Cabe-nos analisar o que, da perspectiva da ciência<sup>27</sup> e do que dela decorre se refere à concepção antropológica de Montaigne e à necessária sabedoria para a felicidade.

Ora, se Montaigne nos aponta a relatividade da condição humana, poderíamos, então, perguntar: qual a sua concepção de homem?

### **1.20 homem *ny au dessus, ny au dessous du reste*<sup>28</sup>**

Nosso autoré categórico ao referir-se ao homem. Apresenta-o como “miserável e insignificante criatura”; como coisa vil e engenhosa na arte de “mascarar” intenções e na arte de lidar com a dor e com a morte; manipulador de seu meio e do próprio corpo, dissimulando posições e produzindo verdades; estrategista mantenedor do seu poder, presunçoso e tantos outros adjetivos que lhe são atribuídos, sobretudo, pelo mau uso da sua capacidade racional. Montaigne

<sup>26</sup> *Diaphonia*, no vocabulário de Sexto Empírico, significa imenso dissenso argumentativo; defesa de posições contrastantes e variadas. A esse respeito ver LOQUE, 2012, p.138.

<sup>27</sup> É importante observar que o termo ciência em Montaigne não tem a conotação que tem hoje mas de ciência médica e jurídica. Essa crítica ele fará de modo incisivo principalmente em Da experiência (III,13) as quais são designadas por arte. Essa temática será tratada no capítulo 3 da presente tese.

<sup>28</sup> “[A] Não estamos nem acima e nem abaixo do restante [*ny au dessus, ny au dessous du reste*]: tudo o que está sob o céu, incorre numa lei e num destino igual” II, 12, 191 / PV 459.

nota que “[A] A presunção é nossa doença natural e original. A mais calamitosa e frágil (*plus calamiteuse et fraile*) de todas as criaturas é o homem, e ao mesmo tempo a mais orgulhosa”<sup>29</sup>.

A altivez humana é posta em xeque juntamente com a pretensa centralidade do homem no universo e sua convicta superioridade frente aos animais, dado o fato de julgar-se o único detentor da racionalidade. Montaigne apresenta características da humana condição arrolando aspectos negativos que não condizem com esse pretensioso domínio sobre o universo:

Será possível imaginar algo tão ridículo quanto essa miserável e insignificante (*miserable et chetive*) 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? E o privilégio que ele se atribui, de nesta grande construção ser o único a ter capacidade para conhecer-lhe a beleza e as peças, o único que pode render graças por ela ao arquiteto e fazer a conta da receita e da despesa do mundo, quem lhe chancelou esse privilégio? Que ele mostre as credenciais desse belo e grande cargo! (II,12, 177 / PV 450).

A outorga e as credenciais, segundo Montaigne, advieram da exacerbação da própria vaidade que o homem naturalmente possui pelo fato de pensar e representar. Contudo, Montaigne o lança, paradoxalmente, no abismo de sua natural fragilidade animal, sem poder recorrer a essa mesma razão como fonte de todo conhecimento. Lança-o no abismo da própria ignorância cuja única saída seria a fé e, nesse sentido, Montaigne aponta nos seus escritos o “abraço sobrenatural”<sup>30</sup>, como caminho possível de efetuar o resgate, pois é na Revelação e não nas bases racionais que os nossos julgamentos sobre as coisas divinas devem se ancorar.

O homem julga-se soberano do mundo concebendo-o como só dele. No entanto, Montaigne aponta-o mais frágil que as demais criaturas<sup>31</sup> e, de igual modo, fadado ao mesmo fim. Em muitos sistemas filosóficos os animais foram apontados

---

<sup>29</sup> II,12, 181 / PV 452.

<sup>30</sup> Esse termo, “Abraço sobrenatural”, é proposto por EVA, 1992, p. 43. Em II-12 Montaigne adverte quanto ao poder desse “raio da divindade”: “Se ela [a fé mesclada à razão] não penetrar em nós por uma infusão extraordinária; se penetrar não só pela razão mas também por meios humanos, não está dentro de nós em sua dignidade nem em seu esplendor” (II,12, 164-165 / PV 441-442).

<sup>31</sup> Em nota VILLEY traz uma citação das edições publicadas enquanto Montaigne ainda estava vivo: “A mesma fragilidade de nosso nascimento é encontrada mais ou menos no nascimento das outras criaturas” (II,12, p.187).

como inferiores na sua capacidade intelectual em comparação com a inteligência humana. Montaigne, todavia, desconstrói essa presunçosa pretensão de distanciamento do reino animal sustentado por tais filosofias. Para tanto, no chamado “bestiário”<sup>32</sup>, ele elenca inúmeras situações em que os animais dão mostras de determinadas ações resultantes de processos mentais e arrola inúmeros casos que contrariam o entendimento vigente, mostrando que é possível conceber raciocínio lógico nas ações dos animais<sup>33</sup>.

No entanto, os homens julgam presunçosamente que essas demonstrações revelam apenas que essa capacidade é um “dom” da natureza, para diminuir-lhes o prestígio. Mas, segundo Montaigne, isso não lhes aponta a ignorância, mas o contrário, visto que eles estão plenamente integrados à natureza e ela, por sua vez, é tida como sábia. Assevera Montaigne:

[A] Por que não dizemos também que isso [as atitudes dos animais] não é ciência e sabedoria (*science et prudence*)? Porque alegar, para rebaixá-los, que é unicamente por ensinamento e maestria da natureza que o sabem, não é tirar-lhes o título de ciência e sabedoria: é atribuí-lo a eles com mais forte razão do que a nós, para honra de uma professora tão segura (II,12, 196 / 463).

Essa lógica discursiva, no entanto, à medida que destitui a inteligência dos animais, afirma os pretensiosos discursos antropomórficos. Montaigne desconstrói essa pretensão o que, segundo nota Birchall, não significa que ao aproximar animais e homens, Montaigne pretenda estabelecer a inferioridade do homem em relação aos animais, e, tampouco, afirmar a ‘animalidade’ do homem contra sua racionalidade. Observa a intérprete que, “a referida aproximação não se resolve

---

<sup>32</sup> O assim chamado “bestiário” são os argumentos elencados por Montaigne que se estendem das pág. 181 a 222 na Apologia. Nele nosso filósofo faz uma demonstração da capacidade de inteligência dos animais. Seu principal objetivo é, utilizando da argumentação cética, criticar a vaidade e a arrogância do homem, que se coloca acima de todos os demais seres. Cumpre, assim, Montaigne o papel de desconstrutor da imagem renascentista de homem. A esse respeito ver BIRCHALL, 2006, p. 236. Há entre os intérpretes quem aponta o bestiário como uma explicitação do primeiro modo de Enesidemo (LOQUE, 2012, pp.111-143).

<sup>33</sup> O ensaísta elenca exemplos tais como: da seleção de lugar mais propício para o alojamento feito pelas andorinhas ao voltar a primavera; da aranha que espessa sua teia em alguns pontos e afrouxa em outros; do cachorro que localiza seu dono utilizando de raciocínio lógico na encruzilhada de três caminhos, demonstrando o uso da dialética; do mulo do filósofo Tales, ao atravessar um rio carregado de sal, deu-se conta que seu fardo se tornara mais leve; na organização dos atuns que pode ser observado o conhecimento da matemática; do leão e do cabrito dentre tantos outros exemplos que demonstram que existe sabedoria nas atitudes dos animais, diferentemente do que julga o entendimento vigente a esse respeito (II,12, pp. 181-222).

numa ‘essência’ comum a ambos, homens e animais”<sup>34</sup>. De igual modo, não sendo possível estabelecer uma clara oposição entre os termos “racional” versus “instintivo”, “natural”, ou “animal”, segundo a intérprete, não se os distancia e, tampouco, se define o que é o homem e o que é o animal. Ora, Montaigne na Apologia denuncia essa pretensão e, assim, faz a crítica à razão humana pela sua soberba de julgar-se capaz de apreender e justificar a verdade última de todas as coisas do universo e de todas as demais dimensões do conhecimento humano. Nesse sentido, ao recolocar o homem entre todas as demais criaturas, ressalta ainda a intérprete “o autor dos *Ensaaios* se distancia da celebração da dignidade humana, tão cara ao humanismo”<sup>35</sup>.

Na Apologia, Montaigne situa o homem na sua condição existencial: entre o nascer e o morrer. Recoloca-o em meio à natureza, ao nível dos animais<sup>36</sup> e nega à razão, seu maior orgulho e motivo de presunção, o atributo de sua supremacia. Ademais conforme adverte o ensaísta, “[A] A peste do homem é a suposição de que sabe”<sup>37</sup>.

Ademais, ao fazer a comparação entre a inteligência dos homens e a dos animais, Montaigne não demonstra somente que a razão não os torna superiores aos demais, como, contrariamente, na maioria das vezes, rebaixa o homem em relação a outros seres da natureza. Isso porque essa sua capacidade única, e da qual se vangloria, pode lhe causar dor e sofrimento pelo uso indevido da imaginação, “como se não fosse chegar a tempo para sofrer o mal quando ele existir, o antecipa pela imaginação e corre ao seu encontro”<sup>38</sup>.

Montaigne ressalta:

Essa liberdade de imaginação e esse desregramento de pensamento representando-lhe o que é, o que não é, o que ele quer, o falso, o verdadeiro, essa é uma vantagem que lhe custa bem caro e da qual tem bem pouco para se vangloriar, pois dela nasce a fonte principal dos males que o atormentam: pecado, doença, inconstância, perturbação, desespero (II,12, 192 / PV 460).

Ele observa que a ciência a respeito da qual o homem tanto se ufana, além de

---

<sup>34</sup> BIRCHAL, 2006, p. 236.

<sup>35</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>36</sup> Tanto no já mencionado “bestiário” (II, 12, pp. 181-222) quanto em outras passagens.

<sup>37</sup> II, 12, 233 / PV 488.

<sup>38</sup> II, 12, 237/ PV 491.

vã, pois não atinge a verdade, pode ser nociva à felicidade na vida. A razão, para Montaigne, é a capacidade de representar o mundo, de dar sentido e significado a ele. O que não significa que o utilize, por vezes, até mesmo de modo fantasioso: “chamo de razão nossos delírios e nossos sonhos (*nos resveries et nos songes*)”<sup>39</sup>. Ele usa indistintamente os termos “fantasia” (*phantasia*)<sup>40</sup>, “razão”, “discurso” ou “imaginação” para se referir a esta “produção” de um mundo - invenção de uma realidade -, pela linguagem e pela imaginação.

No entanto, em se tratando de tranquilidade, Montaigne afirma que muitas vezes o homem simples, que vive imediatamente na dimensão corporal, está mais perto da felicidade do que o filósofo ou o homem culto, guiado por sua imaginação cujos frutos são as antecipações nefastas, conforme segue:

Comparai a vida de um homem subjugado por tais fantasias [a força da imaginação] com a de um lavrador que se deixa guiar por seu apetite natural, medindo as coisas pela simples sensação atual, sem ciência e sem prognóstico, que só tem algum mal quando o tem; ao passo que outro tem pedras na alma antes de as ter nos rins (II,12, 237 / PV 491).

O homem culto, contrariamente ao homem vulgar, antecipa o mal pela imaginação e sofre duplamente, pois sofre também premeditadamente. Ao passo que esse significa o acontecimento a partir da situação concreta, sofrendo o mal apenas quando se efetiva. O que significa dizer que a mesma imaginação pode ser fonte tanto de libertação quanto de opressão e sofrimento.

O autor refere-se ao homem como portador de uma vida débil e perecível na qual estão mesclados tanto as suas paixões nobres como a fé, a virtude, a honra, a concórdia, a liberdade, a vitória, a piedade, quanto as paixões ordinárias como a volúpia, a fraude, a morte, a inveja, a velhice, a miséria, o medo, a ânsia, a má Fortuna, pois, todas são constituintes da condição humana<sup>41</sup>. Contudo, observa Montaigne que essas mesmas paixões, características específicas do humano, o

---

<sup>39</sup> II, 12, 285 / PV 523.

<sup>40</sup> *Phantasia* é um termo empregado por Montaigne para cobrir todo o domínio do imaginário, do fictício e do onírico. Consoante a Tournon, “(...) Montaigne a emprega também para marcar o caráter, seja inconsciente, seja insólito, dos pensamentos de toda espécie, conceitos, crenças, até teorias. É fantasie tudo o que provém de um trabalho de elaboração mental, por oposição ao real e aos dados sensíveis imediatos, mas também por oposição às ideias acolhidas por doutrinamento ou por preconceitos comuns” (TOURNON, 2004, p. 204.)

<sup>41</sup> II,12, 276 / PV 518.

homem, presunçosamente, tende a atribuir à divindade<sup>42</sup>. Isso demonstra que tudo é fruto de sua imaginação e de sua capacidade de julgar e criar. Assim, é com o uso da imaginação que o homem dá o significado para tudo que lhe diz respeito e define o que cada coisa é para si, inclusive o sagrado. Porém, ante sua condição injuriosa de verdadeiramente em nada ser superior ao restante da natureza, o único consolo dado pela natureza foi a sua presunção de ser servido de razão. Montaigne nota que “parece, na verdade, que a natureza, para consolo de nossa condição miserável e mesquinha [*miserable et chetif*], só nos deu como quinhão a presunção”<sup>43</sup> de julgarmo-nos superiores aos demais seres da natureza.

Isto posto, conclui-se que o homem não é superior aos animais e sua capacidade racional não lhe dá suporte para autorizar-se a habitar o mais alto posto no suposto ordenamento hierárquico do mundo natural, conforme propunha o teólogo Sebond. Isso porque a razão mostrou-se falível por sua própria presunção e pode, até mesmo, ser fonte de sofrimento e opressão. Ora, se a razão mostra-se falível e nada do que formula passa de vã suposição, como definir, afinal, a humana condição?

Pode-se dizer consoante à Montaigne que é impossível definir o que é o homem, devido aos limites da razão para definir qualquer coisa acerca de um ser de passagem e alternância, em permanente metamorfose, e que, constantemente, escapa ao próprio conceito.

Em vista disso, analisaremos a crítica montaigniana à presunção e à vaidade do homem ao julgar-se capaz de alcançar a dimensão da transcendência por vias racionais. Nesse aspecto cabe analisar seus argumentos na segunda resposta aos opositores de Sebond, quanto à *diaphonia* dos filósofos no que diz respeito à definição da imortalidade da alma, em cuja propedêutica da imortalidade é possível se ver o quanto a imaginação (*phantasia*) pode afastá-lo de uma vida feliz.

---

<sup>42</sup> Montaigne elucida com a citação latina de Cícero: “*Formae, aetates, vestitus, ornatus noti sunt; genera, conjugia, cognationes omniaque traducta ad similitudinem imbecillitatis humanae: nam et perturbatis animis inducuntur; accipimus enim deorum cupiditates, aegritudines, iracundias.*” (PV, 518) Tradução de Villey: “Conhecemos-lhes a aparência, a idade, as vestes, os ornamentos; sua genealogia, seus cônjuges, suas alianças, tudo é representado nos moldes da fraqueza humana, pois lhes damos também almas perturbadas. Falam-nos das paixões dos deuses, de suas tristezas, de suas cóleras.” (II,12, 276; Nota 239).

<sup>43</sup> II,12, 233 / PV 489.

### 1.3 A dimensão da fé: transcendência e imanência

Das diversas formas de manifestação da presunção humana, condenadas por Montaigne na Apologia, a criação de argumentos fomentadores da imortalidade da alma como escapatória aos limites da finitude são os mais criticados. Na tradição metafísico-religiosa sempre houve uma primazia da alma substancial em detrimento do corpo perecível. Montaigne, no entanto, discorda desse primado teórico que as separaram, advertindo que não pode haver a separação de ambas, pois “(...) somos feitos de duas peças principais e essenciais, cuja separação é a morte e a ruína [*la mort et ruyne*] de nosso ser”<sup>44</sup>. É, pois, em virtude dessa dualidade física e metafísica que inúmeras tentativas de provar a imortalidade da alma foram criadas por filósofos e teólogos, dogmáticos e cristãos. Todas elas, no entanto, foram criticadas e, até mesmo, ridicularizadas por Montaigne.

Ora, as inquietações de Montaigne são de caráter ético e moral, e, nesse domínio, se a busca dos homens na vida é a felicidade e a tranquilidade, como uma dissociação presunçosa do que lhe é natural e idêntico aos demais animais pode promovê-la? A condição humana, no que concerne à fragilidade, conforme demonstra Montaigne, é pior que a de todas as demais criaturas vivas. Ademais, necessariamente, “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”<sup>45</sup>. De todos os seres lançados nessa mesma condição, somente o homem possui a consciência dessa fragilidade e da própria finitude. Porém, será essa uma vantagem para a sua felicidade ou pode ser fonte de infortúnios?

Sustenta Montaigne que essa consciência, nesse sentido, pode se tornar fonte de medo e sofrimento por antecipação. Nesse caso, mais do que motivo de grandeza, ela é fonte de males<sup>46</sup>. É, pois, com o propósito de dissipar tal sentimento que o homem imbuído da sua capacidade racional, utiliza a razão como fonte de imaginação e, segundo Montaigne, cria infinitas tentativas para demonstrar a imortalidade da alma. Seu único propósito com tais fantasias é promover conforto e alento à inelutável finitude.

Na Apologia Montaigne empreende uma aguda análise da capacidade

---

<sup>44</sup> II,12, 280 / PV 519.

<sup>45</sup> II,12, 403 / PV 601.

<sup>46</sup> A esse respeito ver DUARTE, 2011, pp. 127-138.

racional do homem e sua crítica mais contundente é feita aos argumentos defensores da imortalidade da alma. Inúmeras são as razões elencadas por ele para desconstruir tal pretensão. Em primeiro lugar, ele apresenta a diversidade de opiniões (*diaphonia*) dos argumentos sobre o que seja a alma e mostra que a razão não dispõe de meios para conhecer a sua natureza<sup>47</sup>. Igualmente, o filósofo denuncia o modo como todos se aventuraram a falar e discorrer sobre a divindade utilizando-se de parâmetros humanos para esse fim, ao atribuir-lhe inclusive as suas faculdades e humores estabelecendo absurdamente relações de semelhança com características próprias do homem.

Ele revela os absurdos:

[A] A Antiguidade, creio eu, julgou estar fazendo algo pela grandeza divina ao igualá-la com o homem, revesti-la com suas faculdades e presenteá-la com seus belos humores [C] e suas mais vergonhosas necessidades, [A] nossas roupas para cobrir-se e casas para alojar-se, afagando-a com odor de incenso, sons de música, guirlandas e ramalhetes, [C] e, para adaptá-la a nossas paixões viciosas, adulando sua justiça com uma vingança desumana, alegrando-a com a ruína e dissipação das coisas por ela criadas e conservadas (...); e ainda enchendo seus altares com uma carnificina não só de animais inocentes mas também de homens (...) (II,12, 281-282).

Nessa passagem, é, pois, revelada a inconsistência das práticas de culto de distintas seitas religiosas. Nela Montaigne acusa a presunção humana de querer igualar-se à divindade. Não obstante, ela evidencia o pouco tato do homem para lidar com as próprias paixões, não bastando isso, transferindo-as ao divino. Ora, ou os deuses não são dotados de tamanha grandeza por serem assemelhados à pequenez humana, ou o homem, por julgar-se acima da sua condição, pretende-se parâmetro para os deuses.

O filósofo aposta na segunda alternativa. Ele observa que a “construção e a desconstrução [da ideia de Deus], as condições da divindade são forjadas pelo homem em comparação consigo mesmo”<sup>48</sup>. Em outros termos, podemos entender que tamanha é a presunção do homem em se julgar semelhante à divindade que sua pobre concepção reconhece como única diferença o fato de ele ser mortal. No entanto, tal constatação, longe de ser motivo de conscientização dos seus próprios

<sup>47</sup> Essa problemática é tratada das pp. 313-322, mas a discussão sobre a imortalidade da alma propriamente dita se inicia à p. 324.

<sup>48</sup>II, 12, 297, 531

limites e aceitação da distância da transcendência, leva-o a encontrar uma forma de amenizar os danos de sua condição finita forjando, assim, razões que sustentem a imortalidade de sua alma. Para tal, pois, ele necessita concomitantemente forjar a separação do corpo.

Desse modo, na crítica que Montaigne dirige a essa pretensão da imortalidade da alma, ele aponta, além da indébita separação entre o corpo e a alma, a incapacidade do homem de racionalmente justificar a supremacia desta, pois segundo ele, todas as explicações, embora se pretendam fundadas na razão, são de uma “ciência confusa e inconsistente”<sup>49</sup>. Ademais, ele condena veementemente o modo como pretendem racionalmente inculcar uma moral de subserviência atrelada à ideia que subjaz esse argumento da imortalidade. É, pois, nas teorias da separação de corpo e alma e da suposta inferioridade do corpo - como o cárcere da alma-, que se ancora a ideia da recompensa e do castigo a uma vida virtuosa - ou viciosa -, justificada pela teoria da migração das almas. Assim, segundo essa teoria o resultado das ações, quando viciosa, por exemplo, pode, inclusive, resultar no retorno da alma para um corpo inferior, como de animal.

Montaigne, porém, ao examinar com acuidade tais argumentos, demonstra a sua fragilidade a ponto de ridicularizá-los com sua crítica. Assim, ele apresenta ironicamente algumas das inúmeras tentativas da tradição de definir teoricamente a relação de corpo e alma. Essas explicações são segundo ele, “(...) as belas e seguras instruções que extraímos da ciência humana a respeito de nossa alma”<sup>50</sup>.

Elencamos algumas:

De Pitágoras:

Deixemos os estoicos (...) que dão às almas uma vida para além desta, porém finita. [A] A opinião mais geral e mais aceita, e que perdura até nós em diversos lugares (...): é a de que as almas, ao saírem de nós, não faziam mais que mudar de um corpo para um outro, de um leão para um cavalo, de um cavalo para um rei, assim passeando incessantemente de casa em casa (II,12, 332 / PV 554).

De Platão:

(...) essa crença das infinitas vicissitudes de mutação para as quais a alma é preparada, tendo no outro mundo tão-somente os castigos e as recompensas temporais, assim como sua vida neste é tão-somente temporal, conclui nela um extraordinário conhecimento dos assuntos do céu, do inferno e daqui por

---

<sup>49</sup>II,12, 319.

<sup>50</sup>II,12, 335.

onde passou, repassou e permaneceu em muitas viagens: matéria para sua reminiscência (II,12, 333 / PV 555).

Em vista disso, o próprio Montaigne pergunta-se e busca saber como se daria a marcha dessa transmutação decorrente da recompensa ou castigo pelos comportamentos na vida. É ainda com ironia que ele cita o progresso teoricamente formulado:

Quem viveu bem vai juntar-se ao astro para o qual está designado; quem mal, torna-se mulher; e se ainda não se corrigir, volta a mudar-se em animal de condição compatível com seus costumes viciosos, e não verá o fim de suas punições enquanto não tiver voltado à sua constituição natural, tendo, pela força da razão, se livrado das características grosseiras, estúpidas e elementares que nele existiam (II,12, 333 / PV 555).

Convém ressaltar o papel que exerce o corpo na teoria da migração constante das almas de um corpo a outro. Na passagem acima, “as características grosseiras, estúpidas e elementares” podem se referir ao aspecto corpóreo. Esse é de um modo geral referido depreciativamente e visto como algo negativo para a plenitude da alma e, inclusive, como elemento impeditivo para a sua libertação.

Montaigne desconstrói essa última teoria da alma migratória se utilizando ironicamente das objeções de epicuristas para demonstrar sua inconsistência:

[A] Mas não quero esquecer a objeção que os epicuristas fazem a essa transmigração de um corpo para outro. Ela é engraçada. Perguntam que ordem haveria se a multidão dos que morrem viessem a ser maior do que a dos que nascem, pois as almas desalojadas de sua morada teriam de acotovelar-se para ver qual a primeira que tomaria lugar nesse novo recipiente. E perguntam também como elas passariam o tempo enquanto estivessem esperando que um novo alojamento lhes fosse preparado. Ou, ao contrário, se nascessem mais animais do que morriam, dizem eles que os corpos estariam em má situação, esperando a infusão de sua alma, e aconteceria que alguns deles morreriam antes de estar vivos (II,12, 333-334 / PV 555).

Montaigne apresenta nessa passagem o argumento epicurista com uma conotação marcadamente cética. Convém observar que o ceticismo de Montaigne não é negador absoluto da verdade, pois aí ele seria dogmático (dogmatismo o qual ele acusa), mas trata-se de um ceticismo suspensivo. Ele busca e quer encontrar a verdade. Assim, o cético Montaigne ressalta a incoerência e a insustentabilidade de

tais argumentos. Ora, diante do infundado das opiniões acerca da imortalidade da alma, torna-se impossível dizer por vias racionais qualquer coisa sobre ela, sobre seu lugar, sobre o seu destino ou sobre a sua origem. O filósofo sustenta, igualmente, que aceitar a existência de uma alma imortal só é possível pela fé. Ademais, ele coloca em xeque nesse exame não somente a insustentabilidade racional dos argumentos sobre a migração das almas, mas, principalmente, das teorias da existência de uma alma separada do corpo. Ao afirmar que “[A] tudo nos chega falseado e alterado por nossos sentidos”<sup>51</sup>, revela, embora pela perspectiva negativa, a importância e o papel que os sentidos desempenham na feitura da alma. Os humores<sup>52</sup>, segundo ele, advindos das sensações corpóreas “mudam assim as ações de nossa vida”<sup>53</sup>. Portanto, segundo nosso filósofo, é impossível a separação dessas duas dimensões que nos constituem como aquilo que somos de modo indissociável, uma vez que o humor advém do corpo mas molda a alma, conforme as sensações provocadas pelas experiências sensíveis<sup>54</sup>.

Por diversas vezes Montaigne, ao analisar a inconsistência do dualismo, cita Platão. Por essa razão, a leitura do *Fédon* de Platão pode subsidiar a compreensão de sua crítica. Malgrado a crítica empreendida por Montaigne à teoria da reminiscência de Platão no *Fédon*, ele não perde a sua admiração por Sócrates<sup>55</sup> e comunga com o filósofo grego da ocupação filosófica fundamental, sentenciada no templo de Delfos: “conhece-te a ti mesmo”. Igualmente, conhecer-se para Montaigne requer a compreensão do homem como um todo e não fragmentando a

---

<sup>51</sup>II,12, 401 / PV 600.

<sup>52</sup> O humor pode ser entendido como um elemento do corpo: “[A] o humor [líquido contido nos corpos organizados] que a raiz de uma árvore suga faz-se tronco, folha e fruto” (II,12, 400).

<sup>53</sup>II,12, 397 / PV 597. São inúmeros os exemplos de que Montaigne se utiliza para demonstrar a fundamental contribuição dos sentidos na apreensão dos objetos do conhecimento: o derrame de sangue na conjuntiva, faz ver as coisas em vermelho; alguém com icterícia vê os objetos em amarelo etc.

<sup>54</sup> No ensaio Da fisionomia (III,12) dirá: “Não há nada mais plausível do que a conformidade e a relação do corpo com o espírito” (III,12, 411 / PV 1057) e em acréscimo de 1588 complementa seu argumento com uma citação de Cícero: “[C] *Ipsi animi magni refert quali in corpore locati sint; multa enim e corpore existunt quae acuant mentem, multa quae obtundant*” (Importa muito à alma estar colocada neste ou naquele corpo; pois muitas qualidades físicas contribuem para aguçar o espírito, e muitas outras para embotá-lo) (Cícero, Tusc., I, XXXIII. In: III,12, 411 / PV 1057).

<sup>55</sup> Montaigne em várias passagens faz menção a Sócrates como exemplo de virtude. Em Da fisionomia referir-se-á a ele nesses termos: “(...) o homem mais digno de ser conhecido e de ser apresentado ao mundo como exemplo (...) [C] Foi ele que trouxe de volta do céu, onde ela perdia tempo, a sabedoria humana, para devolvê-la ao homem (...)” (III, 12, 381). E ainda em Da crueldade o cita como exemplo de virtude e temperança ao suportar sua esposa Xantipa: “Sócrates estava a si mesmo, parece-me ainda mais duramente, conservando para exercitar-se a malignidade de sua mulher” (II,11, 137).

totalidade que o constitui, a saber: corpo e alma. Convém, no entanto, observar que o Sócrates alvo da crítica de Montaigne é o Sócrates platonizado do *Fédon*. Nesse sentido, a busca do autoconhecimento, não é a de Sócrates para quem a sabedoria nada mais é do que a crença na imortalidade, para quem a morte significa a libertação do corpo<sup>56</sup>.

Diante disso, mesmo não sendo nosso propósito aprofundar a teoria platônica da reminiscência, transcrevemos algumas das últimas passagens do *Fédon*, de Platão, para compreender a crítica de Montaigne à teoria da imortalidade da alma.

Reconstituindo os momentos finais de seu mestre, Platão apresenta Sócrates como a presentificação do destemor. Segundo o testemunho do discípulo *Fédon*, ele não demonstrava o mínimo sinal de inquietude diante do que estava por acontecer. Em seu último discurso, nos minutos que antecedem a consumação de sua sentença *mortis*, a convicção de Sócrates na imortalidade da alma é o que lhe dá a coragem e a serenidade para não temer a morte, considerada por ele como uma mera passagem de uma condição a outra.

Isso porque ele é convicto da imortalidade da alma:

(...) mas quem **acredite** que é assim ou coisa equivalente, quanto a nossas almas e suas moradas, uma vez que evidenciando que a alma é algo imortal, fica bem correr esse risco [participar dessa vida da virtude e da sabedoria] e vale à pena (...) não é por outra razão que há muito venho alongando este **mito**<sup>57</sup> (FÉDON, 207).

A morte é, pois, a verdadeira libertação do corpo:

(...) somente os filósofos autênticos desejam acima de tudo libertá-la, e o exercício da filosofia consiste nisso mesmo, em libertar a alma, separando-a do corpo. (...) Os filósofos autênticos exercitam-se para morrer e a morte infunde neles menos temor que em todos os homens (FÉDON, 149).

Essa concepção de que filosofar é aprender a morrer, portanto, será incorporada à tradição filosófica helênica tendo, assim, como alvo da sabedoria o saber morrer. Desse modo, a grande crença é a de que é preciso morrer para “libertar-se do corpo”, para gozar junto aos deuses da sabedoria e da glória dos

<sup>56</sup> Como expressa Sócrates no *Fédon*: “a palavra morte não quer dizer isto: libertação e separação da alma do corpo?” (FÉDON, 149).

<sup>57</sup> Grifos nossos.

bons. Nesse aspecto, sendo a alma, pura e a única capaz de alcançar o verdadeiro conhecimento, é preciso que ela se liberte do corpo e de seus “embaraços” que são empecilhos para o acesso à verdade.

De acordo com essa visão dualista, a morte é o alvo da filosofia pois é o momento da separação da alma do corpo.

O tema da morte foi mote de reflexão de Montaigne de modo acurado nos seus primeiros escritos. No I, 20 (De como filosofar é aprender a morrer), essa problemática apresentada no *Fédon* - “exercitar-se para morrer” –, será analisada exhaustivamente por ele, embora nesse capítulo Montaigne tenha uma forte influência não platônica, mas estoica. Segundo Villey, nos primeiros anos de escrita dos *Ensaíos*, Montaigne é influenciado pelas leituras de Cícero<sup>58</sup> mas no que concerne à preparação para a morte, ele está de acordo com Sócrates. Ao constatar, que “a morte é o objetivo da nossa caminhada. (...) É objeto necessário de nossa mira; se ela nos assusta, como é possível dar um passo à frente sem temor?”<sup>59</sup>, ele está propondo a preparação como a atitude do sábio diante de um dos males que podem nos causar temor, tal qual Sócrates, no *Fédon*. Ou seja, Montaigne entende que a morte não deve ser temida e julga que o preparo para sua chegada deve ser a tarefa primordial do homem que conduz sua vida com sabedoria. Por isso, essa é a postura de homens sábios que se utilizam da filosofia e, nesse aspecto, ele converge com a tradição filosófica helênica. Contudo, conforme propõe Montaigne, não temer não reside na convicção e na esperança da existência de uma alma imortal para a qual a morte do corpo seja uma passagem e libertação das agruras corpóreas, como proposto na filosofia platônica.

Montaigne não consegue, pois, conceber a existência humana como possibilidade de dissociação de alma e corpo. Cabe lembrar que para ele, conforme se verá mais à frente, se existe passagem, a passagem é a própria vida. Ademais, o tema da alma e, sobretudo, da imortalidade desta, em consequência da separação do corpo, desde a filosofia clássica vicejou não somente a possibilidade da libertação da alma, mas também (e talvez em maior proporção) da fecundação de uma atitude de desprezo e subestimação do corpo. Segundo o ensaísta, a rigor, todos os discursos não passam de opinião: “variedade e instabilidade de opiniões”

---

<sup>58</sup> Montaigne inicia o ensaio I,20 citando Cícero: “[A] Diz Cícero que filosofar não é outra coisa senão preparar-se para a morte” (I,20, 120).

<sup>59</sup> I,20, 123.

<sup>60</sup>. Ou seja, nada há de seguramente verdadeiro em suas formulações.

Ao demonstrar a incoerência dos argumentos dissociativos, Montaigne, de certo modo, inversamente à tradição, dá ênfase à importância do corpo. Consoante a Gontier, Montaigne desconstrói toda espécie de dualismo e inverte o acento ao propor que “o corpo deve disciplinar a alma (e não o inverso) retirando dela sua extravagância natural, para lhe dar, de alguma maneira, forma e consistência” <sup>61</sup>.

O corpo para Montaigne não tem somente um lugar privilegiado na existência do homem, ele é fonte de todo conhecimento e da possibilidade de todo aperfeiçoamento dela, contrariando, assim, a tradição platônica para a qual o corpo, por ser corruptível e impuro, é o cárcere da alma.

Assim, Montaigne se opõe à ideia do agrilhoamento da alma posta no *Fédon*:

Reconhecem os amantes do saber que a filosofia toma pela mão sua alma, completamente presa ao corpo, colada a ele, obrigando a contemplar as realidades através dele como através duma prisão, e não diretamente por si, a rolar numa absoluta ignorância, verifica a filosofia que o terrível dessa prisão é ser devida ao desejo na medida em que o próprio agrilhado colabora no seu agrilhoamento (*FÉDON*, 169-170).

Parece-nos que Platão tenta sugerir que o desejo humano tende a querer manter-se preso ao corpo como numa prisão, como forma de agrilhoamento consentido. Talvez seja essa uma das razões para Montaigne não conseguir admitir a incoerência da teoria da reminiscência.

Ora, sendo os desejos advindos da alma, de que modo a alma (uma alma que já alcançou a verdade, pois uma vez tendo-a contemplado, voltou ao corpo), sendo sábia, por suposto, não teria a capacidade deliberativa para buscar o bem? O que a levaria a desejar a prisão?

Transcrevemos a sua longa crítica à teoria da reminiscência:

[A] (...) pois para exaltar a condição de nossas almas, como queremos, é preciso pressupô-las todas sábias, quando estão em sua simplicidade e pureza naturais. Desse modo, estando isentas da prisão corporal, seriam sábias tanto antes de nela entrar como esperamos que o serão depois de saírem dela. E seria preciso que ainda se recordassem desse saber quando existisse no corpo, como dizia Platão que aquilo que

<sup>60</sup> II, 12, 319.

<sup>61</sup>“Le corps qui doit discipliner l'âme (et non l'inverse) en la retirant à son extravagance naturelle, pour lui donner em quelque sorte forme et consistance” (GONTIER, *Dict.* p. 26). Tradução nossa.

aprendemos é apenas uma recordação do que soubemos; coisa que todos, por experiência, podem sustentar que é falsa, em primeiro lugar porque nos lembramos justamente apenas daquilo que nos ensinam e, se a memória simplesmente cumprisse sua função, pelo menos nos sugeriria algum outro vestígio além da aprendizagem. Em segundo lugar, o que ela sabia quando estava em sua pureza era uma ciência verdadeira, conhecendo as coisas como são, por meio da sua divina inteligência, ao passo que aqui a fazemos admitir a mentira e o vício, se a instruímos neles! Nisso ela não pode empregar sua reminiscência, pois nunca teve alojadas em si essa imagem e concepção. Dizer que a prisão corporal sufoca-lhe as faculdades natas, de modo que elas todas se extinguem, é primeiramente contrário àquela outra crença, que, reconhecendo quão grandes são suas forças e quão admiráveis suas ações que, nesta vida, podem ser percebidas pelos homens, conclui sobre sua divindade e eternidade passadas e sua imortalidade futura (II, 12, 323-324)<sup>62</sup>.

Ou seja, não há razão que justifique a incoerência de uma alma sábia desejar o vício. Montaigne salienta por mais de uma vez as incoerências de tal teoria, ao atentar para o papel do corpo como “invólucro” da alma. Ora, sendo ele “impuro” e “corruptível”, como poderia criar as condições de possibilidade para a alma alcançar o conhecimento das coisas puras e verdadeiras? Segundo ele, o corpo exerce um papel fundamental nos processos cognitivos, pois “[A] quando estreitamos os olhos, enxergamos mais alongados e extensos os corpos que olhamos”<sup>63</sup> e a partir dessas impressões advindas pelos sentidos, a alma, presa às condições e aos limites do corpo, portanto, é moldada<sup>64</sup>.

Nesse sentido, não resta lugar na filosofia montaigniana para uma possível reminiscência a partir da qual se teria uma reserva de memória e um *vir-a-ser* pré-determinado alojado em uma alma que se transporta de uma vida a outra e, conseqüentemente, porta a sabedoria universal. Assim, Montaigne, privilegia o papel do corpo também como fonte de felicidade. Sua atenção volta-se de modo

---

<sup>62</sup> Montaigne se utiliza ainda de uma citação de Lucrécio para reforçar seu argumento: “Pois se a alteração de suas faculdades é tão grande que a alma não conserva a menor lembrança do passado, em minha opinião esse esquecimento pouco difere da morte” (III, 13, 674).

<sup>63</sup> II, 12, 397 / PV 597.

<sup>64</sup> E muitos são os limites impostos pelo corpo que não possibilitam o acesso à verdade, mas somente ao mostrar-se das coisas, ao mero parecer: “[A] Recebemos as coisas diferentes e diferentes, de acordo com o que somos e com o que nos parece [Nous recevons les choses autres et autres, selon que nous sommes et qu’il nous semble]. Ora, sendo-nos o parecer tão incerto e controverso, já não é de admirar se nos dizem que podemos admitir que a neve nos aparece branca, mas, quanto a estabelecer se ela assim é em sua essência e na realidade, não poderíamos responder; e, abalado esse começo, toda a ciência do mundo necessariamente vai por água abaixo (II, 12, 399 / PV 598-599).

absoluto à condição carnal do homem a qual os filósofos espiritualistas (ao modo do Sócrates, no *Fédon*) insistem em desprezar.

Para Montaigne a consistência e a forma da alma são dadas pelo corpo que é, por sua vez, circunstanciado. Isso significa que ela se forma a partir das relações sociais e de acordo com as vicissitudes e as adversidades (“comércios”) pelas quais esse corpo está submetido. Montaigne esboça nos exemplos de grandes personagens (incluindo nesses o exemplo de Sócrates e o seu próprio) a condição circunstancial - temporal e espacialmente<sup>65</sup> - do homem, cujas ações de virtude, de honestidade e de exercício da sabedoria decorrem da relação material e corpórea de cada um com o seu mundo e as adversidades que a ele concernem. É esse o caso, por exemplo, das significações e escolhas de cada um ante a morte.

Montaigne observa que a criação da imortalidade da alma pela tradição filosófica tem um caráter moral, pois, à medida que propõe a existência de um além da vida, onde cada um terá que prestar contas dos atos praticados em vida – virtuosos ou viciosos -, exerce seu poder sobre os homens. Ora, sendo a glória eterna almejada por todos, ela torna-se um trunfo estratégico para manutenção das instâncias de poder, quer sejam religiosas ou políticas.

Assim, à medida que Montaigne reconhece nas narrativas do bem e do mal uma instituição da moralidade de cada época, ele conclui que o tema da alma – imortal ou não - exerce um papel de fundamental importância na definição dessas morais. Ou seja, em decorrência da imortalidade - ou não – a morte pode trazer tanto a liberdade – supressão da dor ou insubmissão aos desmandes do dominador - quanto a subserviência total<sup>66</sup>. Ou seja, aquele que crê na imortalidade da alma age conforme às regras estabelecidas com medo da punição. Desse modo, vive na esperança da recompensa futura e, assim, aceita a submeter-se à servidão significando essa escolha como prova de grandeza e virtude.

---

<sup>65</sup> Montaigne é um exemplo: vivendo na França, em Bordeaux, num tempo de Guerras religiosas e de monarquia, ocupando um cargo político, sobrevivendo às dores causadas pela pedra nos rins e pelas perdas de pessoas queridas em decorrência de cujas experiências sensíveis, sua alma é moldada.

<sup>66</sup> No ensaio *Dos Canibais* (I, 31) Montaigne refere situações em que os selvagens, pelo fato de não temerem a morte, não se deixarem dominar pelas ameaças, preferindo a morte à servidão. Fato que ele julga um ato de virtude e coragem diante da morte: “(...) Aquele que cai perseverando em sua coragem, [A] quem por um perigo de morte próxima não afrouxa um só ponto de sua confiança; que, entregando a alma, ainda olha no olho do inimigo com olhar firme e desdenhoso (...)” (I, 31, 316). Também no ensaio *Costume da ilha de Céos* ele observa que “viver é servir, se faltar a liberdade de morrer [*Le vivre, c'est servir, si la liberté de mourir en est à dire*]” (II,3, 31 / PV 351).

Montaigne justifica:

Duas coisas lhe tornavam plausível essa ideia: uma que, sem a imortalidade das almas, não haveria mais sobre o que assentar as vãs esperanças (*vaines esperances*) da glória, que é uma consideração de notável influência (*merveilleux crédit*) no mundo; a outra – que é uma crença muito útil, [C] como diz Platão – [A] que os vícios, quando se furtam à vista obscura e incerta da justiça humana, continuam a estar na mira da justiça divina, que os perseguirá até mesmo após a morte dos culpados (II,12, 329 / PV 552).

Assim, a teoria da imortalidade da alma serve, pois, como instrumento de controle das relações humanas e reforça o poder da justiça terrena, quando determinados atos não virtuosos possam escapar-lhe aos olhos. Ademais, essa é uma estratégia de manutenção da moral nas relações de poder.

Por isso, Montaigne suspende o julgamento quanto à possibilidade da certeza de tal concepção de modo racional, pois, conforme razões já mencionadas, todas as explicações não passam de fantasias e têm um caráter ideológico. No entanto, cabe observar que Montaigne não nega em absoluto a imortalidade da alma, aos moldes de um ateu, mas não se contenta com os argumentos apresentados por serem fantasiosos. O próprio Sócrates, segundo nosso entendimento remete, por fim, sua exposição ao mito, conforme grifos nossos na citação acima da passagem do *Fédon*.

Com essa crítica à tradição filosófica Montaigne demonstra que tentar justificar com argumentos racionais o aspecto constituinte da humana condição – corpo e alma –, é pouco consistente. Ademais, os discursos defensores da imortalidade, por mais que separem corpo e alma, não ultrapassam os apetites mortais nas recompensas celestes: “Maomé promete aos seus um paraíso atapetado, ornado de ouro e de pedrarias, (...) de vinhos e víveres extraordinários”<sup>67</sup>. Ele critica o ridículo de tais promessas pois, mesmo após a ruína e o aniquilamento de nossos corpos de uma vida terrestre e temporal, a ressurreição viria acompanhada de toda espécie de prazeres sensíveis e mundanos. Do mesmo modo, nota Montaigne que “se o reconhecimento de nossos pais, de nossos filhos e dos nossos amigos puder tocar-nos e fazer-nos palpitar no outro mundo, (...)”

---

<sup>67</sup>II,12, 277 / PV 517.

estamos nos benefícios terrestres e finitos”<sup>68</sup>. Ou seja, o infundado de tais argumentos revela-se à medida que mantém as recompensas futuras atreladas a elementos de satisfação dos apetites do corpo.

Esses argumentos tidos como frutos do exercício da razão, segundo Montaigne, não passam de meras fantasias. Mas, ainda assim, essa mesma razão quer ser “controladora geral de tudo o que está dentro e fora da abóbada celeste, que tudo abarca, que tudo pode, por meio da qual tudo se sabe e que tudo se conhece”<sup>69</sup>. Porém, explicar os mistérios da divindade e da imortalidade da alma com razões humanas, segundo nosso filósofo, não tem sustentação e nem fundamento.

Montaigne admoesta essa incoerência respondendo a várias filosofias e religiões que propõem uma recompensa futura:

Se os prazeres que nos prometes na outra vida são como os que senti aqui embaixo, isso nada tem em comum com a infinitude. Mesmo que todos os meus cinco sentidos naturais fossem cumulados de regozijo, e esta alma invadida por todo o contentamento que ela pode desejar e esperar, bem sabemos o que ela pode: isso ainda nada seria. Se há algo de meu, nada há de divino. Se isso for apenas o que pode pertencer a esta nossa condição atual [corpórea], não pode ser levado em conta (II,12, 278 / PV 518).

Montaigne não quer propor um irracionalismo, mas quer usar a mesma razão para exercer a crítica sobre seus próprios limites e afirmar-se humano e não deus. Ora ser homem não é outra coisa senão aceitar sua condição. A filosofia, segundo ele, deve se ocupar com a busca racional da verdade e abster-se de vãs especulações sem sentido. Isso porque, em se tratando de construção argumentativa, a filosofia, segundo ele, por mais que se pretenda fonte de juízos verdadeiros, pediu de empréstimo, por sua vez, muitas das suas explicações à poesia<sup>70</sup>. Nem mesmo o filósofo da reminiscência está isento das explicações fantasiosas.

Ele justifica:

Platão diz receber de Píndaro e da poesia arcaica essa crença das infinitas vicissitudes de mutação para as quais a alma é

---

<sup>68</sup>II,12, 278 / PV 518.

<sup>69</sup>II-12, 312 / PV 541.

<sup>70</sup>Essa é a crítica que remete à Platão. “Platão é apenas um poeta desconexo. Timão chama-o como um insulto, de grande forjador de milagres”, dirá Montaigne (II,12, 306 / PV 537).

preparada, tendo no outro mundo somente os castigos e as recompensas temporais, assim como a sua vida neste é tão-somente temporal, conclui nela um extraordinário conhecimento dos assuntos do céu, do inferno e daqui por onde passou, repassou e permaneceu em muitas viagens: matéria para sua reminiscência (II, 12, 333 / PV 555).

Para Montaigne a razão não dá conta dessa vã presunção. Ora, se houver a possibilidade da afirmação da existência de uma alma imortal essa se ancora única e exclusivamente na fé, pois se trata de algo sobrenatural e, nesse domínio, a razão revela os seus limites.

#### 1.4 Os limites do discurso humano para a transcendência

Montaigne, portanto, em vista das inconsistências discursivas, separa claramente o domínio das coisas humanas (sobre as quais o discurso humano “ensaia” – sobre os quais ele fala) do domínio das coisas divinas e sobrenaturais, cuja verdade está em Deus e são, portanto, transcendentais.

Nas palavras de Montaigne:

No entanto julgo assim: que numa coisa tão divina e tão elevada [artigos da fé], e que ultrapassa de longe o entendimento humano, como o é essa verdade com a qual aprova à bondade de Deus iluminar-nos, é muito necessário que ele continue a prestar-nos seu auxílio, por um favor extraordinário e privilegiado, para podermos conceber e abrigar em nós; e não creio que os recursos puramente humanos sejam capazes disso; e, se o fossem, tantas almas raras e excelentes, e tão abundantemente munidas de forças naturais nos séculos antigos, não teriam deixado de por meio da razão chegar a esse conhecimento. É tão-somente a fé que abarca vivamente e verdadeiramente os altos mistérios de nossa religião (II,12, 164 / PV 440-441).

Montaigne diz que temos mais razões para crer na união do que na separação entre alma e corpo. Ele aponta experiências concretas e vários exemplos que demonstram a ação conjunta de corpo e alma<sup>71</sup>. Do ponto de vista racional, entende Montaigne que o mais plausível é que corpo e alma compartilhem a mesma natureza material, pois não temos motivos seguros para crer na imortalidade da

<sup>71</sup> No capítulo Da embriaguez (II, 2) ele pergunta: se alguém bebe, fica bêbada a alma ou o corpo?

alma. Esta só pode ser uma verdade da fé:

Admitamos humildemente que somente Deus no-la revelou, e a fé: pois não é lição da natureza nem de nossa razão. E quem retestar seu ser e suas forças, por dentro e por fora, sem esse privilégio divino; quem olhar o homem sem o lisonjear não verá nem eficácia nem faculdade que aponte outra coisa além de morte e terra. Quanto mais damos e devemos e devolvemos a Deus, mais cristãmente (*plus Chrestiennement*) o fazemos (II,12, 331 / PV 554).

Embora nosso filósofo realize uma crítica obstinada aos discursos racionais, defensores da imortalidade, ele não abandona a fé cristã nem nega a possibilidade do “gozo da beatitude eterna”. A rigor, o que move a crítica montaigniana a esses argumentos é o fato de que para fugir ao fado da morte, os homens tendem a construir discursos aparentemente racionais e que não suportariam uma investigação mais detida<sup>72</sup>. Essa fuga, no entanto, é devida à inaceitável limitação diante dos mistérios ininteligíveis da divindade e do próprio destino finito.

Consoante a Montaigne a ideia da imortalidade da alma é um dos expedientes imaginários da filosofia e da ciência para dar alento à vaidade humana em promover o prolongamento da existência com a perpetuação de suas partes constituintes. Isso porque “[C] o homem aplica um zelo extremo em prolongar sua existência; providenciou isso para todas as suas partes. Assim, para a conservação do corpo existem as sepulturas; para a conservação do nome, a glória”<sup>73</sup>.

Esse desejo de conservação incute no homem a cômoda aceitação de uma crença infundada em parâmetros racionais e, como tal, impossível de ser demonstrada. Segundo Montaigne elas não passam de devaneios e retoma Cícero: “São sonhos de um homem que expõe seus desejos, mas que não faz a demonstração [*Somnia sunt non docentis, sed optantis*]”<sup>74</sup>. A força da imaginação é capaz de produzir a própria crença. Além do que, também a autoridade dos filósofos, juntamente com os costumes, contribui para a manutenção desta crença. A presunção do homem não lhe permite admitir-se como finito, então, ele inventa uma “verdade” para sua fé com supostos parâmetros racionais.

<sup>72</sup> Montaigne insiste na necessidade da investigação: “Todas as coisas produzidas por nossa própria razão e capacidade, tanto as verdadeiras como as falsas, estão sujeitas a incerteza e a debate.” (II,12, 330).

<sup>73</sup> II,12, 329 / PV 553.

<sup>74</sup> Cícero, Acad., II, XXXVIII (II,12, 330 /PV 553).

Contudo, Montaigne não é um descrente, mas para ele a verdade da fé pode ser acessível somente pelo sentimento do sagrado<sup>75</sup>. Por conseguinte, diante da transcendência divina, o fiel só pode escutar e esperar: “é uma ‘tabula rasa’ [*carte blanche*] preparada para assumir pelo dedo de Deus as formas que a este aprouver nela gravar”<sup>76</sup>. Ou seja, o acesso à verdade acerca do sagrado somente é possível pela revelação. Ora, como esta verdade está para além de toda possibilidade de compreensão racional e do discurso humano, Montaigne a abandona aos teólogos, ou melhor, abandona-a à autoridade da Igreja, e vai falar do homem no registro da pura imanência.

Assim, no tocante à felicidade, o que se pode perceber é que a busca racional de fundamentação dos elementos da fé, conforme observa Montaigne, somente tem trazido dor e infelicidade: desde a hipoteca da vida em prol de um futuro celestial até as guerras religiosas, cujas forças de destruição, em defesa de suas convicções, estão em obra na História, sobre as quais ele revela sua reprovação visceral<sup>77</sup>. Segundo Tournon, a obstinação de Montaigne em destruir as certezas doutrinárias se deve, primeiramente, ao fato de que as especulações dos filósofos foram por muito tempo pretexto para matar<sup>78</sup>.

Daí conclui-se que quanto mais os discursos filosóficos tentaram definir o que é a alma, sobremaneira separada do corpo, mais afastou, com essas explicações fantasiosas, o homem de um possível estado de felicidade. Para uma vida plena, conforme nos sugere Montaigne, o homem deve ser concebido inteiro e integrado às suas condições naturais, uma vez que essa dissociação inviabiliza o projeto humano de ser feliz nesta vida, penhorando-a na esperança de uma recompensa futura.

Nesse sentido, a vida simples estaria mais integrada à felicidade, como aceitação das adversidades da humana condição – corpo, tempo, morte - em detrimento dessas elucubrações de uma felicidade para além. Montaigne exemplifica com a vida simples dos povos pré-colombianos que, desprovidos de qualquer dessas explicações, “desfrutaram da felicidade de uma vida longa, tranquila e

---

<sup>75</sup> O que EVA chama de “abraço sobrenatural” que está para além da esfera da razão (EVA, 1992, pp. 42-59).

<sup>76</sup> II-12, 260 / PV 506. Segundo Tournon, esta docilidade exemplar de Montaigne lhe valeu a benevolência da censura pontifical de sua época. Os *Ensaíos* só serão colocados no *Index* em 1676 (TOURNON, 2004, p. 138).

<sup>77</sup> TOURNON, 2004, p. 210.

<sup>78</sup> TOURNON, 2004, pp. 127-128.

sossegada sem os preconceitos de Aristóteles e sem conhecimento do nome da física”<sup>79</sup>.

Por fim, no que diz respeito à condição humana, ele desacredita da possibilidade de dar conta por vias unicamente racionais do que nos constitui como humanos. Dessa forma, nega à razão qualquer valor epistemológico no que tange a tais perquirições. Por isso, Montaigne recorre à dimensão do corpo. Fica evidente na Apologia a falibilidade da razão, tanto no âmbito sobrenatural, por não dar fundamentos para as questões divinas, quanto no natural por não conseguir apreender nada de seguro quanto à natureza do homem. Isso se deve, sobretudo, ao descarte total dado às experiências sensíveis na singularidade da existência comum como recurso para o exercício do conhecimento<sup>80</sup>. Essa experiência só é possível mediante a junção das duas partes constitutivas do humano, a saber, corpo e alma.

Segundo Montaigne, corpo e alma devem ser mantidos unidos e aliados.<sup>81</sup> Os sentidos apreendem assim a realidade e a alma ordena-os, atribuindo-lhe os significados. Mas ela não deve se apartar dele, mas manter-se em comunhão.

Não obstante, dar aos sentidos a importância que lhes concerne como recurso para a construção do conhecimento, não significa dizer que eles não sejam de igual maneira, imperfeitos, uma vez que deles, da mesma forma, podem advir diferentes percepções de um mesmo fenômeno, dada a inconstância e a contradição do próprio existir<sup>82</sup>. Ainda assim, as experiências são um guia importante na busca da felicidade, pois a mudança e a passagem são experiências sensíveis da percepção e do julgamento. Nas palavras de Birchal, “destituída a razão, encontram-

<sup>79</sup> II, 12, 312 / PV 541. No capítulo Dos canibais (I, 31) Montaigne fará a idealização do selvagem e a exaltação da ideia de natureza por oposição às desmesuras da arte e da razão. Villey observa que nesse capítulo Montaigne, assim como mais tarde Rousseau, propõe que a civilização inteira, enquanto produto da razão e artificialismo, parece condenada.

<sup>80</sup> Nesse aspecto, o próprio Sócrates, embora pela via negativa, se dá conta da importância, ou “inoportuno” das experiências sensíveis via corpo: “com efeito, o corpo nos causa milhões de ocupações, devido à precisão de alimentos e ainda, se nos sobrevêm doenças, elas nos embarçam a caça da realidade” (*FÉDON*, p. 147).

<sup>81</sup> No capítulo Da presunção (II, 17) Montaigne irá observar que a alma deve conduzir o corpo quando esse se desvia, “que o abraça, acarinhe, assista, controle, aconselhe, corrija e reconduza” para que suas ações sejam conformes e voltadas para o bem viver. “É preciso ordenar à alma não que se ponha apartada, que se ocupe sozinha, que menospreze e deixe de lado o corpo (ademais só poderia fazê-lo por alguma simulação distorcida), mas que se alie a ele” (II, 17, 460-461).

<sup>82</sup> “Finalmente, não há nenhuma existência permanente, nem de nosso ser nem do ser dos objetos. (...). Assim, nada de certo pode ser estabelecido de um para o outro, o julgador e o julgado estando em contínua mutação e movimento” (II, 12, 403 / PV 601).

se os homens de carne e osso, e que pensam”<sup>83</sup>.

Montaigne adverte ainda que a razão, e seus expedientes imaginativos, pode também ser fonte dos males humanos, estimulando o medo da morte e de um possível castigo por antecipação. Nosso autor busca no Eclesiastes reforço ao seu argumento: “em muita sabedoria, muito desprazer [*en beaucoup de sagesse, beaucoup de desplaisir*]; e quem adquire ciência adquire para si trabalho e tormento”<sup>84</sup>. Ora, se não existe demonstração possível da vida após a morte e essa é uma questão que não compete à razão, ela é objeto unicamente da fé, pois aquela não tem alcance em tal dimensão.

O que Montaigne sustenta é que argumentar a favor da imortalidade da alma é uma tentativa de eximir-se da impotência ante a indigesta possibilidade da dor e da morte. Mas isso é um equívoco porque, mesmo que nós acreditássemos na imortalidade da alma, esta vida tal como nós a experimentamos estaria perdida. A vida futura nada teria a ver com a atual. Montaigne observa:

Não podemos conceber condignamente a grandeza dessas altas e divinas promessas se pudermos concebê-las de alguma forma: para imaginá-las condignamente é preciso imaginá-las inimagináveis, indizíveis e incompreensíveis, [C] e totalmente diferentes das de nossa miserável experiência. [A] “os olhos não poderiam ver, diz São Paulo, e não podem mostrar em coração de homem a ventura que Deus preparou para os seus.” E se, para nos tornarmos capazes disso, reformarmos e mudarmos nossa alma (como tu dizes, Platão, por tuas purificações), deve ser uma mudança tão extrema e tão total que, pelo preceito físico, não mais será nós. (II,12, 278 / PV 518).

Portanto, a felicidade do ser humano deve ser buscada nos limites do tempo e da finitude, marcas do corpo e do espírito: “Todo contentamento [*contentement*] dos mortais é mortal”<sup>85</sup>. Essa ideia vai aparecer novamente nos últimos escritos de Montaigne. No capítulo Da experiência ele observa que, a consciência desses limites humanos pode gerar dor e descontentamento. Mas o filósofo observa que “todo prazer implica alguma dor. Toda saciedade exige a fome. Aceitar a vida é aceitá-la como algo [B] perdível por sua própria condição”<sup>86</sup>.

Isto posto, poderíamos perguntar: se a possibilidade de transcendência não pode ser demonstrada seguramente pelas vias racionais, qual é, então, o significado

---

<sup>83</sup> BIRCHAL, 2007, p. 85.

<sup>84</sup> II,12, 245 / PV 496.

<sup>85</sup> II,12, 278 / PV 518.

<sup>86</sup> III,13, 494.

da vida racionalmente explicável? O que na vida tem valor? Afinal, qual o valor do homem, essa frágil e perecível criatura?

Segundo Montaigne, é preciso destruir os ídolos que nos afastam da verdade e considerando os limites discursivos, dar lugar para uma verdadeira sabedoria humana, consciente de suas próprias limitações. Ora, a sabedoria, tal como a concebe Montaigne, é de fidelidade a si e à condição humana. O que, todavia, não destitui o lugar para o “milagre” da verdadeira fé.

Assim, Montaigne nos autoriza a suspeitar de um fideísmo professado<sup>87</sup>. Malgrado toda a sua crítica, ele encerra o livro da Apologia revelando um fideísmo cético. Após subtrair os dogmas com suas investigações e com a recusa das certezas, tanto das teorias dos filósofos - incluídas aí as pretensões de Sebond, que já desacreditou -, quanto das pseudo-evidências do senso comum, ele não nega a Revelação. No entanto, consoante a Tournon, para Montaigne “a Revelação é palavra de Deus, mantida por sua Igreja; não pertence aos homens controlá-la”<sup>88</sup>, resta, pois, somente a graça celeste e “cabe à nossa fé cristã, e não à sua virtude estoica, aspirar a essa divina e miraculosa metamorfose [*divine et miraculeuse metamorphose*]<sup>89</sup>, mas sem deixar jamais de reconhecer os limites naturais de nossa condição finita.

Por essa razão, na sequência, apresentaremos a dimensão finita da condição humana e sua passagem dialética manifesta no final da Apologia.

### 1.5 A dialética do existir: o não ser

O homem é a única espécie que tem noção de um antecedente e um conseqüente (PLUTARCO)<sup>90</sup>.

Desde que o homem se assume como ser pensante e se dá conta da passagem do tempo e do próprio fim iminente, ele se pergunta pela sua existência e

<sup>87</sup> O termo “Fideísmo cético” é empregado por Marcel Raymond em L’ attitude religieuse de Montaigne”, in: Génies de France, Neuchâtel, 1942, pp. 50-67. Cfe. STAROBINSKI, 1992, p. 300. Segundo EVA, o “fideísmo cético” de Montaigne se caracteriza pela aceitação da fé como fundamento autônomo da religião, em detrimento da fundamentação racional (EVA, 1992, pp.42-59).

<sup>88</sup> TOURNON, 2004, p.138.

<sup>89</sup> II,12, 407 / PV 604.

<sup>90</sup> PLUTARCO, *Moralia* 387A, In: *Obras Morales y de los Costumbres, O E de Delfos*, p. 249 (Tomo VI). De ora em diante utilizaremos MOR.

tenta assegurar a sua imortalidade seja na alma, na história ou no exercício do viver. O homem vive essa aventura cujo risco é não encontrar um porto de parada além do próprio fim. Em decorrência dessa constatação surgem inúmeras tentativas de explicação e, sobremaneira, justificativas para conferir um sentido a essa fatalidade. Conforme vimos na seção anterior todas as teorias, tanto teológicas quanto filosóficas, mostram-se vãs mediante a investigação. Segundo Montaigne, todas as tentativas racionais de explicação, não obstante, não passam de estratégias discursivas decorrentes da presunção do homem em julgar-se tão raro a ponto de não poder conceber-se como simplesmente finito.

Montaigne nega a possibilidade de se dar conta do estatuto do homem com os mecanismos da ciência<sup>91</sup>, uma vez que ele é um constante tornar-se sem uma essência fixa e sem uma última definição – a não ser na morte. Ao fazer isso, Montaigne fala da condição humana e das suas limitações atinentes à própria existência limitada e fugidia.

Desde os primórdios o homem tem se debatido com tais questões condizentes à sua condição e, a rigor, nada se formulou em definitivo. Na tradição moralista, já na sentença de *Delfos* é indicada essa busca e a necessidade do homem de se auto-conhecer para encontrar o caminho da virtude (entenda-se sabedoria e felicidade). Plutarco faz muitas considerações indicativas desta tarefa do homem e das quais se utiliza Montaigne, que faz praticamente uma transcrição do opúsculo “Sobre o *E* de Delfos” ao final da Apologia, focalizando o tema do ser do homem. Por essa razão, subsidiamos o exposto nessa seção com a leitura da obra plutarquiana *Sobre o E de Delfos*, inserido em suas *Obras Morais*.<sup>92</sup> Nela, o filósofo grego busca a elucidação da letra “E” inscrita no templo de Delfos, juntamente com a sentença milenar “conhece-te a ti mesmo”. Segundo o filósofo latino o “E” diz respeito à divindade, que é toda plenitude, em absoluto contraste à condição humana, que por sua vez é totalmente diversa ante a temporalidade na transição do antes ao agora e ao que vem depois. Tudo o que se torna, deixa de ser para tornar-se uma “era”, ou o “ainda não ser”, logo “não-é”.

Nas suas palavras:

Que é, pois, o que é realmente? (...) pois o tempo é algo móvel,

---

<sup>91</sup> Hugo Friedrich observa: What did science make of man? He ask in the Apology”, (FRIEDRICH , 1991, p. 153).

<sup>92</sup> PLUTARCO. MOR, *Tomo VI*.

imaginável junto com a matéria em movimento, em perpétuo fluxo e não se permite reter, como um recipiente de destruição e nascimento, de onde justamente o “depois” e o “antes” e o “será” e o “foi” que se dizem, são em si mesmos confissão do não ser; pois o que todavia não chegou a estar no ser ou já cessou de ser, é estúpido e absurdo dizer que é (Plutarco MOR 392F, 269-270).

Ademais, pode-se entender a condição humana definida pelo grego como um constante “tornar-se” na passagem de um tempo que se encurta. Domesmo modo, ela é, como tudo que existe no tempo, naturalmente perecível, pois “não há nada nela [na natureza] que seja permanente nem existente, senão que tudo nasce e desaparece segundo sua distribuição no tempo”<sup>93</sup>. É a partir dessa referência plutarquiana que Montaigne define a vida do homem como um constante movimento e, conseqüentemente, como ausência de ser:

De forma que aquilo que começa a nascer nunca chega à perfeição de ser, por que esse nascer nunca se completa e nunca se detém como acabado, mas, desde a semente, vai sempre cambiando e mudando de um para outro. Assim de semente humana primeiramente se faz no ventre da mãe um fruto sem forma, depois de uma criança formada, e depois, estando fora do ventre, uma criança de peito; depois um homem feito; depois de um homem maduro; por fim um velho decrépito. De maneira que a idade e a geração subsequente vão sempre desfazendo e destruindo a anterior (II, 12, 403 / PV 601)<sup>94</sup>.

Nessa passagem Montaigne apresenta a transitoriedade e a fugacidade como elemento constitutivo do homem. O que define o homem, portanto, é sua natureza fugidia e o movimento dialético do *vir-a-ser*. Montaigne demonstra esse movimento dialético do existir:

(...) A flor da idade morre e passa quando sobrevém a velhice, e a juventude termina na flor da idade de homem feito, a infância na juventude, e a primeira idade morre na infância, e o dia de ontem morre no de hoje, e o de hoje morrerá no de amanhã; e não há nada que permaneça e que seja sempre um. (II,12, 404-405 / PV 602).

Ou seja, a vida é movimento e não fixidez. Ela é mudança e não estabilidade.

<sup>93</sup> PLUTARCO, MOR 393A, p. 270.

<sup>94</sup> Montaigne faz essa transcrição de Plutarco em MOR, 392c: “*Por lo cual ni siquiera la parte de ella que está llegando a ser termina en el ser, por el hecho de que no cesa nunca ni llega a um punto la formación, sino que a partir del sêmen, cambiando constantemente, crea um feto, luego uma criatura, luego um niño, a continuación un muchacho, um joven, luego un hombre, un viejo, un anciano, destruyendo las primeras formaciones y edades com las subsiguientes*” (PLUTARCO, MOR, p.268).

Decorre daí a constatação de que a existência humana se dá numa sucessão temporal - presente, passado e futuro – e nessa, o presente se mostra como o vazio. Contudo, convém observar, que é no presente que ocorre o “tornar-se” do homem, o que por sua vez, configura-se como um problema, além de moral, epistemológico, pois como definir algo indefinível e sempre em movimento constante? Não obstante, é sempre no agora que residem todas as possibilidades e escolhas, nessa fugacidade constante. Ora, por mais que a razão tente apreender, no instante, algo de subsistente, tal empresa mostra-se impotente, pois “tudo ou está começando a ser e ainda não é totalmente, ou começa a morrer antes de ter nascido”<sup>95</sup>. O homem apreende ai nada além de aparência e, por mais que tente dar conta de si pela razão, faltam-lhe as possibilidades. Não existe meio de se engessar uma realidade que escapa, na qual tudo se esvai e se movimenta. Quando Montaigne refere-se ao homem como “coisa vil” e “abjeta”, transcrevendo Plutarco, o faz pela constatação de que a condição do homem é o vazio, ou o nada, na temporalidade da existência de passagem, tentando se afirmar. Desse modo, ele produz fantasias acerca de si e, assim, de modo igualmente fantasioso, tenta se edificar ao se elevar acima dos demais seres da natureza e de sua própria humanidade. No entanto, conforme Montaigne, esse é um projeto audacioso e um desejo absurdo. Ele exemplifica esse intento inútil e absurdo: “(...) será exatamente como quem quisesse agarrar a água: porque quanto mais abraçar e apertar o que por natureza escoa por toda parte, tanto mais perderá o que desejava segurar e empunhar”<sup>96</sup>.

Em razão disso, a condição humana é definida por “acidentes”<sup>97</sup>. A tentativa, pois, de objetivar uma determinada realidade pode desfigurar a sua verdadeira constituição. Decorre daí a impossibilidade de definir, de igual modo, tanto pelas vias da razão quanto pela experiência condicional, “acidental”, uma verdade sobre o homem como pretendem os moralistas. O homem nunca está formado, mas sempre se tornando algo na temporalidade e na passagem. Afinal, a única verdade que se pode formular com exatidão sobre a existência do homem é o iminente fim de uma

---

<sup>95</sup> II,12, 403 / PV 601.

<sup>96</sup>“(…) *ce sera ne plus ne moins que qui voudroit empoigner l'eau: car tant plus il serrera et pressera ce qui de sa nature coule par tout, tant plus il perdra ce qu'il vouloit tenir et empoigner.*” (II,12, 403 / PV 601). Essa imagem tradicional da água que escapa da mão é um recurso de Plutarco em MOR 392B, p. 268 e também MOR 1082A.

<sup>97</sup>Não há substância ou uma essência fixa. Cfe. observa Brahami, “Não há ser, somente passagem”. In: BIRCHAL. 2007, p.177. Segundo Birchall, o homem é como forma ‘formada’ a partir das circunstâncias e da temporalidade (BIRCHAL, 2007, p. 85).

vida que (se feliz ou infeliz) caberá a cada um dar seu contorno. Conforme Panichi<sup>98</sup>, ao apresentar o curso natural da existência Montaigne remete o olhar do homem ao que lhe espera no fim da passagem e ante cuja constatação da miserável condição original é inútil tentar se revoltar. De igual maneira é inútil tentar modificar a sua condição, pois invariavelmente, irá partir da vida. Como nota Montaigne, “[A] e nós, e nosso julgamento e todas as coisas mortais vão escoando e passando sem cessar”<sup>99</sup>. Ao final da Apologia ele afirma que o homem sozinho não pode ultrapassar a humanidade; isso seria uma tentativa absurda, a única possibilidade de ultrapassagem seria pela via da fé, já referida, com uma “divina e miraculosa metamorfose”<sup>100</sup>.

Nesses termos, a pergunta que se impõe, já sugerida nas nossas considerações iniciais, é: se não há provas da imortalidade, como lidar com a constatação de que a felicidade não está para além da vida como recompensa? Como viver sem que isso se torne um melancólico flagelo? Ou, ainda mais: como fazer dela um motivo de felicidade?

Se no final da Apologia Montaigne tem uma leitura muito negativa da condição humana (lançando o homem em sua concretude finita), associando-a ao nada e ao vazio, em outros ensaios, porém, ele irá tratá-la de modo mais positivo, embora sempre problemático. Na Apologia, seu discurso tem um enfrentamento com a teologia, na qual ele está falando sempre do ser humano em contraste com a divindade – o imperfeito em relação ao perfeito. No entanto, em outros ensaios essa forma de ver não é tão explícita e nem tem um lugar central. Contudo, mesmo que tenha uma visão negativa, ela não é pessimista. Isto porque, ao trazer para a discussão filosófica o homem em sua dimensão concreta, pode-se perceber em Montaigne uma ética absolutamente humanista<sup>101</sup> que aponta caminhos.

---

<sup>98</sup>PANICHI, *Dict.*, pp.188-193.

<sup>99</sup> II,12, 403 / PV 601.

<sup>100</sup> II,12, 407 / PV 604.

<sup>101</sup> Montaigne fala a partir de si. Ele fala da dimensão do corpo (um corpo decrepito) cuja narrativa aponta as dores sofridas no próprio corpo e se solidariza com a dor daqueles que sofrem as penas imputadas por algozes cruéis e se opõe ferrenhamente à crueldade. Isso fica visível em *Dos coches* (III, 6) e *Dos Canibais* (I, 31). Starobinski nos adverte: “(...) E se o começo do ensaio [*Dos coches*] não nos houvesse mostrado, em Montaigne, tanta atenção ao mal-estar corporal e tanta resolução em combatê-lo, a relação nos teria parecido menos nitidamente entre a experiência pessoal do tormento físico e a intuição escandalizada do suplício sofrido pelos índios (STAROBINSKI, 1992, p. 125). A partir da própria experiência, Montaigne fala do homem universal. Essa temática será tratada no capítulo 3 desta tese.

Assim, se o tema em questão tem como problemática central a preocupação do filósofo com a questão ética, independente da ênfase dada (se na relação do homem com a divindade ou na existência concreta), ele é um ser de passagem. Por essa razão, passemos ao seu exame.

### 1.6 Uma ética mundana: o homem joga seu destino

Embora Montaigne seja incluído entre os moralistas de seu tempo, pelo perfil marcadamente humano de sua ética, ela aponta para uma perspectiva reversa à ética humanista antropocêntrica dos renascentistas. Para definir a ética montaigniana, pois, faz-se mister analisar a crítica às “ vaidades ” que ele faz na Apologia. Nela, ele revela o homem na sua nulidade ontológica. Assim, nos põe frente ao homem posicionado no mundo, além de nem inferior nem superior aos demais, uma vez que “[A] Não estamos nem acima e nem abaixo do restante [*Nous ne sommes ny au dessus, ny au dessous du reste*] ”<sup>102</sup>, desprovido da presunção e da vaidade, completamente nu e vazio. Deste modo, Montaigne ao despojar o homem da roupagem moral e da arrogância egocêntrica, revela-o como nada mais do que uma “ página em branco ” [*carte blanche*] <sup>103</sup> à espera de uma significação. Isso, no entanto, não significa dizer que ele esteja totalmente livre das amarras. É, pois, alguém circunstanciado na concretude da existência e, como tal, para usar um termo de Starobinski, possuidor do recurso de uma “ frágil liberdade ” <sup>104</sup>, ante o mundo (os outros, os costumes, as leis, as religiões e a Fortuna). Ao se dar conta da própria condição – finita, mutável, fugidia e imperfeita – o homem se depara com a consciência de não-ser (ele não é de natureza divina), pois o Ser, tal qual o “ E ”, de *Delphos*, é imutável e eterno, posto que ele, além de ser constantemente mutável, morre. Para precisá-lo, valemo-nos da síntese que Starobinski faz da questão de modo brilhante:

(...) o espírito não conhece os objetos senão na medida em que se descobre distinto deles (...). Dupla vertigem: o mais longe possível se encontra o Ser inacessível, o Bem supremamente

<sup>102</sup> II,12, 191/ PV 459.

<sup>103</sup> II,12, 260/ PV 506

<sup>104</sup> STAROBINSKI, 1992, p.129.

desejável (o Deus que a Apologia nos fez entender que não é nosso *confrade*); o mais perto possível se encontra o mundo sensível; e a ausência de Deus vai tornar-se o correlativo necessário da presença para si, precária e preciosa. A consciência descobre-se tão separada de Deus que não lhe resta mais que aceitar a plenitude da experiência sensível e da vida 'mundana', aí reconhecendo a própria expressão da vontade de Deus, a qual relega o homem a não *ser senão o que é*: plenitude sem garantia metafísica, mas sustentada pela verdade da separação<sup>105</sup> (STAROBINSKI, 1992, p.127).

O intérprete ressalta na transcrição acima o caráter puramente humano revelado por Montaigne na Apologia como sendo a única forma de plenitude. Ou seja: ao desnudar a vaidade humana e revelar a vida mundana submetida à ação do tempo, Montaigne sugere a plenitude da experiência sensível na união de corpo e alma. Assim, diante da verdade da separação e sem essência metafísica, a consciência perde-se de si mesma ao se transmutar e alternar as próprias diretrizes e escolhas. Em prova da instabilidade humana, Montaigne apresenta situações banais do cotidiano que demonstram a mutabilidade do homem na variabilidade do desejo e alternância das escolhas devido à alternância também do próprio gosto em momentos diversos:

[A] (...) se permanecemos sempre os mesmos e unos, como é que nos deleitamos agora com uma coisa e daqui a pouco com uma outra? Como é que apreciamos coisas contrárias ou as detestamos, elogiamos-las ou as criticamos? Como temos diferentes afeições, não retendo mais o mesmo sentimento no mesmo pensamento? Pois não é plausível que sem mutação captássemos outras impressões; e o que sofre mutação não permanece o mesmo e, se não é o mesmo, então tampouco é (II,12, 405 / PV 603).

Desse modo, na Apologia Montaigne reduz o homem ao não-ser. O humano, em sua existência está condenado a sofrer uma ausência irrevogável e a sentir sua própria duração escoar-se num vazio ontológico não conhecendo nada de propriamente seu, além de passagem, movimento e perecimento. Ora, a consciência desse vazio cuja insuficiência para "ser" lhe é humilhante, pode se tornar uma consciência infeliz, conforme há pouco mencionamos, como angústia ante a própria fragilidade e imperfeição. Montaigne, no entanto, transforma-a em consciência feliz à medida que acentua o instante como possibilidade da tão almejada plenitude. Ao

---

<sup>105</sup> Grifos de Starobinski.

negar as essências puras, pela vertente pirrônica, retorna às aparências redimensionando-as de modo significativo. A despeito do vazio, então, que marca o homem e sua condição, ele aponta a possibilidade de restituir-lhe a plenitude no agora.

A constatação de tal condição – *não-ser* –, no sentido da separação da plenitude divina, já que esta é imutável, bem como sem a garantia de uma vida além dessa vida -, longe de ser motivo de angústia e de infelicidade pode ser a razão da busca pela plenitude na própria incompletude. O homem deve tornar-se; ele é um projeto em constante movimento. Assim, ele está na dimensão do desejo. O que ele deseja vai estar ligado àquilo que ele projeta alcançar. Ora, uma vez sabedor do que deseja, minimamente, o homem depara-se com pistas que apontam quem ele é: alguém cheio de carências, de medos, de dores e de buscas infundáveis de preenchimento desse vazio e supressão da distância que separa o não-ser do ser.

Nesses termos, para Montaigne, aceitar essa condição de não-ser, possibilita a apropriação de si enquanto dimensão do desejo. Ou seja, o querer ser emerge dessa consciência reflexiva. Nesse sentido, ela já anuncia a liberdade e, conseqüentemente, a felicidade. Dito de outro modo, sendo a liberdade uma disposição humana, a felicidade não está somente na saciedade, mas no movimento de busca por (querer) saciá-la<sup>106</sup>.

A felicidade, portanto, passa pela dimensão da liberdade do homem em buscar realizar seus desejos<sup>107</sup>. Não se trata, no entanto, do desejo de ser deus ou perfeito, mas de satisfazer carnalmente o que lhe é dado desejar e realizar como humano que é. Essa liberdade, no entanto, é configurada, como uma “liberdade frágil” pois ela advém da consciência de alguém que se sabe finito e sujeito aos reveses da Fortuna. Conforme observa Montaigne a liberdade é, pois, o refúgio para alimentar as esperanças de saber-se homem, e, como tal, sentir-se na singularidade de sua existência, sem que “(...) se alce acima de si e da humanidade: pois ele só pode ver com seus próprios olhos e apreender com suas próprias forças [*ny que*

<sup>106</sup> O intérprete lembra que “(...) já existe felicidade em conhecer o desejo como desejo – a “busca”. Assim, o intervalo criado pelo apelo do prazer ausente se torna o espaço transparente em que podem atuar livremente as potências da inteligência e do julgamento” (STAROBINSKI, 1992, p. 127).

<sup>107</sup> Essa libertação das amarras bem como a constatação de ser inacabado aparece no ensaio Da vaidade (III, 9): “Se o tempo está feio à direita, viro à esquerda. (...) Deixei algo por ver atrás de mim? Volto; é sempre meu caminho” e ainda: “a vida é um movimento material e corporal, ação imperfeita por sua própria essência, e desordenada; aplico-me em servi-la de acordo com ela” (III, 9, 306).

*l'homme se monte au dessus de soy et de l'humanité: car il ne peut voir que de ses yeux, ny saisir que de ses prises.}]*<sup>108</sup>. Essa, portanto, é a “conclusão tão religiosa de um homem pagão” [*A cette conclusion si religieuse d'un homme payen*]<sup>109</sup>. Montaigne acredita no potencial do homem e sua ética visa restabelecer a sua dignidade.

Em suma, na Apologia Montaigne mostra-nos o mundo do fenômeno no qual o homem joga o seu destino. Ao homem destituído da possibilidade de estabelecer relação com as essências eternas resta-lhe somente a relação temporal com o mundo. Desse modo, para Montaigne a felicidade ou a infelicidade dos homens está relacionada à forma como eles entendem e representam as coisas.

Ou seja, a condição frágil do homem lança-o no abismo para o qual a única possibilidade de saída é sua capacidade de representar e imaginar. A rigor, sempre será sua razão que lhe possibilitará dar o contorno e sentido às situações vividas. No entanto, em decorrência do medo das adversidades da Fortuna, ela (a mesma razão) pode precipitá-lo no sofrimento por antecipação, à medida que ele toma a morte, a pobreza e a dor como algo a temer a ponto de ter que fantasiar subterfúgios para a sua abjuração.

Essa será a temática abordada na sequência. No segundo capítulo trataremos a representação da felicidade numa perspectiva mais teórica (geral); e no terceiro capítulo, ela será tratada na perspectiva da experiência singular e subjetiva (particular).

---

<sup>108</sup> II-12, 407 / PV 604.

<sup>109</sup> II,12, 406 / PV 603.

## 2 Felicidade e Representações - Montaigne e a *Stoa*<sup>110</sup>, no I,14.

Vimos anteriormente a crítica empreendida por Montaigne à vaidade humana e à pretensão de definir racionalmente a verdade última da natureza humana na Apologia. No que concerne ao nosso problema de tese, a crítica de Montaigne, nesse sentido, revela a insuficiência da razão para apontar a chave para a felicidade. Essa crítica acaba por coincidir com a própria crítica ao estoicismo e, segundo alguns dos seus intérpretes, dentre os quais Villey, após a Apologia, Montaigne afasta-se da concepção filosófica estoica aqui demarcada<sup>111</sup>. Para o estoico a felicidade se funda na razão, pois advém da representação. Em razão disso, pretendemos analisar que importância Montaigne atribui às opiniões para a felicidade no I,14. Nos escritos do capítulo – *Que o gosto dos bens e dos males depende em boa parte da opinião que temos deles* - Montaigne coloca-se a partir dos estoicos e submete a exame a tese destes de que nossa felicidade ou infelicidade depende das nossas representações: “Se as coisas se entregam à nossa mercê, por que não dispormos delas ou não as moldarmos para vantagem nossa?”<sup>112</sup>

Nesse sentido, faremos um breve exame de duas das máximas estoicas mediante a leitura da obra *Encheiridion* de Epicteto, como estratégia para identificar posteriormente a noção própria de Montaigne sobre a relação entre a felicidade e a opinião (ou imaginação).

Esta investigação será feita menos com o propósito de definir historicamente a evolução do pensamento de Montaigne (estoico – cético – epicurista)<sup>113</sup> do que para demonstrar que mesmo nos acréscimos (ou seja, depois da crítica na Apologia) ele mantém sua simpatia com o estoicismo e, ainda que de modo menos

<sup>110</sup> *Stoa poikilé* é o termo grego que designava o pórtico pintado em Atenas. Zenon começou a ensinar sob uma coluna em frente à ágora. Ver: SEDLEY, 2006, pp. 10-11.

<sup>111</sup> Cabe lembrar que, cronologicamente, esse capítulo foi escrito antes da Apologia.

<sup>112</sup> I,14, 73 / PV 50.

<sup>113</sup> Esta é a famosa tese de Pierre VILLEY em *Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, Paris: Hachette, 1908. Starobinski e outros comentadores têm sido seduzidos por essa escansão ternária segundo a qual a obra de Montaigne apresenta três filosofias sucessivas: estoica, cética, “pessoal” (STAROBINSKI, 1992, p. 303).

entusiasmado, continua atribuindo à razão papel fundamental para a felicidade, mas de modo original.

No capítulo I,14 encontramos alguns argumentos que nos levam a pensar que, efetivamente, para Montaigne, a felicidade depende da nossa opinião acerca dos males que assolam a vida do homem (uma influência claramente estoica). Desse modo, pode-se dizer que a condição humana feliz ou infeliz depende da representação dada a cada evento e, por isso, a felicidade é determinada pela razão. Quanto a isso Montaigne assume a tese estoica, mas examina – não sem ironia - a pretensão dessa filosofia de ter-se acercado do conhecimento verdadeiro e soberano que lhe proporcionará a felicidade. Para o estoico a razão é a fonte da virtude e da verdade que conduz o homem para o bem viver. Saber viver é alcançar a perfeição moral, por isso, a característica marcante dessa filosofia é a prescrição do agir virtuoso, portanto, ético e feliz. A razão do sábio deve superar a inconveniência das emoções causadoras de vícios. Para os adeptos dessa corrente filosófica a felicidade depende da conformidade da alma com o logos universal (*kosmos*), cuja razão supera as influências externas para a edificação de seu verdadeiro eu e o alcance da tranquilidade. Montaigne submete as máximas estoicas a exame e assim, ao mesmo tempo em que as assume, delas se afasta, sobretudo após a crítica cética que empreende nos acréscimos.

Segundo o esquema evolucionista dos *Ensaíos* de Pierre Villey, haveria na primeira escrita do ensaio I,14 a nítida influência dos ideais estoicos (sabedoria – virtude – razão - felicidade) no pensamento de Montaigne e, posteriormente, nos acréscimos, alguns passos de afastamento dessa filosofia. A tese de Villey é de que a atitude inicial de Montaigne nesse ensaio é de meditação profunda e confiança na razão para triunfar sobre os males da vida, sobretudo sobre a morte – finalidade da vida – que carece de preparação. Segundo o intérprete aparecem nos seus escritos, a arrogância do sábio e o desdém pelo modo de vida do vulgo. De igual modo, aparece a total submissão às ordens da natureza. Entretanto, consoante ao intérprete, nos acréscimos, após 1588, Montaigne busca adequar com bom senso seu comportamento às leis da natureza para arrostar a dor e a morte, ao invés de colocar-se ao abrigo das paixões na sabedoria estoica da impassibilidade centrada

no conhecimento verdadeiro<sup>114</sup>.

Essa atitude, segundo Villey, revela uma ética de cunho naturalista - fundada sobre os sentidos e a experiência - e que prescreve a moderação das paixões como a via "natural". Essa posição se opõe ao idealismo e ao artificialismo da impassibilidade que os estoicos, sobretudo do período imperial, pretendiam fundar sobre a razão.

Há, no entanto, intérpretes que sustentam a hipótese antievolucionista de que Montaigne, já em 1572, esposava uma posição cética e não estoica.

Todavia, não nos deteremos nessa discussão, pois ela já foi exaustivamente examinada por seus intérpretes, conforme esclareceremos mais adiante. Contudo, o capítulo tem um forte matiz estoico desde o seu título. À medida que avançamos em nosso exame do papel da razão na felicidade pela representação que ela faz de cada evento, tornam-se visíveis, no decorrer da leitura, muitos elementos do ceticismo nos argumentos de Montaigne (o que talvez não demarque uma evolução nítida nas camadas do texto), por vezes já presentes nos escritos originais de 1572. Por isso, quando julgarmos oportuno daremos destaque a essa observação, ademais, ela acaba sendo um problema secundário em nossa tese, pois tem relevância para nossa investigação, a saber: se para o estoico felicidade é ajuste à verdade e para o cético Montaigne a verdade não existe, qual o estatuto da felicidade para o ensaísta?

Dessa observação decorre, pois, a questão que pretendemos examinar nesse capítulo da tese: em que medida para Montaigne, a felicidade depende ou não das opiniões que temos das coisas? Ou ainda: Qual a relação entre a opinião e a ética da felicidade no I,14?

Não ignoramos, de igual modo, toda uma discussão existente entre alguns dos seus intérpretes quanto à existência ou não de uma ética em Montaigne<sup>115</sup>. No entanto, partimos do pressuposto de que nos escritos montaignianos há uma proposição ética da felicidade mediante e apesar da crítica da razão empreendida na Apologia, abordada no nosso primeiro capítulo. Nosso objetivo será identificar e

---

<sup>114</sup>Ver o preâmbulo de Villey à edição brasileira dos *Ensaíes* (Editora Martins Fontes), pp. LXII-LXV.

<sup>115</sup>A esse respeito há uma significativa contribuição de André Scoralick. Na sua tese de doutorado, "Experiência e moralidade no último dos ensaios de Montaigne" ele apresenta essa discussão empreendida por alguns intérpretes (como Auerbach, Friedrich e Brahami e até mesmo o próprio Villey) que levam ao extremo a crítica cética montaigniana apontando uma passividade de Montaigne e a inexistência de um estatuto ético em seus escritos.

descrever esta ética.

## 2.1 A filosofia estoica: máximas para uma vida boa

Visto que estamos problematizando a influência da filosofia estoica no pensamento de Montaigne, julgamos oportuno nos determos brevemente no exame do fundamento dessa filosofia para, posteriormente, entendermos em que medida no I,14 nosso filósofo endossa ou se afasta dessa concepção filosófica no que concerne à ética da felicidade. Para tal, servem-nos de subsídio a leitura de alguns dos estudiosos dos estoicos e a obra *Encheirídion* de Epicteto (55-135). A escolha deve-se ao fato de ser Epicteto o grande compilador da filosofia estoica. Além do que, da genealogia estoica pouco restou uma vez que de Diógenes e Zenon, embora tenham escrito, nada sobreviveu intacto. Portanto, o único acesso a eles se dá com autores posteriores, no caso Epicteto, Sêneca e Cícero, filósofos do chamado estoicismo imperial<sup>116</sup>.

Apesar de toda a simpatia de Montaigne por Sêneca, razão pela qual é definido por muitos intérpretes como estoico, nesse capítulo, a base da reflexão de Montaigne são predominantemente as fontes do filósofo Cícero. Porém, se nele se apoia nos primeiros escritos, nos acréscimos, não endossa suas teses de modo absoluto. Essa mudança em suas reflexões, segundo Villey, dá-se, principalmente, depois da leitura e influência de Plutarco<sup>117</sup>. Conforme o comentador, Plutarco orienta Montaigne no sentido de uma “moralidade amena”, feita de moderação e bom senso diferente da moralidade arrogante e impositiva dos estoicos. Essa imposição, sobretudo de extirpação das paixões e da autonomia racional irrestrita - como a de Sêneca para quem somente “é feliz quem confia à razão todas as situações da sua vida” - era o que causava a Montaigne maior desconforto no estoicismo.

Com efeito, ele encontra em Plutarco o depoimento pessoal e os relatos históricos exemplares. Estes, contudo, são elencados não com o propósito de servirem como possibilidade de universalização e parâmetro de conduta - recurso

---

<sup>116</sup> Sobre o estoicismo ver INWOOD, Brad (org.). **Os estoicos**. São Paulo: Odysseus, 2006.

<sup>117</sup> Seguindo a evolução dos ensaios, proposta por Villey, pode-se perceber cronologicamente sob que influência Montaigne escreve em cada época que retorna ao seu texto. Segundo esse intérprete, Plutarco, quando lido por Montaigne em 1572, dá expressão e direção ao desconforto de Montaigne com relação ao estoicismo.

prescritivomoral -, mas muito mais pelo fato de demonstrarem a inconstância e a imprevisibilidade.<sup>118</sup>

Todavia, a base da reflexão de Montaigne no I,14 é o estoicismo cuja prescrição de uma chave para o bem viver é a sua característica principal. A filosofia estoica prescreve máximas para uma vida pautada na virtude. Assim, é preciso combater as paixões por meio da reta razão e, desse modo, vencer os medos ante os infortúnios e as agruras da existência com a virtude do sábio. É a razão humana, portanto, que pode tornar o sábio feliz. Os estoicos buscaram desvendar a grande problemática inesgotável da filosofia desde Sócrates. Eles investigam o eterno problema acerca do verdadeiro eu e sua felicidade, ou como a denominam, o bem viver.

Conforme pudemos ver acima, essa era já a preocupação de Platão apontada no *Fédon*. As raízes do estoicismo estão na atividade filosófica de Sócrates, portanto. Contudo, sua jornada histórica começa com Zenon de Cício, um século depois da sua morte. A escola fundada por Zenon passa a ensinar de modo tripartite, além da lógica e da física, a ética, que é o coração e a alma do sistema estoico. Fato, aliás, em nada surpreendente, por se tratar de uma escola cuja tradição remonta a Sócrates. Assim, com momentos de apogeu e eclipses o estoicismo continua se desenvolvendo ao longo dos tempos<sup>119</sup>.

Com o movimento de retorno às fontes dos clássicos, no Renascimento, o estoicismo torna-se praticamente uma referência obrigatória. O interesse será sobremaneira pelas contribuições éticas para os humanistas desse período. Assim, nos albores da modernidade, as fontes estoicas passam a se tornar parte significativa na cena filosófica e força intelectual bastante influente para muitos pensadores. Nessas fontes também nosso filósofo irá se abeberar<sup>120</sup>.

A ética estoica era pensada como uma ética para a vida, portanto, uma “ética prática” que tem como pressuposto a disciplina racional das emoções de modo que

---

<sup>118</sup> Maria Cristina Theobaldo, em seu artigo, observa que segundo Friedrich “as passagens históricas nos *Ensaio*s são descontínuas do ponto de vista factual, e servem mais para mostrar a diversidade e a imprevisibilidade das coisas humanas” (THEOBALDO, 2012, p. 531).

<sup>119</sup> Cabe lembrar que o estoicismo da época imperial, segundo Bréhier, se divide em duas tradições de ensino: uma de estilo mais seco e escolástico, voltada, sobretudo para a análise silogística, e outra, mais influenciada pela retórica, que enfatiza a diatribe e a discussão moral (BRÉHIER, 1978, p. 144).

<sup>120</sup> A principal fonte do estoicismo de Montaigne são as *Epistolae ad Lucilium*, de Sêneca. Mas com bastante frequência, sobretudo no Livro I (cap. 14, 19, 20, 39, 40) utiliza também de *Lucrécio* e as *Tusculanas e disputationes* de Cícero no I, 14, a mais citada.

a firmeza e a constância de desejos ou repugnâncias aos prazeres tornem-se regras do agir virtuoso. Ou seja, o sistema moral estoico promove uma idealização do homem tomando-o absolutamente abstrato<sup>121</sup>.

Tanto Epicteto, quanto Zenon, Cícero e outros filósofos antigos recorrem aos recursos da ética estoica e às suas perspectivas radicais sobre a vida para pensar questões a respeito de que comportamento adotar perante os outros e de como enfrentar as ameaças à saúde e à riqueza para, conseqüentemente, alcançar a felicidade de modo virtuoso. A chave para o bem-viver, conforme propõe largamente o estoicismo, é viver em consonância com a sabedoria prática (*phrónēsis*) que promove uma vida virtuosa. A definição geral de virtude, conforme enunciava Zenon, absorvida posteriormente por Cleantes, Crisipo e outros epígonos é de uma “razão consistente, firme e imutável”. O principal objetivo do sábio estoico é “viver de modo consciente” (*homologouménos*)<sup>122</sup> e concorde com a natureza, de forma a promover a felicidade como o “suave fluir da vida”.

Essa radicalidade está fundada na capacidade racional (*Logós*) dos homens em lidar com as suas paixões (*páthē*) de modo sábio e moderado. A virtude, pois, consiste em manter a vontade dominada (*prohairesis*<sup>123</sup>) e a indiferença (*apatheia*) com relação a tudo que lhe é externo ou dissonante com a natureza.

Entretanto, sem nos adentrarmos nas divergências internas da escola de filosofia estoica, podemos dizer que, a rigor, a ideia que perpassa o princípio ético do estoicismo, com pequenas controvérsias quanto às perspectivas na abordagem<sup>124</sup>, é

<sup>121</sup> Esse ideal de abstração do homem, segundo Eva, é o que mais desagrada Montaigne - menos do que a exigência de um esforço da vontade - e que será um dos alvos de sua crítica, sobretudo na *Apologia* (Eva, 1995, p. 46).

<sup>122</sup> Fazemos eco à formulação que Schofield faz da análise etimologizante que Estobeu impinge ao termo heraclítico, particularmente no frag. 50. Estobeu sugere um escoramento metafísico holístico para a concepção estoica do bem viver. Isso se pode ver na constatação de Heráclito de Efeso no Frag. 50: “Escutando não a mim, mas ao *Lógos*, é sábio entrar em acordo para dizer a mesma coisa: tudo é um.” (SCHOFIELD, 2006, pp. 268-269).

<sup>123</sup> Etimologicamente, escolha racional.

<sup>124</sup> Diógenes Laércio, filósofo do século II, principal compilador do sistema estoico na antiguidade, divide a parte ética da filosofia estoica em: (A) parte do impulso; (B) o tópico de bens e males; (C) o tópico das paixões; (D) da virtude; (E) do objetivo; (F) dos valores primários e das ações; (G) das funções apropriadas; (H) das persuasões e dissuasões. (Idem, p. 263.) Esse caminho enunciado por Diógenes Laércio oferece grande ajuda para a compreensão do sistema estoico de ética, sem, no entanto, deixar de ser problemático, pois, conforme a excelente discussão acerca da ética prática dos estoicos promovida por Gill, Sêneca, por exemplo, oferece um padrão tripartite alternativo de orientação ética: (1) avaliar o valor da coisa; (2) adotar um impulso apropriado e regado em direção aos objetos perseguidos; e (3) atingir consistência entre o impulso e a ação. Já Epicteto, embora tenha um padrão similar, não é idêntico. (1) relacionado aos desejos e aversões, a partir dos objetos avaliados, se desejados ou evitados; (2) o impulso serve para executar ações que são “apropriadas”

de que “estamos naturalmente programados para nos tornarmos racionais e, com isso, adquirir uma disposição tal que a razão acabe por ser o artesão dos impulsos”<sup>125</sup>. Apesar das muitas divergências ao longo da história, Epicteto, embora controverso, é uma fonte histórica de grande valia para a compreensão dessa filosofia, o que justifica nossa eleição de sua leitura para examinarmos alguns pontos relevantes para a discussão com Montaigne.<sup>126</sup>

Desse modo, passaremos ao exame de alguns pressupostos fundamentais da ética estoica mediante a leitura do *Encheirídion* de Epicteto<sup>127</sup>, sobretudo para entender o que ele nos aponta como sendo a virtude e qual o papel do corpo em seu sistema ético no que tange à felicidade. Também, de igual modo, compreender qual o papel da razão e das representações, qual a sua interferência na tranquilidade da alma e, conseqüentemente, na felicidade.

Assim, reconstituiremos brevemente os termos nos quais Epicteto refere as questões com as quais se ocupou Montaigne no I, 14 para, posteriormente, compreendermos onde o renascentista se aproxima (ou se afasta) dessa antiga doutrina. Algumas dessas questões dizem respeito à liberdade de escolha, aos males e às “impressões” ou representações que cada um faz em cada situação em que os “males” ocorrem, sobremaneira, acometendo o corpo.

### 2.1.1. Representação e regramento da vontade no *Encheirídion*

A pretensão da obra *Encheirídion* do filósofo latino Epicteto é de ser - como

---

ou não e (3) a infalibilidade em dar “assentimento” às “impressões” (GILL, 2006, p. 45-46).

<sup>125</sup> SCHOFIELD, 2006. p. 271.

<sup>126</sup> Os retratos de Epicteto são um excelente resgate da história do estoicismo e do reflexo das preocupações de Sócrates, originárias da escola estoica. É sabido que fundamentalmente para Sócrates são pressupostos da busca do verdadeiro (1) que a única coisa com a qual vale à pena importar-se é o verdadeiro eu (a alma, como ele por vezes menciona), não o corpo ou qualquer das coisas externas que a Fortuna pode ou não pôr em nosso caminho; e (2) que as únicas coisas intrinsecamente boas e más são as condições do eu: acima de tudo, a virtude e o vício. Nesse aspecto, o estoicismo está em consonância com a proposta de Sócrates, embora, segundo o estudioso do estoicismo, “(...) as diferenças cruciais entre os três (Diógenes, Zenon e Epicteto) digam respeito não a *em que* eles acreditavam, mas *como* eles buscavam converter os demais à aceitação – prática e intelectual – do que eles viam de modo unívoco como a chave para o bem viver” (SCHOFIELD, 2006, pp. 260-261). Essas são questões perenes na filosofia sobre as quais se debruçaram, portanto, Sócrates, os estoicos e também Michel de Montaigne.

<sup>127</sup> ARRIANO, Flávio. *O Encheirídion de Epicteto*. Edição Bilingue. Tradução do texto grego e notas Aldo Dinucci; Alfredo Julien. Textos e notas de Aldo Dinucci; Alfredo Julien. São Cristóvão. Universidade Federal de Sergipe, 2012. De ora em diante usaremos a abreviação ENCH. para referi-lo.

no geral são as obras estoicas -uma manual para o bem viver. Nele nos deparamos com a radicalidade dos preceitos estoicos dispostos explicitamente, com o objetivo de, ao “encontrar pessoas capazes de serem persuadidas por ele, não apenas afetá-las através das palavras, mas fazer com que de fato apliquem às suas vidas as ideias contidas nele, tornando livres suas almas”. Essa foi a observação feita no preâmbulo da obra pelo neoplatônico Simplicio, responsável pela difusão de Epicteto no séc. VI<sup>128</sup>.

Para persuadir seus interlocutores nesse sentido, Epicteto utiliza de questionamentos que tendem a conduzi-los ao reexame dos objetivos gerais de seus desejos para, posteriormente, ajustar seu impulso à ação, visando a uma consistência completa de crenças, atitudes e estados mentais. Essa prática sistemática de questionamento é remanescente a Sócrates, nos diálogos platônicos, e visa a estimular seu leitor a efetuar o exame das próprias impressões para reconhecer nelas o que está e o que não está ao seu poder de escolha e ação no intuito de conformá-las à ordem cósmica e natural.

Epicteto é categórico quanto ao que na vida nos é necessário e o que nos é contingente já no proêmio:

[1.1] Das coisas existentes, algumas são encargos nossos; outras não. São encargos nossos o juízo, o impulso, o desejo, a repulsa – em suma: tudo quanto seja ação nossa. Não são encargos nossos o corpo, as posses, a reputação, os cargos públicos – em suma: tudo quanto não seja ação nossa. (ENCH., 2012, 15)

São encargos nossos, portanto, as nossas representações. Podemos perceber nessa passagem, além da menoridade evidente das funções do corpo, o preceito básico estoico de que a representação deve ser de adequação e conformidade com aquilo que não está ao alcance da escolha e da liberdade humana e são, pois, coisas determinadas pela natureza. Essa capacidade racional de espera e aceitação do que está por acontecer e que é inevitável, é parâmetro de virtude. Uma vida virtuosa é aquela, pois, que aceita os desígnios da Fortuna e os redimensiona de forma a lhes atribuir um significado. Para o estoico a melhor significação é feita pela representação de cada situação que não cause qualquer espécie de aflição. Isso porque determinadas situações são do tipo de coisas sobre

---

<sup>128</sup> ENCH., p. 4.

as quais o homem não tem ingerência. São coisas existentes, conforme adverte, que não são encargos nossos. Para o filósofo latino, o reexame de cada situação é imprescindível para o bem viver, pois a clareza quanto ao que está em poder do homem escolher, mediante esse reexame, pode trazer ausência de dor, tranquilidade e, conseqüentemente, a liberdade para ser feliz.

Ora, se o que subjaz a filosofia de Epicteto é a liberdade e a felicidade, quando propõe: “examina essas coisas se queres receber em troca delas a ausência de sofrimento, a liberdade e a tranquilidade”<sup>129</sup>, não seria problemático, paradoxalmente, ele falar nesses termos e ao mesmo tempo em aceitação da natureza, conformação e submissão aos desígnios da Fortuna? Ou ainda, em que medida essa atitude não se caracteriza como resignação ao invés de uma atitude de liberdade?

Ora, não pretendemos ser reducionistas em nossa leitura, por isso, com relação a esse problema há que se ter um pouco de cautela. Falar em liberdade no sistema estoico, de um modo geral, é problemático. Isso, porque não é possível pensarmos na perspectiva de liberdade dos modernos, por exemplo, pois na filosofia estoica existe uma causalidade universal. Nesse sentido, os seres humanos, como partícipes de uma ordem universal, devem conhecer suas condições causais (“destino”) e acolhê-las com sabedoria e não julgá-las infortúnios, pois esse entendimento pode gerar frustração e, conseqüentemente, trazer infelicidade.

Alerta Epicteto:

[37] Se aceitares um papel além de tua capacidade, tanto perderás a compostura quanto deixarás de lado aquele que é possível que bem desempenhes (ENCH., p. 51).

Porém, a aceitação da própria limitação a que se refere o filósofo e o conseqüente “desempenho de papéis” não pode ser simplesmente entendida como uma atitude passiva de resignação<sup>130</sup>, pois não é o que o filósofo propõe. A liberdade para Epicteto consiste em uma atitude de domínio dos desejos. Por isso, a escolha passa pela dimensão da vontade e essa, por sua vez, deve estar sabiamente integrada ao conhecimento da rede causal cósmica para ser uma escolha adequada.

<sup>129</sup> ENCH., p. 41.

<sup>130</sup> A esse respeito ver FREDE, 2006, p. 227: “o determinismo estoico não conduz à resignação, mas ao estudo cuidadoso de nossas aptidões e de nossas limitações.”

Assim, no contexto dessa ordem, podem ocorrer alguns desfechos que, eventualmente, fujam (ou estorvem) aos propósitos de um indivíduo. Isso ocorre porque ele desconhece a rede de causas, em decorrência de cujo desconhecimento acaba por achar sua vida triste, breve e brutal<sup>131</sup>. O mais divino dom do homem é a sua liberdade para representar as coisas como um bem ou um mal. As escolhas, nesse sentido, uma vez em consonância com essa ordem natural, serão escolhas acertadas e felizes.

Epicteto demonstra-o com um exemplo banal:

[4] Quando estiveres prestes a empreender alguma ação, recorda-te de que qualidade ela é. Se fores aos banhos, considera o que acontece na sala de banho: pessoas que espirram água, empurram, insultam, roubam. Empreenderás a ação com mais segurança se assim disseres prontamente: “Quero banhar-me e manter a minha escolha segundo a natureza”. E do mesmo modo para cada ação. Pois se houver algum entrave ao banho, terás à mão que “Eu não queria unicamente banhar-me, mas também manter minha escolha segundo a natureza – e não a mantereis se me irritar com os acontecimentos” (ENCH., p. 19).

A aceitação, evidentemente, passa pela representação que cada um faz de cada situação de modo ordenado ao todo. Admoesta o filósofo latino que “as coisas não inquietam os homens, mas as opiniões sobre as coisas”<sup>132</sup> de modo que nessas “coisas” está a qualificação ou representação que se faz delas, se bens ou se males. Essa será a primeira tese estoica submetida a exame por Michel de Montaigne no I,14. Na sequência retornaremos a essa análise.

Consoante ao estoico, a qualificação das coisas é feita cotidianamente, desde a conveniência ou inconveniência das situações mais corriqueiras - como ir ou não à sala de banho - às mais complexas - como a aceitação da morte. Segundo ele, a clareza da escolha advém da representação que cada um faz de cada situação, pois aquilo que se apresenta não passa de “uma representação e de modo algum a coisa que se apresenta”, adverte.<sup>133</sup>

<sup>131</sup> “Se os seres humanos soubessem mais do que sabem sobre a rede causal de que fazem parte, eles entenderiam a razão de tragédias pessoais, aparentemente sem sentido.” (FREDE, 2006, p. 227). Também BRENNAN esclarece: “(...) para os estoicos, toda ocorrência está determinada desde a eternidade” (BRENNAN, Idem, p. 291).

<sup>132</sup> ENCH, p.19.

<sup>133</sup> Dinucci e Julien esclarecem em nota: “*Phainómenon*: o que está se manifestando ou se mostrando”, participio presente médio do verbo *phaino*. Aqui ocorre uma distinção entre a *phantasia*, a representação e o *phainómenon*, a coisa que é representada (ENCH., Nota 20, p. 72.) .

A vida simples e desprendida é o ideal do sábio estoico que requer, por sua vez, muita disciplina e retidão de conduta para ser alcançada. Trata-se de um ideal de filosofia prática cuja preocupação com a existência pode ser caracterizada como um exercício exclusivamente racional que leva à vida virtuosa e conseqüentemente feliz. A felicidade é um estado de serenidade acessível somente pela aceitação da vida em consonância com a natureza bem como pela condução idealizada do próprio desejo: “não busques que os acontecimentos aconteçam como queres, mas quere que aconteçam como acontecem, e tua vida terá um curso sereno”<sup>134</sup>, admoesta Epicteto.

Todo esse esforço consiste num movimento racional de representação, idealização e condução da vontade. Contudo, alguns intérpretes do estoicismo sustentam que, embora a filosofia estoica seja marcadamente uma ontologia idealista, ela limita-se ao corpo<sup>135</sup>. Para o estoico, a existência (*ousía*) tem o mesmo significado que corpo. Ou seja, existir é ter capacidade (*dynamis*) de agir e sofrer a ação. O mundo, pois, é o grande teatro de sua interação, onde o corpo desempenha o seu papel. Esse, porém, deverá estar em adequação com a ordem cósmica para que suas ações promovam a virtude.

Daí resulta uma inquietação: se o sistema ético estoico tem como característica o controle dos impulsos pela razão, qual a importância do corpo nessa concepção? A questão requer um olhar um pouco mais detido.

### 2.1.2. “O corpo não é encargo nosso”

Para o estoico a realidade está dividida entre o “meu” e o “alheio”. Aquilo que depende de nós, ou como diz Epicteto, “encargos nossos”, pertence-nos e o que não depende de nós é alheio, pois não depende de nossa ação. Dependem de nossa ação todas as coisas sobre as quais temos ingerência: nosso julgamento sobre as coisas, ou seja, nossas representações. Não é “encargo nosso” o que não está em nosso poder: nosso corpo (que pode cair em poder do outro, ou mesmo estar submetido aos efeitos de tempo), nossos bens (a fortuna), a vida e a morte.

---

<sup>134</sup> ENCH., p. 21.

<sup>135</sup> A esse respeito BRUNSCHWIG dá uma excelente contribuição para a compreensão da importância do corpo na ontologia estoica no cap. Metafísica estoica (BRUNSCHWIG, 2006, p.233).

Para o estoico o que é nosso encargo ou que depende de nós é aquilo que está absolutamente em nosso poder, no caso, nossas representações. Isso até mesmo com relação à morte. O sábio estoico tem, portanto, o poder de representar a morte como um bem, e a liberdade consiste justamente nisso: no poder de ajustar as representações ao que nos mostra a natureza: a morte faz parte da ordem das coisas. Para ter a tranquilidade e evitar o sofrimento a representação deve ser ajustada àquilo que não se pode mudar, no caso, a morte, a dor e a Fortuna imputada ao corpo de modo cosmicamente ordenado.

Ora, se o estoicismo concebe os desejos advindos do corpo, uma vez mal representados, como nefastos à tranquilidade; e se para o estoico a sabedoria está em redimensionar as paixões do corpo, pelas representações que se faz, isso não poderia evidenciar um papel fundamental do corpo?

Contudo, a ocupação com o corpo é entendida pelo estoico como uma ação moral menor, pois “é sinal de incapacidade ocupar-se com as coisas do corpo”<sup>136</sup>. Essa ocupação, no entanto, embora sendo uma ação menor para o estoico, pois conforme vimos, o corpo não é “encargo nosso”, pode ser entendida como fundamental porque o princípio da reflexão ética estoica, mesmo com pontos de partida divergentes entre seus membros, é o corpo: ora o impulso advindo do corpo; ora o valor da coisa concernente ao corpo; ora os desejos e aversões que advêm do corpo, de igual modo<sup>137</sup>.

Fica, assim, evidente que o corpo e as questões de ordem primária dizem-lhe respeito sim, embora este esteja dentre aquelas coisas que devam ser combatidas pela reta razão, ou seja, pela representação que cada um faz dos desejos atinentes às sensações e desejos do corpo. Esses, por sua vez, devem ser ajustados para o bem. Para o estoico sempre está em nosso poder assentir ou não aos desejos do corpo. O corpo não está diretamente em nosso poder, mas o controle do desejo (corporal) passa pelo poder de representá-lo. Retornaremos a essa questão ao analisarmos o exame promovido por Montaigne às teses estoicas.

O ideal do sábio estoico é o domínio das paixões (*páthē*), as quais advêm das experiências do corpo. A virtude moral para Epicteto está exatamente na capacidade racional de vencer as perturbadas impressões advindas do corpo, que não é do

---

<sup>136</sup> ENCH., p. 53.

<sup>137</sup> Ver nota 124 no presente capítulo.

nosso domínio. Para ele o único caminho para a tranquilidade da alma é a impassibilidade dos apetites advindos do corpo ou qualquer coisa externa que lhe são concedidas ou não pela Fortuna. Todavia, esse pretensioso ideal somente é almejado pelo sábio que, por sua vez, difere dos ideais e do estilo de vida do homem comum.

Epicteto apresenta a dessemelhança:

(...) sendo filósofo, podes comer do mesmo modo, beber do mesmo modo, ter regras e falta de humor semelhantes [ao homem comum]? É preciso que faças vigílias, que suportes fadigas, que te afastes da tua família, que sejas desprezado pelos servos, que todos riam de ti, que tenhas a menor parte em tudo: nas honras, nos cargos públicos, nos tribunais, em todo tipo de assunto de pequena monta. [29.7] Examina essas coisas se queres receber em troca delas a ausência de sofrimento, a liberdade e a tranquilidade (ENCH., p. 41).

Assim, a tranquilidade e o desprendimento, conforme mencionamos acima, remonta à filosofia socrática e pretende, através do *elenkus*<sup>138</sup>, atingir o objetivo puramente racional de poder examinar detidamente as investidas e tentações do corpo e, também, das demandas da vida em sociedade – quando todos estarão juntamente com outros corpos em situação idêntica. Todas as partes que compõem o mundo, inclusive nós mesmos, são atingidas como corpos e, desse modo, devem ser administrados. Da parte de Epicteto pode-se perceber a nítida rejeição de bens externos de todas as ordens, até mesmo da saúde, das riquezas e da abundância de todas as formas que não condizem com o que foi naturalmente concedido pela Fortuna e que estão na ordem da necessidade.

No *Encheiridion* lemos:

Acolhe as coisas relativas ao corpo na medida da simples necessidade: alimentos, bebidas, vestimenta, serviços – mas exclui por completo a ostentação ou o luxo (ENCH., p. 47)

E ainda:

É sinal de incapacidade ocupar-se com as coisas do corpo, tal como exercitar-se muito, comer muito, beber muito, evacuar muito, copular muito. É preciso fazer essas coisas como algo secundário: que a atenção seja toda para o pensamento.

---

<sup>138</sup> *Elenkus* é um termo grego utilizado para denominar a prática socrática do diálogo inquisidor. Por meio de questionamentos feitos com réplica a cada afirmação do interlocutor, Sócrates procurava convencê-lo de sua própria ignorância, uma vez que, ao se reconhecer ignorante, esse se vê livre para buscar o conhecimento da verdade.

(ENCH., p. 53)

Tais coisas, como comida em excesso, luxo, ostentação, atinentes ao corpo, segundo ele, são daquelas coisas que servem somente aos caprichos e à satisfação imediata e devem ser evitadas. São do tipo de desejo de pessoas sem sabedoria, às quais falta o discernimento do que verdadeiramente é o bem e o que é o mal. Ao sábio compete ocupar-se somente com o pensamento.

Com o propósito de prescrever regras de ações virtuosas, Epicteto discorre longamente sobre os desejos e as aversões. O estoico observa que há coisas as quais todos tendem a querer – em geral considerados como bens - e há aquelas que tendem a evitar - considerados como males. Ele observa: “lembra que o propósito do desejo é obter o que se deseja, [e] o propósito da repulsa é não se deparar com o que se evita”<sup>139</sup>. Acrescenta ainda que os “ditos males” que se quer evitar são: a doença, a morte e a pobreza mas que ter repulsa por essas – que estão classificadas dentre as coisas que não se deve evitar –, pode ser fonte de infortúnios. Nesse aspecto, querer o que não está em nosso poder possuir pode se tornar fonte de sofrimento.

Adverte o filósofo:

Se queres progredir, abandona pensamentos como estes: “Se eu descuidar dos meus negócios, não terei o que comer”, “Se eu não punir o servo, ele se tornará inútil”. Pois é melhor morrer de fome, sem aflição e sem medo, que viver inquieto na opulência. É melhor ser mau o servo que tu infeliz. Começa a partir das menores coisas. Derrama-se um pouco de azeite? É roubado um pouco de vinho? Diz: “Por esse preço é vendida a ausência de sofrimento”; “Esse é o preço da tranquilidade” (ENCH., p.23).

Nesse sentido, Epicteto evidencia efetivamente a ética estoica. Ele propõe o desapego daquilo que não se pode ter ou do que se pode perder e ainda atenta para as perturbações cotidianas e banais que se pode evitar para que a tranquilidade da alma se estabeleça frente a determinadas ocorrências.

### **2.1.3 Opinião, adequação cósmica e felicidade**

---

<sup>139</sup> ENCH., p. 17.

A tranquilidade e o sofrimento, segundo Epicteto, advêm da opinião que se tem dos acontecimentos: “[5a] as coisas não inquietam os homens, mas as opiniões sobre as coisas.”<sup>140</sup> Essa observação – que será objeto de exame de Montaigne - refere-se, sobretudo, à opinião sobre os males. Segundo Epicteto, há que se ter sempre presente que aquilo que, na maioria das vezes, equivocadamente, julgam-se por males são parte da natureza e, como tal, não podem ser repelidos e nem mesmo encarados como males. Dentre esses males destaca a morte, a pobreza e a falta de saúde.

Para ele a morte é parte da natureza e, como tal, não é passível de ser julgada como um mal uma vez que “se for algo que não seja encargo nosso, é absolutamente necessário que não seja nem um bem, nem um mal”<sup>141</sup>. É preciso, pois, que seja encarada como algo necessário e aceitável para não causar sofrimento. O filósofo alerta ainda para a necessidade de sabermos que a convivência com aqueles que queremos bem é finita. Adverte seu interlocutor da importância de jamais esquecer que “quando beijares ternamente teu filho ou tua mulher, [diz] que beijas um ser humano, pois se morrerem, não te inquietarás”<sup>142</sup> porque a consciência e a aceitação da dimensão natural da finitude humana pode evitar sofrimentos desnecessários como o apego àquilo que não se poderá manter eternamente conosco.

Trata-se de um austero ideal de conformismo à lei da natureza e ao que não é encargo nosso:

[14a] Se quiseres que teus filhos, tua mulher e teus amigos vivam para sempre, és tolo, pois queres que as coisas que não são teus encargos sejam encargos teus (ENCH., p. 25).

Epicteto recorre a essas dimensões radicais da vida – como a morte – para pensar como devemos nos comportar perante os outros e como devemos enfrentar as perdas e, conseqüentemente, controlar a dor e o sofrimento que podem ameaçar a saúde e a felicidade. Por vezes, o estoicismo nos parece, como define Schofield, um “deserto comocional”<sup>143</sup>, sobretudo, em passagens onde a frieza afetiva extremamente comum aparece em seu *Encheirídion*.

---

<sup>140</sup> ENCH., p. 19.

<sup>141</sup> Idem, p. 45.

<sup>142</sup> ENCH., p. 17.

<sup>143</sup> SCHOFIELD, 2006, p. 283.

Vejamos:

[16] Quando vires alguém aflito, chorando pela ausência do filho ou pela perda de suas coisas, toma cuidado para que a representação de que ele esteja envolto em males externos não te arrebate, mas tem prontamente à mão que não é o acontecimento que o oprime (pois este não oprime outro), mas sim a opinião sobre o acontecimento. No entanto, não hesites em solidarizar-te com ele com tuas palavras e, caso caiba, em lamentar-te junto. Mas toma cuidado para também não gemeres por dentro. (ENCH., p 27).

Estar em conformidade com a natureza no que concerne à aceitação da morte – que não é encargo nosso - como algo natural, segundo ele, é ter a sabedoria do sábio, algo que não se pode esperar do homem vulgar, pois é preciso “assum[ir] ou o posto de filósofo ou o de homem comum”<sup>144</sup>, aquele que visa algo que não está em conformidade com a natureza e que, por isso, chora, geme e lamenta pelas perdas absolutamente naturais e que são, por sua vez, de imprescindível aceitação.

A prescrição moral estoica é a de que cada um deve fazer o que naturalmente lhe compete em termos de interpretação de cada situação que lhe acomete e, inclusive, não deve se deixar abalar por interpretações que não as suas, quais sejam, as resultantes do seu próprio discernimento: “toma cuidado para que a representação [feita pelo outro] de que ele esteja envolto em males externos não te arrebate”<sup>145</sup>. Não importa, no entanto, se essas situações sejam de extremo prazer, de extrema dor ou até mesmo de maus presságios; ante elas cada um deve fazer uma boa representação:

[18] Quando um corvo crocitar maus auspícios, que a representação não te arrebate, mas prontamente efetua a distinção e diz: “Isso nada significa para mim, mas ou ao meu pequenino corpo, ou às minhas pequeninas coisas, ou à minha reputaçãozinha, ou aos meus filhos, ou à minha mulher. Se eu quiser, todas as coisas significam bons auspícios para mim – pois se alguma dessas coisas ocorrer, beneficiar-me delas depende de mim” (ENCH., p. 27).

Epicteto refere-se ao papel de menoridade de todas as coisas ligadas às relações concretas. Não importa meu corpo pequenino, as coisas pequeninas, os filhos, a reputaçãozinha. Tudo para ele é pífio ante a infinita grandeza das possíveis

---

<sup>144</sup> Idem, p. 41.

<sup>145</sup> Idem, p. 27.

representações.

A representação nessa concepção filosófica exerce um papel de nítida importância para a felicidade. Quanto à doença, assim como quanto aos outros males na vida, a posição de Epicteto não difere. A doença está classificada por ele dentre as coisas que não são encargos nossos, por isso, não nos compete decidir quanto à sua existência ou não. A sabedoria e a virtude residem na aceitação dela como intrínseca à natureza, simplesmente, para que não cause infortúnio o seu aparecimento. Esse, por sua vez, ocorre quando a situação for indesejada.

Leiamos Epicteto:

Caso, entre as coisas que são teus encargos, somente rejeites as contrárias à natureza, não te depararás com nenhuma coisa que evitas. Caso rejeites a doença, a morte ou a pobreza, serás desafortunado. (ENCH., 17).

É feliz aquele que aceita e acolhe cada ocorrência como necessária e parte do ordenamento cósmico seja ela a dor, a morte ou a pobreza. A concepção de adequação aos desígnios da natureza aplica-se, de igual modo, para os bens. A metáfora que Epicteto utiliza para representá-lo é a do teatro. Compara a vida a uma peça de teatro em que os papéis estão todos definidos. A realização e a felicidade, nesse sentido, dependem da representação (significação) do bom desempenho desse papel.

[17] Lembra que és um ator de uma peça teatral, tal como o quer o autor da peça. Se ele a quiser breve, breve será. Se ele a quiser longa, longa será. Se ele quiser que interpretes o papel de mendigo, é para que interpretes esse papel com talento. E, da mesma forma, se ele quiser que interpretes o papel de coxo, de magistrado, de homem comum. Pois isto é teu: interpretar belamente o papel que te é dado – mas escolhê-lo, cabe a outro (ENCH., 27).<sup>146</sup>

Desse modo, por tratar-se de uma ética holística, com algumas divergências entre seus representantes, conforme já mencionado, a liberdade aí consiste na

---

<sup>146</sup> Ideia semelhante é esboçada por Sêneca quando questionado pela incoerência de seu discurso em, sendo rico, pregar o desprendimento material: “Colocai-me na casa mais opulenta, onde se usa profusamente o ouro e a prata. Não me admirarei por causa dessas coisas. Embora estejam comigo, estão fora de mim. Transportai-me para a ponte Sublício, para junto dos indigentes: não me desprezarei por me sentar com aqueles que estendem a mão para esmolar” (SÊNECA, 2009b, pp. 66-67).

possibilidade que cada um tem de escolher viver sem perturbação, acolhendo o que a natureza (destino ou Deus) reservou-lhe e interpretando belamente o papel que lhe é dado. Dito de outro modo: o sábio deve exercer a liberdade de aceitar a morte como evento necessário. Essa atitude, porém, e que não se deixa afetar pela opinião do homem comum, é atitude virtuosa do sábio que se responsabiliza pelas próprias representações.

[33.9] Se te disserem que alguém, maldosamente, falou coisas terríveis de ti, não te defendas das coisas ditas, mas responde que “Ele desconhece meus outros defeitos, ou não mencionaria somente esses (ENCH., p. 47)

A felicidade, portanto, para o estoico vai sempre depender da representação dada a cada evento na sua singularidade objetiva com relação à ordem cósmica de uma destinação universal. Ao sábio cabe fazer de cada situação uma representação que lhe traga tranquilidade à alma, independente dos desejos impuros da carne e das particularidades subjetivas.

Com o propósito de desatar os nós quanto às aproximações ou afastamento de Montaigne da *Stoa*, na sequência iremos analisar o exame que Montaigne empreende no I,14 às máximas estoicas para compreender o papel da representação (opinião) para a felicidade. Pretendemos ainda des-*atar* os nós que ligam ou desligam Montaigne à *Stoa* no que concerne às funções da alma e do corpo circunstanciado objetivamente e sua relação com a felicidade.

## 2.2 Des-atando os nós: Montaigne e as máximas estoicas

Mediante a leitura do *Encheirídion* podemos perceber uma clara presença da ética estoica no ensaio I,14 de Montaigne. O próprio título do capítulo de comprimento insólito - *Que o gosto dos bens e dos males depende em boa parte da opinião que temos deles* – é uma versão do ensaísta para a máxima de Epicteto inscrita em grego nas vigas da biblioteca de Montaigne: “[5a] As coisas não inquietam os homens, mas as opiniões sobre as coisas”<sup>147</sup>. Nesse capítulo Montaigne irá examinar essa tese estoica do papel da representação na felicidade e

---

<sup>147</sup> ENCH, p. 19.

o modo como o sábio deve lidar com essa capacidade nos eventos cotidianos para ter a tranquilidade por ele almejada. Quando Montaigne problematiza os bens e os males que afetam a vida dos homens apresenta, pois, já no título, a proposição que irá ser submetida a uma investigação mais detida e, assim, no prólogo anuncia o seu propósito em examinar a capacidade da razão para definir os bens e os males: “[A] se os males só entram em nós por nosso julgamento, parece que está em nosso poder desprezá-los ou transformá-los em bem<sup>148</sup>.” Ou seja, se as coisas não são o que são por si só, a questão da felicidade se resolveria simplesmente dando às coisas o aspecto que nos convém.

Desse modo, pretendemos analisar o exame de Montaigne às duas máximas estoicas no I,14, quais sejam:

- 1 - Os homens são atormentados pelas ideias que têm das coisas.
- 2 - Se o que denominamos mal e tormento não o são por si mesmos, é-nos dado o poder de modificá-los tornando-os um bem.

Nos primeiros parágrafos ele coloca as duas teses no condicional: “(...) se os males só entram em nós por nosso julgamento, parece que está em nosso poder desprezá-los e transformá-los em bem”; “se o que denominamos mal e tormento não é mal nem tormento por si mesmo, mas somente porque nossa imaginação lhe dá essa qualidade, está em nós mudá-la” e também “se as coisas se entregam à nossa mercê, por que não dispormos delas ou não as moldarmos para vantagem nossa?”

149

Ao final do parágrafo ele propõe:

[A] (...) vejamos se é possível sustentar que aquilo que denominamos mal não o é em si mesmo, ou pelo menos que, seja ele qual for, depende de nós dar-lhe outro sabor e outro aspecto, pois tudo vem a ser a mesma coisa “(I,14, 73 / PV 50).

Embora Montaigne afirme ser “tudo a mesma coisa”, de fato é possível distinguir entre as duas teses. Uma diz respeito ao nosso modo de nos relacionarmos com as coisas (mediante as representações). Outra diz respeito ao nosso poder sobre as representações. Vejamos então como Montaigne se posiciona frente a elas.

---

<sup>148</sup> I,14, 73 / PV 50.

<sup>149</sup> I,14, 73 / PV 50.

Embora para a filosofia antiga haja uma verdade que deva ser alcançada, Montaigne questiona-se quanto à possibilidade de uma uniformidade nas interpretações e representações de cada situação a ponto de formular uma única verdade.

Assim lemos:

[A] Se o ser original dessas coisas que tememos tivesse o crédito de instalar-se em nós por poder seu, ele se instalaria exatamente igual em todos; pois os homens são todos de uma só espécie e, exceto por algo a mais ou a menos, acham-se munidos de iguais órgãos e instrumentos para pensar e julgar (I,14, 73-74 / PV 51).

No confronto entre a sabedoria antiga e as ocorrências factuais Montaigne não encontra uma essência nas coisas e, contrariamente, o que constata é a diversidade de opiniões que os homens têm de uma mesma realidade: “a diversidade das ideias que temos sobre essas coisas mostra claramente que elas só entram em nós por mútuo acordo”<sup>150</sup>. Desse modo, elas se conformam não a uma única verdade mas a distintas reações subjetivas e particulares ante a realidade objetiva que cada um experimenta. O argumento cético, nesse caso, irá prevalecer. As variadas opiniões levam-no a não aderir simplesmente a uma proposição que se mostre universalmente verdadeira, como defende o estoicismo. Tournon observa que a demonstração acima de Montaigne conforma-se ao argumento cético da relação entre objeto e sujeito, pois “se as coisas que receamos se impusessem por elas mesmas como temíveis, cada um as julgaria tais; mas não é o caso”<sup>151</sup>.

Embora os homens tenham como característica comum a capacidade de pensar e julgar, eles divergem no modo como julgam cada coisa. Dentre as grandes divergências está o julgamento sobre a dor, a pobreza e a morte que difere para cada um. Ou seja, o mesmo evento pode ser entendido por alguns como um bem, e por outros como um mal. Se num primeiro momento, parece que há uma espécie de senso comum que considera “a pobreza e a dor como nossos principais adversários”<sup>152</sup>, o olhar do filósofo, no entanto, permite ver que, de fato, há distintos modos de julgar. À medida que ele investiga os modos de viver dos seres humanos, ele vê que mesmo a morte, que para alguns é o pior dos males, para outros pode ser fonte de libertação de outros males piores, uma vez que a morte pode ser o único porto

---

<sup>150</sup>I, 14, 74 / PV 51.

<sup>151</sup>TOURNON, 2004, p. 100.

<sup>152</sup>I, 14, 74 / PV 51.

contra os tormentos dessa vida, “o soberano bem da natureza”; “o único esteio de nossa liberdade”<sup>153</sup>.

Montaigne subsidia seu exame com uma série de ditos alheios e o “registro” de anedotas destinadas a verificar o relativismo das teses estoicas e a validade (ou não) de sua pretensão<sup>154</sup>.

Passaremos ao exame que Montaigne empreende acerca da regra estoica de que os males só o são devido à opinião que deles temos, referindo-se à morte, à dor e à pobreza.

### 2.2.1 A morte

A existência, segundo Montaigne, é marcada pela inconstância e os desígnios da Fortuna. Com efeito, cabe a cada um fazer uso da sua liberdade e dar o contorno à própria vida ao longo de sua passagem mediante os acasos e as contingências. O paradoxo apontado por Montaigne reside exatamente nesse ponto: que contornos são possíveis de serem efetuados ante o desejo humano e os desígnios naturais, dentre os quais a morte? Essa tanto pode ser considerada um bem quanto um mal. A valoração que lhe é atribuída decorre, pois, da capacidade humana de julgar e de representar, considerada um “privilégio” pela maioria dos filósofos.<sup>155</sup> Para o estoico, como pudemos ver, tanto a ideia do bem quanto a do mal que dela temos, advém dessa capacidade judicatória de compreendê-la como tal. Montaigne busca saber se os bens ou “os males só entram em nós pelo nosso julgamento” em se tratando do mal da morte.

Embora o capítulo em que Montaigne dedica-se mais intensamente ao tema da morte não seja o I, 14, (mas o I, 19 e 20) aqui ele o aborda para examinar o alcance das teses acima. Nesse sentido, no que diz respeito ao nosso exame, ficaremos restritos a este capítulo também. O início da reflexão de Montaigne a respeito da morte no I, 14 é sobre o seu eventual caráter essencial e, nesse aspecto, sua argumentação contrasta notoriamente com aqueles para quem a morte pode ser um

---

<sup>153</sup>I, 14, 74 / PV 51.

<sup>154</sup>TOURNON, 2004, p. 100.

<sup>155</sup>O destaque dado se deve ao duplo sentido que esse privilégio pode ter. Segundo Montaigne: tanto pode ser uma condenação quanto uma libertação pois se deve à capacidade intelectual a representação e a valorização que se faz das coisas.

bem ou um mal<sup>156</sup>. Assim, Montaigne elenca exemplos em abundância para demonstrar que a “diversidade de opiniões” e atitudes perante os chamados males da existência são variados. Ele desfila nas páginas setenta e quatro a oitenta e sete, pela “seara dos exemplos”, inúmeros casos de distintos modos de enfrentamento da morte, os quais demonstram diferentes formas de pessoas comuns de todos os sexos e idades de lidar com ela e lhe atribuírem distintos significados. Por vezes, esses casos apresentam não somente a morte simples, mas a morte “mesclada de vergonha [ou] de pesados tormentos”: “pessoas do povo” que sobem ao cadafalso sem perturbação, bufões que fazem graça da própria agonia; suicídios coletivos; desejo frenético de morrer no campo de batalha, dentre outros.

Nesse aspecto, Montaigne concorda com a primeira tese estoica (“somos atormentados pelas ideias das coisas e não pelas coisas mesmas”) ao justificá-la com a diversidade de modos de enfrentamento da morte. São diversas as formas de representar a morte. Ora, se para alguns é motivo de medo e tormento, para outros é a saída ou o motivo de orgulho o seu enfrentamento e até se riem dela e (ou) a buscam voluntariamente. Contudo, nessas demonstrações e no jeito como ele fundamenta a tese, ele se identifica não com os estoicos mas com os cétricos. Assim, a tese estoica é expressa por ele de modo cético, pois se assim não fosse, se a diversidade não existisse, “o ser original se instalaria exatamente igual em todos”<sup>157</sup>.

Ora, a imensa variedade de atitudes humanas, na sua maioria imprevisíveis, impossibilita a formulação de códigos de conduta capazes de determinar de forma rígida e definitiva as ações e as opiniões humanas. A única saída é o exercício do juízo em cada caso particular para a atribuição das representações.

Na Apologia, conforme vimos no primeiro capítulo da presente tese, Montaigne fala dos malefícios da razão e do quanto a imaginação pode antecipar as dores e aflições e retoma o exemplo do porquinho de Pirron que aparece, primeiramente, no I,14. O porquinho, na iminência da tempestade, diferentemente do restante da tripulação, não se deixava abalar, pois desconhecia o perigo iminente. Com o exemplo, Montaigne demonstra o quanto esse “privilégio” da razão pode nos

---

<sup>156</sup> No caso, os estoicos.

<sup>157</sup> I,14, 73-74 / PV 51. Convém observar que essa interpretação não é a que faz Frédéric Brahami. Para o intérprete, os casos de destemor à morte nesse capítulo não são exemplos a serem computados, em contraposição ao destemor da morte e à confirmação de uma interpretação pirrônica da tese-título. São somente modelos de comportamento e, como tais, devem ou não ser seguidos. Cf. F. BRAHAMI, DICT., p. 69.

causar sofrimento por antecipação.

Montaigne questiona:

[A] Ousaremos dizer então que esse privilégio [*avantage*] da razão, que tanto celebramos e por causa do qual nos consideramos donos e imperadores do restante das criaturas, tenha sido colocado em nós para tormento nosso [*nostretourment*]? (I,14, 79 / PV 55).

Ora, se o que buscamos é o repouso e a tranquilidade de nossa alma, em que medida o conhecimento das coisas e a conseqüente antecipação do sofrimento - deixando-nos em piores condições do que o porquinho de Pirron - contribui para um projeto ético de felicidade? Ou ainda, na iminência da morte, em que medida a razão, por meio da imaginação e das representações pode promover o sofrimento por antecipação?

Montaigne manifesta sua inquietação ao interrogar de modo cético:

De que adianta o conhecimento das coisas se com isso perdemos o repouso e a tranquilidade [*tranquillité*] que sem ele teríamos? (Idem).

Assim, ele revela o quanto essa mesma razão, tão valorizada em seu caráter epistemológico, acaba prejudicando o projeto do bem-viver.

As perguntas retóricas e a ironia de Montaigne ao projeto estoico revelam que ele não adere plenamente às suas pretensões. Mas, a primeira conclusão de Montaigne é de que a regra dos estoicos serve para a morte, pois, a morte é apenas a opinião que temos dela. Não há como lidar com a morte de modo concreto, pois, em verdade, nada há de efetivo nela. Com o apócrifo do amigo - cuja morte, aliás, é a mola propulsora da escrita<sup>158</sup> dos *Ensaíos* - reforça sua argumentação: “ou ela passou, ou vai vir; nada existe de presente nela”<sup>159</sup>. “A morte só é sentida pelo raciocínio”<sup>160</sup> e quando ela chega, nós já não estamos mais, o que significa que nada existe de presente nela a não ser o poder da imaginação para representá-la um bem ou um mal. Nesse caso, a opinião sobre a morte pode gerar tanto a tranquilidade, como pretendem os estoicos, quanto sofrimento, pela antecipação do temor<sup>161</sup>.

<sup>158</sup> Montaigne tenta suprir com a escrita a falta da interlocução do amigo. A esse respeito ver o artigo de Sérgio Cardoso: “Paixão da igualdade, paixão da liberdade: a amizade em Montaigne”. (CARDOSO, 1995, pp.159-194.) Ver também: TOURNON, 1992, pp. 43-69.

<sup>159</sup> La BOÉTIE, *Satire*. In: I, 14, 81 / PV 56.

<sup>160</sup> I,14, 81 / PV 56.

<sup>161</sup> Trataremos essa temática no Cap. 3, seção 3.3.1, “sobre a imaginação”.

Portanto, Montaigne está de acordo, nesse aspecto, com a máxima estoica para a morte, pois seu enfrentamento decorre da opinião: tudo é bom ou mau em função da ideia que fazemos das coisas. No entanto, ele discorda da pretensão de valoração das coisas a partir de qualquer caráter essencial delas mesmas. Para Montaigne o juízo de valor sobre as coisas não se dá em função de uma essência pura nelas contido, mas conforme a opinião própria que cada um lhes permite atribuir. Para alguns, a resistência heróica à morte é sinal de virtude e honradez e para outros, contrariamente, entregar-se, sem nenhuma resistência, pode ter o mesmo significado.

Mas e quanto à dor? A dor é uma questão de opinião somente?

Passemos ao exame que Montaigne faz dela.

### 2.2.2 A dor

É, pois, dando continuidade à tarefa de examinar os três males que afetam o homem, que Montaigne analisa a dor. Ao examinar a tese estoica de que tudo advém da opinião, constata num primeiro momento que “nem tudo consiste em imaginação” no que tange à dor. Montaigne critica a presunção estoica de impassibilidade diante da dor, pois, segundo ele, embora “opinamos quanto ao restante; aqui é o conhecimento seguro que desempenha seu papel. Nossos próprios sentidos são os juízes”<sup>162</sup>. Se a morte está submetida ao poder da representação, a dor, porém, não se mostra do mesmo modo:

Faremos nossa pele acreditar que as chicotadas lhe fazem cócegas? E ao nosso paladar que o aloés é vinho de graves? Aqui o porquinho de Pírron está do nosso lado. Realmente ele não tem medo da morte; mas se lhe baterem ele berra e debate (I,14, 80 / PV 55).

Nesse caso, a dor não parece ser somente uma ideia, e sim algo objetivo e concreto. Montaigne apresenta-nos o caso de Posidônio. O filósofo, embora atormentado por uma doença aguda e dolorosa desprezava a dor e continuava discursando, na tentativa de alhear-se à dor. No entanto, fazia-o somente pela palavra e, frequentemente, interrompia sua fala por não suportar seus ataques. A dor

---

<sup>162</sup> I,14, 80 / PV 55.

“desempenhava seu papel e atormentava-o sem cessar<sup>163</sup>.” Esse exemplo leva Montaigne a constatar que a opinião pode ser poderosa quanto à morte, mas no caso da dor é o corpo que reage, indiferente ao julgamento. Segundo ele, nesse caso, “[A] nossos próprios sentidos são os juízes”<sup>164</sup>.

É interessante observar que em I,14 Montaigne apresenta uma discussão paralela com relação à dor e à morte. Nos primeiros escritos ele sustenta que o que tememos é a dor e não a morte mesma, pois “[A] o que dizemos mais temer na morte é a dor, sua batedora costumeira”. Nos últimos, porém, Montaigne problematiza o que inicialmente afirmara: “[C] é a incapacidade de suportar a ideia da morte que nos torna incapazes de suportar a dor, (...) a sentimos duplamente grande porque ela nos ameaça de morrermos”<sup>165</sup>. Não fosse assim, dirá Montaigne, não diríamos serem sem riscos as dores que não têm o perigo da morte.

Montaigne observa que embora a dor seja um dos “piores acidentes de nosso ser” (*le pire accident de nostre estre*), ela não apresenta risco algum se o mal que representa não esteja para além da própria dor. Enumera-as: dor de dentes, dor de gotas, e outras tantas que sequer são contadas como doença por não representarem riscos homicidas.

Contudo, ele irá verificar se mesmo a dor não sendo só uma ideia, mas um problema concreto, poderá ser minimizada pela atitude de grandeza e virtude e essa é uma marca estoica, pois o pressuposto da ética estoica para o bem viver é a vida virtuosa. Ao examinar a tese estoica e sua aplicação à dor, Montaigne reflete também sobre a virtude<sup>166</sup>. Nesse domínio são muitos os exemplos utilizados por ele para demonstrar a coragem, sentimento fundamental no enfrentamento da dor. Montaigne atribui à razão um imponente papel de enfrentamento à dor no argumento mais nitidamente estoico do capítulo:

[A] E, se assim não fosse quem teria valorizado entre nós a coragem, a nobreza, a força, a magnanimidade e a resolução? Onde desempenhariam elas seu papel, se não mais houvesse dor a enfrentar? “A coragem é ávida pelo perigo” [Sêneca, *De providentia*, IV] Se não for preciso deitar sobre a terra nua,

<sup>163</sup> I,14, p. 80 / PV 55.

<sup>164</sup> I,14, p.80 / PV 55.

<sup>165</sup> I,14, 81 / PV 56.

<sup>166</sup>A rigor a virtude é tema que perpassa *Os Ensaíos* como um todo. O ensaio que mais reflete sobre a virtude é o Da crueldade (II, 11). Para Montaigne a virtude pressupõe dificuldade e oposição: “a virtude significa não sei quê de maior e mais ativo do que, por uma índole favorecida, deixar-se conduzir docemente e tranquilamente na esteira da razão (II, 11, pp. 135-136).

suportar armado dos pés à cabeça o calor do meio dia, alimentar-se de um cavalo ou de um burro, ver que nos cortam pedaços e nos arrancam uma bala de entre os ossos, suportar que nos remendem, cauterizem e coloquem sondas, como adquiriremos a superioridade que desejamos ter sobre os homens comuns? O que dizem os sábios – que das ações igualmente boas a mais penosa é a mais desejável de se fazer – está bem longe de evitar o mal e a dor (I,14, 82 / PV 56).

A passagem traz a ideia estoica da razão voluntariamente impondo-se no enfrentamento dos obstáculos. Agir de modo virtuoso é fazer frente com coragem aos males.

Exemplos de coragem não lhe faltam. Não fosse ela, Scevola<sup>167</sup> não teria suportado com bravura grelharem e assarem seu braço; aquele outro que não interrompeu a sua leitura durante uma incisão que lhe faziam; um gladiador de César não teria suportado rindo lhe sondarem as feridas; e assim Montaigne apresenta e analisa a coragem e domínio da dor corporal em outros tantos exemplos cujo enfrentamento decorre da opinião e da coragem<sup>168</sup>:

Um garoto da Macedônia furtou uma raposa e para não ser descoberto o seu furto, suportou a dor que sentia enquanto ela, escondida sob seu casaco, roia-lhe o ventre; outro se deixou queimar pela brasa do incenso que lhe caiu dentro da manga num sacrifício para não perturbar o ritual.

Nas variações dos exemplos, Montaigne afirma algo diferente do que tinha dito antes (sobre a concretude da dor): a dor dependesim da opinião, pois “[A] ela ocupa em nós somente o espaço que lhe damos”<sup>169</sup>. Por isso, mulheres nômades dão à luz ao filho na noite e seguem a caminhada durante o dia carregando nos braços o filho que antes tinham no ventre; crianças lacedemônias suportam a dor de mordidas, de queimaduras e de flagelações sem reagir; gladiadores e filósofos ficam impassíveis sob o escalpelo; mulheres deixam-se esfoliar para adquirir a tez de uma pele mais fresca, dentre outros casos bizarros que dão mostras da coerência objetiva dessa proposição: a imaginação é responsável pela representação da dor e

<sup>167</sup>O episódio narrado por Montaigne é de Caio Múcio Scevola, “o canhoto”, lendário herói romano (fins do séc. VI a.C.) que durante a guerra dos etruscos introduziu-se no acampamento destes para tentar matar Porsena. Cfe. Nota da trad. à p. 86 (I, 14).

<sup>168</sup>Montaigne traz o apócrifo de Cícero: “Quando algum dia um simples gladiador gemeu ou alterou o semblante? Quando algum dia viu-se algum deles mostrar covardia, não digo somente em pé durante o combate, mas na queda? Depois caírem, condenados a receber a morte, quando se viu algum deles desviar a garganta? (CÍCERO, Tusc., II, XVII. In: I,14, 86 / PV 59).

<sup>169</sup>I,14, 84 / PV 58.

pela significação que lhe será dada.

Assim sendo, no texto, na mesma camada A, então, aparecem duas opiniões que se chocam:

- 1- A dor é “concreta’, sensível, “objetiva’, não é só imaginação, conforme pudemos ler no início dessa seção.
- 2- A dor é uma questão de opinião (exemplos de resistência na parte do meio e final), pois para Montaigne, “[A] ela ocupa apenas o espaço que lhe damos”.

Desse modo, o texto pode parecer deveras “diafônico”. Como podemos resolver essa aparente contradição de Montaigne? Parece que se pode defender que Montaigne indica já uma espécie de solução a esse conflito quando escreve que a opinião comanda em parte a dor:

[A] Mas está em nós, se não anulá-la [a dor], pelo menos diminuí-la pela resistência, e, mesmo quando o corpo for abalado por ela, ainda assim mantermos bem retemperadas a alma e a razão (I,14, 82 / PV 56).

Montaigne complementa seu raciocínio parafraseando o clássico argumento ciceroniano, incitando à firmeza heroica:

[A] Ademais deve consolar-nos o seguinte: que, por natureza, se a dor é violenta, é curta; se é longa é leve (...).Difícilmente a sentirás por muito tempo, se a sentes em demasia; ela dará fim a si mesma, ou a ti: as duas coisas resultam no mesmo (I,14, 83 / PV 57)<sup>170</sup>.

Para ele, assim como para o sábio estoico, a dor, embora advinda do corpo, deve ser redimensionada pela alma. Nesse sentido, o conselho de Montaigne instiga à rebeldia e à resistência corporal às dores como forma de fortificação do espírito.

A exortação em seus primeiros escritos de que “[A] é preciso opor-se e rebelar-se”<sup>171</sup>, lembra o tom estoico das máximas prescritivas<sup>172</sup>. Mas, mesmo nos escritos posteriores a 1588 Montaigne reitera a necessidade de exercer o poder da

<sup>170</sup> Em acréscimo Montaigne insere o apócrifo de CÍCERO, *De fin.*, II, XXIX: “[C] Se for forte, ela é breve; se for longa é leve” (I,14, 83 /PV 57).

<sup>171</sup> I,14, 84/ PV 58.

<sup>172</sup> Tournon observa, diferentemente do que propõe Villey, que em nenhum momento Montaigne deixou de ter o tom de intimação. Jamais foi neutro. “Não há capítulo nos Ensaios que não contenha alguma fórmula de exortação ou de advertência.” (TOURNON, 2004, p. 100). Villey, contrariamente, vê nos acréscimos um Montaigne tomado mais pela intenção de pintar-se a si mesmo analisando a experiência pessoal do que alguém com a pretensão de formular máximas ou de apoiar-se nas dos sábios antigos.

alma para o julgamento, aludindo ao exercício praticado com o corpo: [C] Assim como o corpo fica mais firme no ataque ao enrijecê-lo, assim também a alma<sup>173</sup>.

Todavia, ao redigir o acréscimo, nosso filósofo faz uma inversão do estoicismo quanto ao papel da opinião e do corpo. O ascetismo e o conseqüente desprezo pelo corpo, de Epicteto, implicado na filosofia estoica, é inteiramente contradito por Montaigne na adição em C feita às páginas 83-84. Ele propõe que quanto menos “representarmos” ou “fantasiarmos” a dor, menos força ela terá. A alma, segundo ele, deveria regrar-se pelo corpo uma vez que “[C] o corpo (...) tem apenas um andamento e um vinco. A alma é mutável em toda espécie de formas, e submete a si e a seu estado, seja ele qual for, as sensações do corpo e todos os outros acidentes.”<sup>174</sup> Montaigne afirma que, neste quesito, os animais têm vantagem, pois seus instintos os governam. Note-se que o fato de o corpo, pelo menos em princípio, estar mais próximo da natureza permite-lhe ser mais estável do que a alma e ter um comportamento mais regado que o dela. A alma, contrariamente, imagina e ultrapassa todos os limites, “perturbando” o andamento natural do corpo e, desse modo, excede e desequilibra o ser humano.<sup>175</sup>

No entanto, mesmo ao fazer a inversão do estoicismo, dando ao corpo o papel que tradicionalmente é dado à alma, Montaigne endossa a tese da centralidade da opinião e da representação, até mesmo em relação à dor. O que significa que a dor acaba sendo também uma questão de opinião. O porquinho de Pirron aflige-se e berra ao ser chicoteado, mas o homem resiste à dor, chegando, por vezes, a reprimir qualquer manifestação de seu sofrimento, em prol de suas convicções e representações.

Desse modo, a conclusão de Montaigne no exame da tese estoica relativa à dor vem com o apócrifo de Cícero: “[C] do que se pode ver que a aflição não provém da natureza e sim da opinião”<sup>176</sup>.

---

<sup>173</sup> I, 14, 84 / PV 58.

<sup>174</sup> I, 14, 83 / PV 57. Quanto à importância atribuída por Montaigne ao papel do corpo cabe lembrar a observação de Gontier, já mencionada no primeiro capítulo dessa tese: “O corpo deve disciplinar a alma (e não o inverso) retirando dela sua extravagância natural, para lhe dar, de alguma maneira, forma e consistência” (GONTIER, *DICT.*, p.26) (Ver nota 61).

<sup>175</sup> Como escreverá Montaigne mais tarde, em outro lugar: “[B] Que o espírito desperte e vivifique a lassidão do corpo, o corpo assente a leveza do espírito e fixe-a” [*Que l'esprit esveille et vivifie la pesanteur du corps, le corps arrete la legereté de l'esprit et la fixe*] III, 13, 498 / PV 1114. Essa temática será tratada no terceiro capítulo desta Tese, na seção sobre a imaginação.

<sup>176</sup> “Ex quo intelligitur non in natura, sed in opinione esse aegritudinem” (CÍCERO, *Tusc. III, XXVIII*. In: I, 14, 89 / PV 61).

E quanto à pobreza, que papel desempenha a opinião no que a ela concerne?

### 2.2.3 A pobreza

A pobreza é o último dos males que Montaigne investiga quanto à dependência ou não da opinião. Para Montaigne, assim como para o estoico, o valor das coisas não está nas coisas mesmas, mas lhes é atribuído por cada um. Nos primeiros escritos, há pouco assunto tratando especificamente o tema da pobreza. Primeiramente, ela aparece relacionada à reflexão sobre a dor: “[A] Assim também a pobreza nada tem a temer além dela [a dor], em cujos braços nos lança, pela sede, pela fome, pelo frio, pelo calor, pelas insônias que nos faz sofrer”<sup>177</sup>. Assim, a pobreza somente causa risco e medo ante a possibilidade da dor que poderá causar. Depois, assim como ocorre com a morte e com a dor, ante as quais a tranquilidade depende da opinião que se tem delas, a representação acerca da riqueza ou da indigência para a tranquilidade da alma dependerá, igualmente, da opinião.

Antes, contudo, de Montaigne enveredar para o exame do tema da pobreza, ele avalia a opinião de um modo geral e realça o seu prestígio: “[B] A opinião é um elemento poderoso, ousado e sem medida”<sup>178</sup>.

A partir daí, ele inicia o exame da pobreza observando:

[C] Que nossa opinião atribui um preço às coisas, vê-se por aquelas, em grande número, em que nos fixamos por estimar não a elas e sim a nós; e não consideramos nem suas qualidades nem suas utilidades, mas somente nosso custo para obtê-las, como se isso fosse uma parte de sua substância; e chamamos de valor nelas não o que trazem e sim o que lhes colocamos (I,14, pp. 90-91 / PV 62).

Após a introdução da temática, Montaigne faz um relato pessoal de sua relação com as riquezas ao longo de sua vida. Houve uma primeira fase, na juventude, onde não era nem um pouco previdente; não tendo muito dinheiro, emprestava, e pagava conforme podia. “[C] Minha despesa fazia-se então tanto mais levemente e com menos preocupação porque era toda ao acaso da Fortuna. Jamais estive melhor”<sup>179</sup>; “Sinto por natureza uma certa volúpia em pagar, como se aliviasse meus ombros de um peso desagradável dessa imagem de servidão”<sup>180</sup>. Atenta que

---

<sup>177</sup> I,14, 81 / PV 56.

<sup>178</sup> I,14, 89 / PV 61.

<sup>179</sup> I,14, 91 / PV 62.

<sup>180</sup> Idem, ibidem.

“[C] a maior parte do mundo vive assim”<sup>181</sup>. Depois, viveu o período de abundantes recursos; Admite ter-se tornado avarento, torturado pela onipresente possibilidade de perder suas riquezas: “[B] Vamos sempre engordando esse monte e aumentando-o de uma cifra para outra, até nos privarmos mesquinamente do gozo de nossos próprios bens, e constituirmos todo gozo no guardá-los, e não em nos utilizarmos deles”<sup>182</sup>. Mas, por fim, inspirado por “[B] não sei qual bom demônio”, deixou essa condição e iniciou a terceira e definitiva fase:

“[B] (...) faço minha despesa correr de acordo com minha receita; ora uma avança, ora a outra, mas é de pouco que se distanciam. Vivo o dia-a-dia e contento-me em ter com que atender às necessidades momentâneas e normais; para as extraordinárias nem todas as provisões do mundo poderiam bastar” (Idem, 96 / PV 65).

Nesse acréscimo de 1588, ao invés de armar-se contra os reveses da Fortuna, Montaigne apresenta o próprio desprendimento e desapego com relação à administração dos bens e faz, inclusive, o elogio da despreocupação com o dinheiro. Nesse ponto, Montaigne não é contrário aos estoicos. O estoico também não ajunta dinheiro. Ele prepara-se para ser pobre ou rico.

Assim, à medida que analisa a relação das pessoas com o dinheiro, Montaigne apresenta também casos singulares distintos: algumas fazem o impossível para adquirir fortunas; já outras, esperam do céu a liberalidade sem o mínimo esforço para acumular e vivem na incerteza do dia seguinte. A felicidade, portanto, advinda da riqueza ou da pobreza é uma questão de opinião. A riqueza pode trazer alívio, mas também preocupação. Dirá Montaigne que “[B] um ricoço em dificuldades, necessitado, atribulado, me parece mais miserável do que alguém que é simplesmente pobre”<sup>183</sup> pois este despenderá um esforço muito grande para a manutenção de sua riqueza ao passo que o outro se empenha por obtê-la de modo menos preocupado. “[C] No final das contas, há mais trabalho em guardar dinheiro do que em adquiri-lo”<sup>184</sup>. Assim, a tranquilidade vai depender da representação que cada um fará da sua condição com o uso da imaginação.

Montaigne observa que a pobreza, ou, melhor dizendo, a condição material, tanto “[B] a abastança [quanto] a indigência dependem da opinião de cada um”<sup>185</sup>,

---

<sup>181</sup> Idem, 93 / PV 63.

<sup>182</sup> Idem, 95 / PV 65.

<sup>183</sup> I,14, 93 / PV 64 .

<sup>184</sup> I,14, 94 / PV 64.

<sup>185</sup> I,14, 97 / PV 67.

em consonância com o estoicismo. Ou seja, ambas as condições irão depender da representação que cada um fará da sua situação econômica.

O rico que dá extremo valor ao dinheiro tende a tornar-se avaro. “Não é a penúria, é antes a abundância que produz a avareza”<sup>186</sup>, observa Montaigne. Não basta ter riqueza se com ela perde-se a tranquilidade. Ele cita Epicuro: “Epicuro diz que ser rico não é alívio e sim mudança de dificuldades”<sup>187</sup>.

Assim, Montaigne analisa os casos: Feraulez descobriu que o aumento das posses não é aumento de apetite no beber, no comer, ou de abraçar sua mulher e sentia o incômodo da administração do lar. Por isso, doou toda a sua riqueza a um jovem pobre, mediante o encargo do jovem em mantê-lo como hóspede honrado. Essa atitude é endossada por Montaigne ao confessar: “Eis uma estratégia que eu imitaria de bom grado”<sup>188</sup>.

No entanto, a indigência pode não ser motivo de sofrimento e, contrariamente, trazer tranquilidade à alma. É o caso do cardeal Borromeu que optou por uma forma de vida austera. Usava uma única batina no inverno e no verão, para deitar-se usava palha e a provisão para suas refeições diárias era somente pão e água<sup>189</sup>.

Assim sendo, reiterando a hipótese inicial do capítulo, Montaigne conclui: “[B] Portanto, a abastança e a indigência dependem da opinião de cada um”<sup>190</sup>. Assim, o fechamento da questão se dá numa dimensão moral. No acréscimo encerrando o capítulo ele constata que a felicidade decorre da opinião:

[C] feliz quem tenha ajustado sua necessidade a uma medida tão exata que suas riquezas possam bastar-lhe sem que ele se preocupe e se enrede e sem que o dispêndio ou a acumulação dessas riquezas interrompa outras ocupações que ele segue, mais convenientes, tranquilas e acordes com sua vontade (I,14, 97 / PV 67) .

Desse modo, sua conclusão é de que efetivamente ser feliz ou infeliz depende da opinião e não da Fortuna, da saúde ou da preparação para a morte. Na sequência desse mesmo acréscimo, Montaigne manifesta novamente sua consonância com o pensamento estoico:

[C] A fortuna não nos faz bem nem mal: somente nos oferece a

<sup>186</sup> I,14, 91 / PV 62.

<sup>187</sup> I,14, 91 / PV 62.

<sup>188</sup> I,14, p. 97 / PV 67.

<sup>189</sup> O Cardeal Borromeu foi contemporâneo de Montaigne. Viveu em Milão em meio à devassidão tanto da sua riqueza quanto da sua nobreza (I, 14, 90 / PV 61).

<sup>190</sup> I, 14, 97/ PV 67.

matéria e a semente de ambos, que nossa alma, mais poderosa que ele [o julgamento, a representação], transforma e aplica como lhe apraz – causa única e senhora de sua condição feliz ou infeliz (I,14, 97-98 / PV 67)<sup>191</sup>.

Em verdade, não existe bem e mal para o ensaísta, mas o poder de representar os eventos é que permite significá-los e dar-lhe aspectos. Por isso, passaremos a examinar que poder é esse a que Montaigne refere-se.

### **2.3 O poder das representações: aspectos de bem e mal**

Nossa análise caminhará em consonância com o exame de Montaigne sobre as máximas estoicas quanto à segunda problemática, anunciadas anteriormente, qual seja: se o que denominamos mal e tormento não o são por si mesmos, é-nos dado o poder de modificá-los e torná-los um bem? Dito de outro modo, no que concerne ao poder de nossas representações, a pergunta pode ser formulada nesses termos: depende de nós darmos ao mal e ao bem outro aspecto?

Ora, mesmo Montaigne apropriando-se de elementos estoicos ao atribuir à representação a responsabilidade sobre a condição feliz ou infeliz, ele difere dos estoicos no que diz respeito ao poder que temos sobre nossas representações. Ou seja, será que nossas representações, que nos dizem o que é bom ou mau, realmente estão sob nosso controle? Se a resposta for positiva, a felicidade dos homens estará em suas mãos. Analisaremos esta questão retomando primeiramente o tema da morte, considerado, de todos os males, o pior.

A respeito das representações que as pessoas fazem da morte, Montaigne dirá que a diversidade de opiniões é imensa. Assim, para confirmá-lo, ele elenca vários casos singulares que demonstram as distintas maneiras de enfrentamento da morte. Não obstante, esse enfrentamento, por vezes, é insuflado por convicções externas, advindas da cultura ou da religião, que se sobrepõem ao amor à vida. Mas

---

<sup>191</sup> Na carta 98 Sêneca adverte Lucílio: “É uma tolice, Lucílio, pensar que a riqueza pode nos fazer algum bem ou mal; ela apenas fornece material para os nossos bens e nossos males, os elementos daquilo que junto a nós poderá se desenvolver em bem ou em mal. Bem mais poderosa que a Fortuna é nossa alma. Para o melhor ou pior, é ela que conduz os nossos destinos, é ela a responsável pela nossa felicidade ou miséria (SÊNeca. 2009a, p. 99).

essas ideias, segundo Montaigne, em sua maioria, assumem forma tal que chegam a aparentar uma naturalidade que de fato não possuem. Com o propósito de demonstrá-lo, ele multiplica as imagens de comportamentos incomuns e revela o quanto as opiniões assimiladas de fora, muitas vezes, parecem naturais. São casos de atitudes extraordinárias de resistência ao sofrimento levadas unicamente pela convicção (como o caso dos Judeus, perseguidos e humilhados, negarem-se à conversão ao cristianismo) a ponto de confundirem o seu julgamento como autônomo. Por fim, constata: “[C] toda ideia é bastante forte para fazer-se assumir a preço da vida.”<sup>192</sup> Essa capacidade da construção (e naturalização) de uma verdade advém da assimilação dos preceitos religiosos, inclusive da aceitação da própria morte por irreducibilidade a alguma proposta que venha a afastar-se da verdade dogmaticamente assimilada: “desse exemplo nenhuma espécie de religião é incapaz”<sup>193</sup>. Ou seja: a reflexão montaigniana leva a pensar que, embora bens e males sejam representações ou opiniões, não somos totalmente senhores de nossas opiniões, não temos domínio sobre elas. De fato elas nos são dadas pela cultura, ou por outros dados da Fortuna. Ele distancia-se, portanto, da segunda tese estoica exposta acima.

A imaginação embora possa ser resistente e trazer alento para a alma ao fazer frente à morte, nos casos de assimilação heterônoma pode também oprimi-la e trazer dor e sofrimento.

Conforme vimos acima, o estoicismo prescreve como máxima de virtude viver de modo pleno, “em consonância com a natureza”. Ou seja, a felicidade só é possível se as representações estiverem ajustadas à verdade da natureza. Por isso, Montaigne quer investigar se temos o poder de fazer as representações adequadas ao projeto do sábio estoico e, desse modo, ter a felicidade ao nosso alcance. Mas não o fará sem antes perguntar pela natureza. Assim, o primeiro problema aparece quando ele percebe nos exemplos que o costume molda a natureza<sup>194</sup>.

O ponto de partida de sua investigação será a concepção de natureza. Ora, o homem, por mais que tente fazer da natureza algo externo a si, ele tem naturalmente

---

<sup>192</sup> I, 14, 77 / PV 53.

<sup>193</sup> Idem.

<sup>194</sup> Voltaremos a essa questão na seção 3.2 – O primeiro modo de experiência de si: o hábito e os costumes.

um corpo e uma alma. Isso significa dizer que, ao buscar uma objetividade na natureza, externa a si, promove uma ruptura. Nesses termos, como se poderia conceber a natureza de modo objetivo se já é sabido que não existe uma natureza estática e heterônoma? Ou, melhor dizendo: como buscar a adequação a algo que não se fixa? Ora, na natureza tudo é móvel e sendo o homem parte da natureza, como poderá manter-se em uma mesma disposição? O homem, como tudo na natureza, segundo Montaigne, também alterna seus gostos e seus apetites. Devido à capacidade imaginativa da alma ou ao seu desregramento natural ela alterna seu modo de julgar, pois seus valores também se alternam e, assim, ela significa as coisas de distintos modos.

Mas Montaigne é otimista:

[C] Mas já que nos emancipamos de suas regras [da natureza] para entregar-nos à liberdade errante de nossas fantasias, pelo menos empenhemo-nos em incliná-las para o lado mais agradável (I, 14, 84).

Nesse sentido, Montaigne está se distanciando dos preceitos estoicos porque, como se pode ver, o homem se emancipou das regras da natureza com suas elaborações mentais do espírito. Ele não é um animal que reage do mesmo modo aos estímulos externos. O homem tem uma alma cujo poder é “onipotente”. Segundo Montaigne: “[C] Não há razão, nem preceito, nem força que tenha poder contra a sua inclinação [da alma] e sua escolha”<sup>195</sup>. Por isso, devido à diversidade das representações, Montaigne aponta como saída não a busca de adequação à natureza, conforme uma definição estática de natureza (que não existe no homem), mas a liberdade de escolher a filosofia que mais se molda à nossa natureza<sup>196</sup>.

Nesse aspecto, coloca a questão em termos de liberdade de escolha.

Voltaremos a este assunto ao final deste capítulo. Antes faremos um parêntese sobre o corpo e a alma.

## 2.4 As funções do corpo e da alma

---

<sup>195</sup> I, 14, 83 / PV 57.

<sup>196</sup> O céptico Montaigne não consegue conceber a existência de uma verdade: “[A] Ora, se de nossa parte recebêssemos alguma coisa sem alteração, se as faculdades humanas fossem bastante capazes e firmes para apreender a verdade por nossos próprios meios, esses meios sendo comuns a todos os homens, essa verdade se transmitiria de mão em mão de um para o outro. E pelo menos se encontraria uma coisa no mundo, entre tantas que há, que seria acreditada pelos homens por um consenso universal” (II, 12, 345) .

Como vimos para Montaigne, as ideias e opiniões são tão poderosas que podem tornar-se não somente fonte de tranquilidade, mas em igual proporção, tornarem-se fonte de perturbação e opressão. Os modos de lidar com os males, sobretudo com a dor – que é corpórea – têm a ver com o redimensionamento feito pelo espírito, com as representações que este faz. Nesse aspecto, convém determos brevemente no exame de Montaigne ao papel de cada uma das partes que constituem o humano – corpo e alma na significação das coisas. Cabe ainda observar que a sua reflexão sobre as funções do corpo e da alma comporta muitas contradições nesse capítulo.

Ante a admoestação de Epicteto: “retira de si todo o desejo e transfere a repulsa unicamente para as coisas que, entre as que são encargos nossos, são contrárias à natureza”<sup>197</sup>, surge-nos uma inquietação: para Montaigne é possível uma representação de felicidade – consoante ao projeto estoico - independente das funções do corpo?

Antes, porém, de buscarmos por essa resposta, cabe observar que até aqui nossa leitura do I,14 foi sistematicamente seguindo o ordenamento estrutural do texto montaigniano, conforme a evolução de sua análise às teses estoicas . Agora, submeteremos seus escritos à luz de nossa análise quanto ao papel que Montaigne atribui ao corpo e à alma. Por essa razão, as citações serão pescadas de modo aleatório no capítulo, mas especificando as camadas da escrita para situar não somente o leitor, mas a própria evolução do pensamento de Montaigne.

Conforme vimos, a dimensão corpórea do homem tem um papel fundamental na filosofia de Montaigne. O corpo sofre as dores. O corpo sucumbe à morte. O corpo padece na miséria. Assim, dada tamanha importância do corpo no curso da existência, poderíamos perguntar como Montaigne vê a alma e se ela é capaz de controlar o corpo?

Ora, se o corpo sofre os males e os “acidentes”, no I,14 Montaigne avalia se a alma tem poder para controlá-lo ou se, justamente pelo poder que ela exerce, ela deveria deixar-se reger por ele. Num primeiro momento, atribui uma onipotência à alma ao observar que “[A] o que nos faz suportar a dor com tanta impaciência é não

---

<sup>197</sup>ENCH, p. 59

estarmos acostumados a buscar na alma nosso principal contentamento”<sup>198</sup>. Esse argumento parafraseia claramente o argumento de Sêneca<sup>199</sup>. Nele se pode perceber um claro acento estoico do poder da alma na representação.

Mesmo na redação da terceira camada do texto, Montaigne ainda mantém a mesma concepção a respeito da alma. Embora o corpo seja o portador das sensações de dor e prazer, segundo ele “[C] é fácil ver que o que aguça em nós a dor e a voluptuosidade (*la volupté*) é o agulhão do nosso espírito”<sup>200</sup>. De igual modo, o espírito revela-se o responsável pela intensidade do prazer ou da dor, como crê o estoico. Porém, no entendimento de Montaigne, a alma, diferentemente do que pretende o estoico, não realiza bem seu papel de imposição de regras, pois ela própria não tem regra e, por isso, não consegue conter-se plenamente em seus impulsos<sup>201</sup>.

[A] A alma tira proveito de tudo indiferentemente. O erro, os sonhos, servem-lhe utilmente como matéria legítima para nos dar segurança e contentamento (I- 14, 83-84 / PV 58).

Nesse segundo argumento, ainda na primeira camada do texto, aparece uma clara oposição ao que há pouco apresentara em escrito da mesma época quando atribui grande importância ao corpo – ainda que pela via reversa – ao observar que a alma modifica a representação acerca de tudo. Não somos senhores de nossas representações como pretende ser o estoico. A única base segura, portanto, é o corpo.

Ademais, como já observamos anteriormente, se não fosse o corpo perturbado pelas interpretações da alma, simplesmente seguindo a sua natureza, o homem teria mais segurança para medir o prazer e a dor, assim como ocorre com os animais.

Montaigne admoesta:

[A] (...) Se não perturbássemos em nossos membros a jurisdição que lhes cabe nisso [na voluptuosidade], é de crer

<sup>198</sup> I,14, 83 / PV 57.

<sup>199</sup> “As pessoas insipientes vêm-se em grandes dificuldades para superar as dores físicas precisamente porque não se acostumaram a contentar-se com a vida da alma, e dão, portanto ao corpo uma grande importância” (SÊNeca, 1991, Carta 70).

<sup>200</sup> I,14, 84 / PV 58 .

<sup>201</sup> Na seção 3.3.1 ampliaremos a compreensão do papel da alma subsidiando-a com elementos da tese de Bernard Sève (2007) de que a alma (espírito) é “a-regrada”, e desse modo, não impõe limites à imaginação.

que estaríamos melhor, e que a natureza lhes tivesse dado uma justa e moderada medida com relação ao prazer e à dor (I, 14, 84 / PV 58).

Aqui Montaigne subscreve a tese de que é a alma / espírito / razão que é a responsável pela representação do modo como sentimos tanto os prazeres quanto as dores, mas, ante a constatação da função da alma, ao invés de propor a ascese como o caminho para a felicidade, Montaigne se utiliza do exemplo dos animais. Isso porque, no que tange à tranquilidade, a experiência do corpo e a não antecipação do perigo os coloca em condição vantajosa aos homens.

A atenção ao corpo lhes impõe uma natureza:

[A] Os animais, que o trazem refreado [o espírito], deixam aos corpos suas sensações, livres e naturais, e conseqüentemente mais ou menos iguais em cada espécie, como vemos pela semelhança na execução de seus movimentos (I, 14, 84 / PV 58).

Essa passagem pode ser lida pela chave da sabedoria instintiva<sup>202</sup>. Também como uma crítica à forma desviada de pensar o homem de modo dicotômico (somente como alma dissociada do corpo). Aqui Montaigne chama a atenção para a liberdade humana de representar e que é diferente no animal que tem percepção instintiva. A alma humana, por sua vez, tem uma disposição imaginativa e sua percepção é fenomenológica. Por isso, o corpo, apesar de possuir suas regras, a percepção das coisas, diversamente do que é manifesto nos animais, são diferentes devido à influência da jurisdição da mente, como Montaigne parece propor acima. O corpo é controlado pela vontade ou "fantasia". A imaginação, segundo ele, modifica o julgamento sobre a percepção do corpo, e em acréscimo observa “[C] a alma é mutável em toda espécie de formas, e submete a si e a seu estado, seja ele qual for, as sensações do corpo e todos os outros acidentes”<sup>203</sup>. Basta dar-lhe um aspecto que traga conforto e ela se encarrega de transformar até mesmo sofrimentos e danos em exaltação. Por isso ela pode transformar o mal em bem, mesmo que o

---

<sup>202</sup> O termo “sabedoria instintiva” é de empréstimo de Birchal. A intérprete o utiliza para mostrar a centralidade da noção de instinto em Montaigne, manifesta na interpretação de BRAHAMI, em sua consistente crítica: “A assimilação proposta por Brahami do eu às forças da vida desconhece o desdobramento presente no *eu*, que faz com que a própria adequação do instinto deva ser refletida no homem, que ela não seja um fato, mas uma sabedoria, função do sujeito” (BIRCHAL, 2007, p. 143).

<sup>203</sup> I,14, p. 83 / PV 57. Starobinski atenta para esse fato. Segundo ele, “[as facções religiosas] precisam de homens crédulos, fáceis de conquistar pela opinião e prontos, em seguida, a derramar por ela seu sangue e o dos outros. (STAROBINSKI, 1992, p. 12).

faça pelo costume, que se naturaliza. Montaigne demonstra-o nos exemplos de coragem e de virtude em que a dor é acatada como honra e glória devido justamente ao poder do costume e das crenças religiosas: “[C] Toda ideia é bastante forte para fazer-se assumir a preço da vida”<sup>204</sup>. É importante notar que, ceticamente, Montaigne aqui não se refere à verdade de tal postura, não à ideia de bem e/ou de mal em si, mas à força ideológica que ela comporta. Muitos aceitam tão firmemente as ideias (leis e costumes) adotadas pelo meio em que nasceram e vivem a ponto de sacrificarem a própria vida por elas pela suposta virtude que tal ação comporta.

A virtude assim compreendida é adquirida pelo exercício (ou pelo convencimento discursivo) e torna-se um hábito, mas esse pode ser empregado contrariamente com falsas convicções, forçando propensões naturais. Mas, ainda assim, segundo Montaigne, a natureza é invencível. Ora, sendo os impulsos também parte da natureza (ou condição) humana, eles são, portanto, invencíveis.

Assim, Montaigne endossa a afirmação de Cícero:

[C] O costume nunca conseguiria vencer a natureza, pois ela é invencível; porém corrompemos nosso ânimo com a frouxidão, os prazeres, a ociosidade, a indolência, a indiferença. Debilitamo-nos com falsas convicções e com maus hábitos (I,14, 85-86 / PV 59).<sup>205</sup>

O que podemos perceber na passagem é que as prescrições e as máximas buscam incutir o refreamento pelo hábito, incentivando ao exercício da virtude no embate entre a voluptuosidade (advinda dos estímulos do corpo) e a clarividência do espírito. Mas Montaigne julga ser essa uma tarefa inútil. Para ele a natureza dispõe para a coragem de suportar a dor, mas nós corrompemo-nos com a imaginação. No entanto, o homem é sempre união de corpo e alma, não podemos, portanto, pensar o homem sem o corpo. Por isso, a alma para Montaigne não subsiste separada do corpo. Assim, o corpo é mais forte do que muitas vezes mostra ser. Por essa razão devemos estar atentos aos seus impulsos e não nos opormos à sua natureza. O costume, muitas vezes enfraquece a natureza, mas não a vence completamente, pois o corpo está atrelado ao que é natural.

Ademais, para Montaigne, desprezar o corpo não implica em ascender à verdade e conseqüentemente, à felicidade, como querem os estoicos, mas sim

---

<sup>204</sup> I-14, 77 / PV 53.

<sup>205</sup> Quanto ao hábito, Orione em sua tese de doutorado esclarece a questão: a natureza em Montaigne confunde-se com o hábito. ORIONE, 2012.

entregar-se à imaginação fantasiosa que mais afasta do que aproxima o homem de um estado de plenitude e de virtude. Sua oposição evidente ao platonismo – mais propriamente do *Fédon*<sup>206</sup> – e ao estoicismo, deve-se a esse antagonismo proposto de corpo e alma (esta como via elevada e aquele como execrável e menor).

Em acréscimo dirá:

[C] Platão teme nosso intenso comprometimento com a dor e o prazer, na medida em que sujeita e prende excessivamente a alma e o corpo. Para mim é antes o contrário, na medida em que a desprende e desapega dele (I,14, 84 / PV 58).

Ou seja, na medida em que a alma distancia-se do corpo, ela poderá perder-se em fantasias que tendem a ampliar o sentimento das dores e dos prazeres, destoando da verdadeira percepção e fugindo do controle racional das circunstâncias<sup>207</sup>. Para Montaigne ligar a alma ao corpo, contrariamente ao proposto pelo platonismo e estoicismo, aumenta as chances de obtenção de um julgamento adequado e conseqüentemente, de fazer uma representação que corresponda à própria existência nos limites da finitude: corpo, tempo e morte, ou seja, as condições naturais do homem concretamente circunstanciado<sup>208</sup>. Assim, a atenção ao corpo, conforme observa Birchal, “é uma posição ética, valorativa, e não propriamente a constatação de um fato”.

Assim, encerramos o item sobre corpo e alma, mas retomaremos essa discussão sob um outro enfoque na seção 3.3.1.

## 2.5 Felicidade e opinião: originalidade de Montaigne

Como podemos ver, Montaigne faz uma leitura original e cética dos estoicos no que concerne à questão da relação entre felicidade e representações. Para ele a indiferença proposta pelo sábio estoico é praticamente impossível. Ele sabe que jamais conseguirá manter-se alheio e totalmente indiferente às coisas externas. “[B]

<sup>206</sup> Conforme a crítica de Montaigne ao platonismo, demonstrada no exame que empreendemos em nosso primeiro capítulo com a leitura do *Fédon* à página 32: (...) somente os filósofos autênticos desejam acima de tudo libertá-la [a alma], e o exercício da filosofia consiste nisso mesmo, em libertar a alma, separando-a do corpo. (*FÉDON*, p.149).

<sup>207</sup> A esse respeito observa BIRCHAL “O corpo pode servir como parâmetro e auxiliar à desmesura da alma no que diz respeito à dor e ao prazer, já que encerrado em limites (...). Montaigne quer chamar a atenção para o corpo como uma instância reguladora, como uma espécie de ‘limite’ que a razão corrompe (...)” (BIRCHAL, 2007, p. 239).

<sup>208</sup> BIRCHAL, idem.

como as vestimentas nos aquecem não com o calor delas e sim com o nosso, que a elas cabe proteger e alimentar; quem abrigasse um corpo frio prestaria o mesmo serviço para a frialdade”<sup>209</sup>. A impassividade estoica advinda da condução racional da alma não tem efetividade na vida cotidiana, pois as emoções emanam das experiências corpóreas e concretas. Mais uma vez, assim como na Apologia, Montaigne não dissocia corpo e alma, o mundo externo e as representações do espírito. Eles se complementam, tanto na sua “frialdade” quanto no “calor” na reciprocidade de ambos. Ademais, ele sabe que não poderá deixar de ser afetado pelas coisas externas e de sentir-se triste, encolerizar-se, sentir medo e outras tantas paixões com essas influências, como prescreve a impassibilidade estoica. Mas se Montaigne tem consciência de que não se consegue suprimir as paixões, sabe que ao menos, pela representação, é possível não permitir deixar-se arrastar completamente pela tormenta que a própria representação provoca. Ele percebe que talvez ainda tenha algum controle sobre elas.

Desse modo, ele concorda com o estoico que a felicidade deve-se, em grande parte, à opinião, mas não pode concordar com uma opinião que seja universal.

Ora, Montaigne mantém por vezes, nas diferentes camadas de seus escritos, uma mesma postura; noutras, mesmo nos escritos originários apresenta opiniões distintas em dois argumentos da mesma camada. O que nos dá a impressão que ele tenta confundir o leitor ou, ainda, de certo modo, relativiza o próprio pensamento. É o que sugere Tournon ao observar que, “acreditávamos que a lição do relativismo incidia sobre o objeto do texto, ‘os bens e os males’; descobrimos que ela incide também sobre o texto mesmo, sobre as ideias que aí se exprimem”<sup>210</sup>. Ou seja, se Montaigne examina o lugar da opinião, no movimento próprio da alternância e a relativiza, isso não justifica a própria alternância de opinião?

Montaigne se mantém sob a égide da *Stoa* quanto à ação virtuosa também ao associá-la à felicidade. Conforme pudemos ver na exposição acima, para ele a felicidade carece da ação virtuosa, do engrandecimento da alma e da resistência, em consonância com a filosofia estoica. Rompe, porém, com os nós que o ligam à coluna (e esse é seu aspecto original da leitura dos estóicos), em não conceber um regramento virtuoso para a existência a partir de uma fórmula universal da qual

---

<sup>209</sup> I, 14, 98 / PV 67.

<sup>210</sup> TOURNON, 2004, p. 104.

adviria a felicidade. Isto porque se a opinião decorre do julgamento de cada um, ela não poderá ser admitida como regra geral, pois as opiniões conforme ele demonstrou, sempre divergem. Nesse sentido, ele utiliza da própria máxima para propor que a felicidade decorre da opinião.

Ele constata:

[C] cada qual está bem ou mal conforme assim achar (*Chascun est bien ou mal selon qu'il s'en trouve*). Contento está não quem assim julgamos, mas quem assim julga de si mesmo (I,14, 97 / PV 67).

Ora, se é dado a cada pessoa pensar e julgar de diferentes modos, ante o desejo de ser feliz e tranquilo, de não sofrer tanto e de não temer a morte, Montaigne insiste em ressaltar que "(...) ninguém fica mal por longo tempo a não ser por sua própria culpa"<sup>211</sup>. Desse modo, ele se opõe às prescrições universais e necessárias da filosofia estoica instigadoras do menosprezo à dor, à morte, à pobreza e a qualquer adversidade externa. Não há meio de ignorar as influências externas e por isso a representação do bem e do mal difere de pessoa para pessoa, pois o modo como cada um as recebe difere.

Por fim, à proposição estoica das representações adequadas à verdade objetiva, Montaigne sugere o uso do próprio julgamento para as deliberações que, por sua vez, são subjetivas. Cabe lembrar, porém, que Montaigne não descarta a busca de uma prescrição moral, ainda que em âmbito individual.

Em consonância com Tournon<sup>212</sup> podemos perceber ao longo do capítulo I,14 que verdadeiramente há pouco em seus escritos do que se possa dizer próprio de Montaigne, exceto o recurso a preceitos e exemplos para subsidiar seu exame quanto ao papel da representação na felicidade. Porém, a última evocação, na conclusão, do seu argumento inicial "as coisas não são tão dolorosas e difíceis por si mesmas; mas nossa fraqueza e falta de ânimo as faz assim"<sup>213</sup> acaba por modificar tudo. Retomemos a passagem:

[A] Ora essa, por que, entre tantos discursos que de diversas maneiras incitam os homens a menosprezar a morte e a suportar a dor, não encontramos algum que seja eficaz para nós? E entre tantas espécies de ideias que persuadiram a outrem, por que cada qual não aplica a si uma que se adapte

<sup>211</sup> I,14, 99. Essa ideia é copiada de Sêneca: "Ninguém é infeliz a não ser por sua culpa" (SÊNeca, *Carta 70*, 2009, p. 66).

<sup>212</sup> TOURNON, 2004, p. 102.

<sup>213</sup> I, 14, 98 / PV 67.

melhor à sua índole? (I,14, 98 / PV 67).

Nesses termos, Montaigne inverte a proposta apresentada pelos estoicos. A felicidade, embora decorra da representação, ela não emerge de um discurso ético heterônomo, mas de uma concepção subjetiva e autônoma de adequação à natureza, levando também em conta a “natureza” particular de cada um. Contudo, nessa representação estão incluídos também os costumes, ou seja, as adversidades da vida cotidiana individual que se tornam, por sua vez, também parte desta “natureza” particular. Os discursos filosóficos, apontados como *diaphônicos*, não abarcam a verdade a ponto de prescrever uma receita de felicidade universalmente aplicável. Mesmo porque cabe a cada um escolher se viver suportando a dor faz-lhe bem ou se seria melhor acabar com a própria vida à submeter-se ao sofrimento. Observa Tournon que as últimas linhas remetem à autoridade do sábio que pretende não resistir à dor e, inclusive, opta pelo suicídio como forma de liberdade e autonomia de escolha na representação<sup>214</sup>.

Para Montaigne não há representações verdadeiras (a da ordem necessária do cosmos) que se opõem às falsas advindas, por sua vez, do mundo concreto ou corpóreo. Conforme vimos na Apologia, não existe comunicação com o Ser e o homem trazido para a cena filosófica pelo Montaigne pirrônico está emancipado das verdades eternas. Essa “picada” do ceticismo é visível nos acréscimos, onde aparece uma perspectiva antropológica emancipada das verdades universais.

Em decorrência da constatação dessa emancipação, seja do sagrado, seja da natureza, ou de qualquer espécie de essência, resta a liberdade da representação.

Assim, a felicidade que aparece é, pois, de caráter hedonista e subjetivo. Marcel Conche observa que a felicidade em Montaigne está intrinsecamente ligada à consciência subjetiva. O intérprete observa que “tal é o ‘cógito’ eudemônico de Montaigne: eu penso ser feliz, então eu sou”<sup>215</sup>.

Também Tournon atenta para o resgate feito por Montaigne do elemento particular das deliberações ao acusar o pragmatismo universalista dos antigos. Ele observa que Montaigne acusa a incoerência dos discursos filosóficos pregadores de uma única via de acesso à felicidade, pois esse estranho pragmatismo dos antigos

<sup>214</sup> TOURNON, 2004, p. 104.

<sup>215</sup> CONCHE, 2002, p. 98: “Tel est le ‘cogito’ eudémonique de Montaigne: je pense être heureux, donc je le suis” (tradução nossa).

opera uma espécie de fosso entre as palavras e a intenção declarada e expõe a ambigüidade, senão a fraude, do gênero exortativo cuja pretensão é universalizar qualquer comportamento sem ater-se às especificidades de cada caso particular<sup>216</sup>. Ao denunciar aqui, como na Apologia, a *diaphonia* dos discursos e a invalidade de suas verdades, Montaigne recoloca o lugar da busca na esfera da subjetividade humana vivida cotidianamente.

Tanto no exórdio quanto na conclusão, Montaigne apresenta essa novidade de seu pensamento que até então coadunava com o estoico. Confronta ao asceta que aconselha o caminho mais doloroso como forma de virtude para a felicidade (para quem a dor deverá ser vencida com honradez) a liberdade da aceitação (ou não) de cada situação como modo de ser feliz. Em sua conclusão ele revela a astúcia confirmando o que no início colocara no condicional:

[A] Haveria um grande ponto ganho para o alívio de nossa miserável condição se pudéssemos estabelecer essa asserção [“os homens são atormentados pela ideia que têm das coisas e não pelas coisas mesmas”] como totalmente verdadeira (I,14, 73 / PV 50).

É importante notar que mesmo recorrendo às “réplicas imbatíveis”, Montaigne utilizando um vocabulário estoico, consegue dizer coisas que se opõem ao estoicismo ecoando a crítica cética da razão e propondo a liberdade. “Se é mau viver na necessidade, pelo menos viver na necessidade não é uma necessidade”, dito lapidariamente por Epicuro em defesa do suicídio<sup>217</sup>.

Portanto, nossa conclusão da leitura do capítulo I,14 é de que para Montaigne, em consonância com o estoicismo, a felicidade decorre da representação, mas nem toda representação pode ser assimilada como forma universal de felicidade. Talvez a problemática que se estabelece aqui não seja tanto decorrente da representação quanto da ideia de uma representação verdadeira.

Montaigne diverge dessa ideia e demonstra com os exemplos que os gostos são variados e as representações são tão variáveis quanto o é a existência de cada um na sua singularidade. Na alternância da vida as representações igualmente se

<sup>216</sup> TOURNON, 1983, p. 224.

<sup>217</sup> EPICURO, Fr. 487 Usener. É provável que Montaigne tenha encontrado essa frase em Sêneca, na Carta 12, quando esse se justifica por copiar Epicuro: “Dirás tu: ‘Essa frase é de Epicuro; para que recorrer à propriedade alheia?’ Tudo quanto é verdade, pertence-me. E vou continuar a citar-te Epicuro para que todos quantos juram pelas palavras e se interessam, não pela ideia mas pelo seu autor, fiquem sabendo que as ideias corretas são pertença de todos” (SÊNeca. 2009a, p. 20).

alternam, assim como as concepções de felicidade de cada um.

Por fim, diante dos “males” da existência, sobretudo na iminência da morte, nosso tema central, cuja representação corresponde à percepção sensível de cada um, podemos ainda perguntar: em que consiste a felicidade? E ainda mais: como conceber a felicidade se não existe uma representação geral que a defina?

Veremos essa temática no terceiro capítulo.

### **3 Felicidade e experiência em III, 13**

O homem, ante a constatação da própria finitude, despojado de Deus e das essências eternas, na iminência da morte, se depara com sua própria nulidade (*não-*

ser, pois é incapaz de acessar o Ser). Em vista disso, resta-lhe unicamente fazer representações para a própria existência e inclusive para os próprios males. Contudo, a dúvida que nos resta é: não seriam essas representações motivadoras de seu flagelo inculcando-lhe o medo ante aquilo que não pode explicar? De outro modo ainda podemos perguntar: em que medida que essas representações feitas pelo homem (não atendendo ao factual e concreto da sua existência) podem tornar-se motivo de angústia e de sofrimento a ponto de promover uma consciência infeliz?

Conforme vimos acima, ao analisar determinados acontecimentos e a capacidade humana de representá-los (como bens ou como males), Montaigne aponta uma alternativa para essa possível dissipação da consciência que pode torná-la infeliz. Ele apresenta uma nova postura atenta à condição humana em sua existência concreta, contingente e fugidia.

Nesse sentido, nos valem da tese de Starobinski segundo a qual Montaigne, depois de ter estabelecido o afastamento de Deus e das essências puras, atentando para a sedução do agora e da presença a si e ao vivido, transforma essa consciência infeliz em consciência feliz<sup>218</sup>. Conforme a evolução dos *Ensaio*s proposta por Villey essa nova atitude de Montaigne fica manifesta no terceiro livro. Em razão disso, faremos o exame do capítulo *Da experiência* (III, 13), o qual tem sido apontado pela crítica como um dos acessos mais consistentes à reflexão ética montaigniana. Este capítulo é tido por alguns intérpretes como o livro mais crítico de Montaigne. O mesmo processo intentado a propósito de Sebond, contra as pretensões da ciência (na Apologia), é agora voltado às técnicas – jurisprudência e medicina – chamadas artes (conforme a terminologia da época) e também à moral - estoica e cristã. O estofo de sua crítica, de um modo geral, é o mesmo: a pretensão das teorias de querer apresentar as mesmas regras para todos e, em particular, ao cristianismo e ao estoicismo por quererem tratar os homens como “sobre-humanos”.

O capítulo *Da experiência* se divide em duas partes: nos primeiros parágrafos sua reflexão é de perfil epistemológico; já nos últimos três quartos do texto, sua reflexão é ética, de um saber prático e vivo. Por isso, seu exame dos males que atingem a vida humana - a doença, a velhice e a morte - não será como aquele empreendido no I, 14, a partir de exemplos alheios e das máximas filosóficas. Isso

---

<sup>218</sup>STAROBINSKI, 1992, pp. 84-85: “O ser está alhures. Mas tão forte é a sedução do aqui, tão vigorosa a preferência pelo que é nosso (contra a atração do estranho), que Montaigne volta aos fenômenos, depois de haver estabelecido o afastamento infinito de Deus e das essências puras”.

porque, aqui, Montaigne os examina partir da própria experiência: a sua doença e a proximidade da sua morte. Nesse sentido, seu discurso tem um caráter cioso da condição humana, atento às suas características corporais e afetivas e, por isso, contingenciais.

Cabe advertirmos, no entanto, que não nos deteríamos aqui na explanação epistemológica, salvo o fato de o exame crítico epistemológico empreendido inicialmente por Montaigne servir de base para a sua proposição posterior de uma alternativa prática no campo da ética. Isto porque ele apresenta, a partir dela, a sua recusa às normas gerais no campo das ações humanas e, nesse domínio, ao destituir um estatuto universal de verdade, sua ética cede espaço para a liberdade humana de julgar autonomamente. Assim sendo, no presente capítulo da tese, nossa leitura seguirá o trajeto crítico e interrogativo de Montaigne.

Na primeira parte analisaremos, então, a crítica que ele empreende à experiência e sua à falibilidade em promover um saber verdadeiro e genérico. Conforme observa Tournon, “tudo começa com o exame das condições de elaboração do saber empírico”<sup>219</sup>, que são as bases aquisitivas ordenadas por comparação e assimilação para a ciência indutiva. Por isso, na primeira parte, se efetiva a crítica ao conhecimento das artes. Assim, Montaigne nega-lhe seu valor à medida que, numa perspectiva epistêmica, da experiência do mundo intui gerar um conhecimento universal. Nesse aspecto, Montaigne difere na pretensão. Segundo a tese de Vicent Carraud, Montaigne subverte o conceito de experiência de Aristóteles<sup>220</sup> exatamente nesse ponto.

Da segunda parte, conforme mencionado acima, na qual longamente Montaigne descreve “a experiência que temos de nós mesmos”<sup>221</sup>, faremos um exame mais detido atentando, sobretudo para o papel da outra forma de experiência que Montaigne apresenta qual seja: a “experiência de si” sobre a qual nossa análise será centrada. Segundo o ensaísta dela decorre o conhecimento suficiente para deliberar sobre o modo de conduzir a saúde do corpo e da alma. Porém, a experiência de si não ocorre sem a influência dos hábitos adquiridos. Isso porque, de certo modo, o hábito também estabelece parâmetros, pois, conforme veremos na

---

<sup>219</sup> TOURNON, 2004, p. 150.

<sup>220</sup> CARRAUD, 2004, pp. 49-86.

<sup>221</sup> III, 13, 434 / PV 1072.

sequência de nosso estudo, para Montaigne ele tem o caráter de uma segunda natureza.

Na terceira parte, apresentaremos a originalidade de Montaigne no que concerne à ética da felicidade a qual, segundo nosso entendimento, é manifesta no final do seu capítulo. É, pois, dessa nova atitude<sup>222</sup> que ele derivará sua ética. Esta será, portanto, decorrente da experiência de si. Antecipamo-nos em dizer, pois, que da sabedoria de viver, adquirida pela experiência de si, emerge a felicidade. Veremos que Montaigne, na velhice, apreende a sabedoria não das artes (destituídas de um estatuto universal), mas da “fidelidade a si”, pegando de empréstimo um termo de Tournon<sup>223</sup>. De igual modo, em Montaigne a possibilidade de ser feliz está no assentimento às leis da natureza e, conseqüentemente, da sabedoria para lidar com os males que lhe acometem e que são, portanto, naturais. Deste modo, a sabedoria será a capacidade de assimilação do que nos é natural.

Assim, no final deste capítulo, corroboramos nossa tese de que em Montaigne a felicidade é um projeto singular cuja possibilidade reside exatamente na junção entre corpo e alma. Ela se efetiva, pois, na integração dessas duas partes que constituem o homem e que comumente foram tratadas de modo dual. Isto porque a sua união está de acordo com o que no homem é natural. Neste aspecto estamos, pois, em consonância com a tese de Villet, para quem no III, 13 a concepção de sabedoria de Montaigne é seguir a natureza e que essa “consiste em viver não de acordo com os preceitos dos filósofos, mas sim em conformidade com a natureza”<sup>224</sup>. Ora, estar em consonância com a natureza é acolher o que no homem é natural de modo integral, portanto, estar sujeito aos “acidentes” e à impremeditação, inclusive da morte, uma vez que ela é uma necessidade da vida humana.

Faz-se mister acrescentar ainda uma observação quanto ao nosso procedimento metodológico nesse capítulo, qual seja: No ensaio Da experiência há muitas afirmações de Montaigne que demonstram uma clara assimilação da concepção ética de Aristóteles. As semelhanças são muitas, não somente do vocabulário (o emprego de muitas acepções), das analogias (com a música), das referências (às práticas médicas) e do interesse pelo desempenho ético (adotando

---

<sup>222</sup>Atitude da qual nos advertira Montaigne em acréscimo no II, 12, “[C] Nova figura: um filósofo não premeditado e fortuito!” (II, 12, 320 / PV 546).

<sup>223</sup>TOURNON, 2004, p. 144.

<sup>224</sup>VILLEY, III, p. 379.

concepções nas suas reflexões sobre problemas tratados pelo estagirita); Montaigne no domínio das ações morais, assim como o grego, faz conjecturas acerca do hábito, do meio-termo, da iniquidade, da disposição desiderativa, do caráter contingencial das ações, das variações da Fortuna; além da menção ao filósofo grego, por diversas vezes, e a própria proposição inicial do capítulo Da experiência que abre a Metafísica. Também a problemática mesma que ele aborda no capítulo remonta ao estudo do saber prático e à ética inaugurada por Platão e Aristóteles, com vistas à felicidade, tema nuclear e perene na história da filosofia. Por essa razão, quando julgarmos oportuno, ressaltaremos as aproximações aos temas tratados na ética nicomaqueia, ainda que de modo sumário. Embora nesses escritos ele tenha o filósofo grego como horizonte de reflexão da problemática em questão, ele a apresenta de um modo genuíno<sup>225</sup>.

De igual modo, sendo a felicidade o fim último da filosofia e não dissociável do prazer, muitas são as aproximações nesse capítulo também com a filosofia epicurista. Procederemos igualmente evidenciando as convergências nas suas concepções com o hedonismo de Epicuro. Pretendemos apresentar, ao final, qual a originalidade de Montaigne no que concerne à ética da felicidade no jardim imperfeito (humano, portanto).

### **3.1 Conhecimento e Sagesse**

Montaigne inicia a escrita de seu último livro atentando para um desejo natural e que nos é comum, que é o de conhecer: “não há desejo mais natural do que o desejo de conhecimento”<sup>226</sup>. Assim, aponta as duas possibilidades de se chegar ao

---

<sup>225</sup> Sérgio Cardoso ressalta, muito apropriadamente, no artigo Montaigne: uma ética para além do humanismo - ao qual devemos esse olhar - a distinção no modo de conceber a experiência dos dois filósofos: “Aristóteles pensa a experiência e seus universais práticos com os olhos voltados para os universais da arte e da ciência; já Montaigne, que afasta as certezas das artes e da ciência, que duvida e investiga, inscreve a experiência no horizonte das outras ‘universalidades’: a da diversidade da natureza” (CARDOSO, 2010, p. 277).

<sup>226</sup> III, 13, 422 / PV 1065. “Por natureza todos os homens desejam conhecer”, é a frase de Aristóteles no primeiro livro da Metafísica, e essa não é mera coincidência. Aristóteles será um autor com quem Montaigne dialoga e em consonância com o qual, no final, ele conclui que a vida boa e feliz, é aquela cuja sabedoria lhe permite ir regrada e ordenadamente equilibrando corpo e alma.

conhecimento: razão e experiência. Na falta daquela, “empregamos a experiência”<sup>227</sup>.

Conforme observa Villey em nota introdutória do capítulo: “Instruído sobre todas as armadilhas que ameaçam o exercício da razão [na Apologia], Montaigne procura garantir um ponto sólido na realidade”<sup>228</sup>. Por isso, já no início de sua reflexão ele adverte: “quando a razão nos falta, empregamos a experiência”<sup>229</sup> para produzir o conhecimento, atendendo a um desejo intrínseco do ser humano, conforme revela em tom aristotélico.

Logo no início do capítulo, Montaigne opõe à razão (já criticada em outros capítulos dos *Ensaio*s, sobretudo na Apologia) a experiência como fonte de conhecimento. Ele nomeia dois tipos de experiência: aquela proveniente das artes (termo empregado para as ciências médicas e jurídicas na época), que procedendo indutivamente tenta encontrar regularidade e semelhanças nas coisas, e a experiência de si, como atenção ao que acontece a cada um de modo singular. Ele examina o que a artes, por um lado, e a experiência de si, por outro, podem ensinar à saúde da alma e do corpo. Seu grande propósito, portanto, é o segundo tipo, pois dele decorre a *sagesse* (sabedoria) e não somente a *science* (conhecimento científico).

Assim, sua reflexão inicialmente é de perfil marcadamente epistemológico. Mas, se na Apologia ele critica a razão<sup>230</sup>, aqui fará de igual modo a crítica da experiência a partir da qual as ciências se ancoram para produzir um conhecimento seguro e universal. “[B] A razão tem tantas formas que não sabemos à qual nos atermos; a experiência não as tem menos”<sup>231</sup>.

A rigor, Montaigne não acolhe nem o método experimental, nem tampouco o racional como fonte de conhecimento pleno. Critica ambas as formas de conhecer

---

<sup>227</sup> Idem.

<sup>228</sup> VILLEY, III, 13, p. 421.

<sup>229</sup> III, 13, 422 / PV 1065.

<sup>230</sup> “[A] Chamo sempre razão a essa aparência de raciocínio que cada qual forja em si – essa razão cuja condição pode haver cem raciocínios contrários em torno de um mesmo assunto, é um instrumento de chumbo e de cera, alongável, dobrável e adaptável a todas as perspectivas e a todas as medidas; é preciso apenas habilidade de saber dar-lhe contorno” (II, 12, 349 / PV 565).

<sup>231</sup> III, 13, 423 / PV 1065. STAROBINSKI Observa que “se o raciocínio dedutivo está exposto a tantas armadilhas, não é diferente com o raciocínio indutivo que com base em algum dado observado, pretende estabelecer uma regra ou lei geral” (STAROBINSKI, 1992, p. 148). Montaigne acusa a arrogância de ambos os modos de raciocínio pela pretensão de estabelecer saberes verdadeiros.

pela pretensão de ambas de produzir um conhecimento geral o que, por sua vez, mostra-se falível pelos próprios métodos empregados.

### 3.1.1 Crítica à generalização das artes

Na primeira parte do capítulo (422-445 / PV 1073-1079), ele avalia particularmente dois saberes que assentam suas generalizações na experiência: a medicina e a jurisprudência. Sua crítica se deve, acima de tudo, às generalizações apressadas decorrentes do princípio da semelhança como ponto de partida:

[C] Assim [por comparações] as leis servem e assim se combinam com cada um de nossos casos, por alguma interpretação torcida, forçada e indireta (III, 13, 430 / PV 1070).

Na passagem acima a crítica de Montaigne é endereçada às artes e à sua pretensão descabida de promover um saber verdadeiro pela indução (que, de modo estreito, poderíamos resumir sua sequência procedimental à observação, relações de semelhança e generalizações), na sua maioria promovendo interpretações forçadas e não necessariamente verdadeiras, ou, em se tratando especificamente da jurisprudência, justas.

Montaigne acusa seu método:

[B] Que ganharam nossos legisladores ao distinguir cem mil espécies de fatos específicos e a eles ligar cem mil leis? Esse número não tem a menor proporção com a infinita diversidade dos atos humanos. A multiplicação de nossas invenções não alcançará nunca a variação dos exemplos (III-13, 424 / PV 1066).

Ora, os exemplos são tão variados que não é possível encontrar neles qualquer espécie de semelhança. Montaigne nega a possibilidade proposicional de alcance universal diante da diversidade dos atos humanos. Nesse aspecto, o alvo da sua crítica parece ser a Metafísica e o conceito de experiência aristotélica como fonte de conhecimento da unidade na multiplicidade. O pressuposto do ensaísta nessa argumentação é a irregularidade observada na natureza e sua diversidade constante como empecilho ao projeto de generalização das artes para promover com segurança um saber. Sua inquietação deve-se, sobretudo, à inviabilidade da inferência de diagnósticos precisos a partir da experiência. Para o filósofo é um

equivoco querer instituir leis para todos os casos, a partir da experiência de algumas situações manifestamente regulares. Para Montaigne, nesse domínio a inferência de leis gerais a partir de casos particulares não passa de arbitrariedade. É, pois, pelo princípio da autoridade, que as leis – jurídicas ou médicas – se estabelecem. Por isso, ele ressalta que “[B] as leis conservam seu prestígio não por serem justas, mas porque são leis”<sup>232</sup>. A esse respeito, Tournon muito apropriadamente observa que quanto aos valores instituídos pelas leis, pelo princípio da autoridade, compete ao agente, unicamente, respeitá-las, e nesse sentido, sobre esses dados, a axiologia não tem influência<sup>233</sup>.

O leitor atento pode perceber de imediato que o alvo da sua crítica às artes é querer propor a generalização pela semelhança. Contudo, Montaigne não descarta de modo absoluto a existência na natureza de algumas semelhanças (e dessemelhanças) que nos identificam por um “engenhoso amálgama da natureza”, pois “[B] nenhum acontecimento e nenhuma forma é totalmente semelhante a outro, também nenhum difere inteiramente do outro”<sup>234</sup>. No entanto, ele julga que esse amálgama não é o suficiente para generalizações apressadas.

Em acréscimo complementa seu raciocínio:

[C] Todas as coisas [embora] ligam-se por alguma semelhança, todo exemplo é claudicante, e a relação que se obtém da experiência é sempre falha e imperfeita; no entanto, juntamos por algum ângulo as comparações (III, 13, 430 / PV 1070).

Montaigne aponta a falha dessa operação metodológica de ordenamento dos eventos. Ora se “todo exemplo é claudicante”, tudo é duvidoso e, nesse aspecto, a incerteza não pode gerar um conhecimento certo. De igual modo, Montaigne não vê possibilidade de (por comparações e repetições memorizadas) chegar a qualquer definição de certeza. Sérgio Cardoso observa que essa operação decorrente da memória, assinalada por Montaigne, de ordenar e classificar por suas semelhanças os casos considerados, visando apreender neles alguma recorrência e regularidade “tende a subsumir o conjunto dos casos assim aproximados a um ‘gênero’, conferindo-lhes uma ilusória identidade”<sup>235</sup>. Com a citação de Manilo, Montaigne confirma sua tese de que a indução, utilizando-se de alguns exemplos e da relação

---

<sup>232</sup> III, 13, 433 / PV 1072.

<sup>233</sup> TOURNON, 2004, p. 134.

<sup>234</sup> III, 13, 430 / PV 1070.

<sup>235</sup> CARDOSO, 2010, pp. 270-271.

que estabelece entre a semelhança de um e outro, infere as leis: “[C] foi por ensaios variados que a experiência produziu a arte, com o exemplo mostrando o caminho”<sup>236</sup>. Nesse domínio, Montaigne observa que as leis se constroem pelos exemplos e pela memória, pois a jurisprudência, segundo Montaigne, de uma maneira geral se utiliza da indução (repetição de exemplos) para generalizar a solução de problemas (aparentemente semelhantes) criando normas e leis. Contudo, segundo o ensaísta, toda indução é minada na base pela contestação da dessemelhança: “[C] A natureza obrigou-se a não fazer outra coisa que não o dissemelhante”<sup>237</sup>.

Essa frase de Montaigne é decisiva porque ela aponta o princípio da diferença como notória destruição da possibilidade de generalização da experiência. Na natureza não existe nada de absolutamente semelhante. Para ele, a natureza é diversidade, dessemelhança e singularidade. No entanto, a dessemelhança tampouco é absoluta. Há alguns pontos de encontro, de identidade e de estabilidade nas suas manifestações.

Nesse aspecto, Bernard Sève observa que a passagem “todas as coisas se ligam por alguma semelhança” refere-se à totalidade dos acontecimentos e à totalidade das formas. Segundo o intérprete, o princípio de tal afirmação de Montaigne é de que “[sem exceção] nenhum acontecimento, nenhuma coisa é semelhante a outra e nem inteiramente diferente. O que Montaigne afirma não é somente a soberania da diferença é também a impossibilidade de uma diferença pura”<sup>238</sup>.

Por isso, a crítica de Montaigne às artes se deve à pretensão de fundar um saber universal a partir de algumas semelhanças, sendo que na natureza nada é absolutamente semelhante mas, de igual modo, nada é absolutamente diferente. Essa crítica de Montaigne, pois, não é voltada somente para a arte jurídica, mas também à arte médica. Ambas têm o mesmo pressuposto: a jurisprudência quer prescrever as normas gerais para as ações – em âmbito político – e a medicina quer prescrever os cuidados para a saúde do corpo – em âmbito particular. Todavia, ambas se fundam na generalização de seus conhecimentos advindos de experiências particulares, partindo do princípio da semelhança dos eventos.

<sup>236</sup> III, 13, 423 / PV 1065.

<sup>237</sup> III, 13, 423 / PV 1065.

<sup>238</sup> SÈVE, 2009, pp. 120-121: “(...) nulle événement, nulle chose ne ressemble entièrement à un(e) autre ni n'en diffère entièrement. Ce que Montaigne affirme n'est pas seulement la souveraineté de la différence, c'est aussi l'impossibilité d'une différence pure.”

Em matéria de medicina e do trato com a saúde, Montaigne acredita que atender às prescrições generalizantes dos médicos, ignorando o princípio da dessemelhança presente na natureza, é um erro e, ademais, demonstra falta de autonomia deliberativa daqueles que as seguem credulamente.

Montaigne é contundente:

[B] Os que cedem prontamente a essas inclinações atraem sobre si a ruína total. E lamento por vários fidalgos que, pela tolice de seus médicos, enclausuraram-se totalmente jovens e intactos. Ainda valeria mais sofrer uma fluxão do que perder para sempre, por descostume, o comércio da vida em comum, em um ato de tão grande proveito (III, 13, 452-453 / PV1084).

Montaigne, nesse aspecto, não se opõe às artes, propriamente ditas, mas às escolhas daqueles que se deixam levar pela prescrição da medicina<sup>239</sup>. Nesse sentido, complementando a passagem acima ele reitera o prejuízo que a falta de autonomia pode causar no curso da vida daqueles que optam por servir-se simplesmente da “tolice dos médicos”. Seguir às determinações das artes, assim, mesmo que traga alento para o mal, à maneira de cura, extirpa a própria vida do paciente prescrevendo-lhe a reclusão. Com o apócrifo de Maximiano, ele sintetiza: “[B] Forçam-nos a renunciar a nossos hábitos e deixamos de viver para permanecer vivos (...)”<sup>240</sup>. Os hábitos adquiridos ao longo de toda uma vida, se modificados, ao invés de promover a saúde, podem se tornar fonte de tristeza e originar malefícios maiores. Montaigne observa: “[B] Não vejo de que maneira os doentes possam estar mais em segurança do que mantendo-se quietos no modo de vida em que foram educados e criados<sup>241</sup>. Ou seja, eles estariam em melhores condições sem a interferência das artes médicas cujas recomendações, dietas e restrições às práticas habituais “[B] preparam desde cedo os pacientes para a morte, pouco a pouco lhes solapando e reduzindo o exercício da vida”<sup>242</sup>, prescrevendo mudanças de hábitos alheios aos apetites naturais e costumeiros.

<sup>239</sup> Em nota de pé de página Villey explica: o ato de tão grande proveito é o de ficar muito tempo exposto ao ar da tarde e da noite. Algumas pessoas equivocadamente abrem mão disso, seguindo o conselho dos médicos e, assim, abdicam de momentos que lhe davam grande prazer (VILLEY, III, 13, 452-453).

<sup>240</sup> MAXIMIANO, I, 155, 247. In: III, 13, 454 / PV 1085.

<sup>241</sup> III, 13, 454 / PV 1085.

<sup>242</sup> Montaigne elenca várias situações em que a arte pode prejudicar, ao contrariar os hábitos de toda uma vida: dizer que castanhas façam mal a um perigordino e leite e queijo aos montanhese; encerrar numa estufa um homem do mar. “Vão prescrevendo-lhes um forma de vida não apenas nova, mas oposta: mudança que uma pessoa saudável não poderia suportar” (Idem).

Ele propõe que a manutenção dos hábitos costumeiros, assentados na experiência de vida é que pode promover o bem estar. Assim, ele conjectura: “[B] nunca sofro dano por ato que me tenha sido prazeroso”<sup>243</sup>. O que se pode perceber é que Montaigne, embora não perca de vista a virtude moral como meta a ser perseguida, não descarta desta o uso dos prazeres. Para o ensaísta, conforme alerta Villey em nota introdutória do capítulo, fazendo referência a outros ensaios “a sabedoria não consiste em ir alto, mas sim ordenadamente”<sup>244</sup> e, esse ordenamento, na sua filosofia, por sua vez, não dissocia virtude e prazer.

Ademais, sua crítica à medicina deve-se, sobretudo, à sua pretensão descabida e sem fundamento de querer modificar os hábitos como forma de afastar o sofrimento e a morte. Ora, afastar-se deles é, de igual modo, afastar-se do que é parte da condição humana.

Segundo Montaigne pretender prolongar a vida é um absurdo:

[B] É abusar demais da natureza arrastá-la tão longe que seja forçada a deixar-nos e abandonar nossa conduta, nossos olhos, nossos dentes, nossas pernas e o restante à mercê de um socorro externo e mendigado, e entregar-nos nas mãos da arte, exausta de seguir-nos (III, 13, 480 / PV 1102).

Nesse sentido, forjar com artifícios vãos o prolongamento da vida, contrário à lei da natureza e, simples e cegamente, seguir às prescrições das artes tem também efeito moral, pois se trata de uma escolha. Em decorrência disso, a constatação de Montaigne é de que na experiência de si ele encontra o suficiente para a sua sabedoria. Ele adota, portanto, um posicionamento radicalmente oposto à experiência médica, que toma a natureza como objeto de observação e procura dirigir e contrariar suas operações. A esse respeito Starobinski observa que “a preferência que Montaigne concede à experiência íntima não deixa de ter relação com a oposição do *ser* e do *parecer*. Pois as ‘promessas’ da medicina são ilusórias, são puro parecer, vã presunção – e, em consequência, requerem do paciente uma confiança iludida”<sup>245</sup>.

Inversamente aos prognósticos das artes, Montaigne propõe a experiência de si como única possibilidade de orientar o cuidado com o corpo, pois o conhecimento

<sup>243</sup>III, 13, 455 / PV 1086.

<sup>244</sup>VILLEY, III, 13, p. 422. Villey está recuperando uma frase de Montaigne que aparece em Do Arrependimento (III, 2, 34): “O mérito da alma não consiste em ir alto, e sim ordenadamente”.

<sup>245</sup> STAROBINSKI, 1992, p. 143.

para lidar com suas afecções, movimentos e disposições não é apreendido dos modelos ou conceitos gerais e abstratos, mas na singularidade. É pela sensibilidade, portanto, e pelo modo como ele próprio lida com suas debilidades, mesmo na dor (na melhora súbita dos ataques) <sup>246</sup>, que encontra o conhecimento suficiente para conduzir a saúde do corpo. É o que Montaigne revela ao afirmar que “[B] só [s]e julg[a] por sensação real, não por raciocínio”<sup>247</sup>.

Desse modo, a conclusão da primeira parte do capítulo será: em primeiro lugar, de que não temos acesso às causas; em segundo, que a diversidade dos acontecimentos só mostra dessemelhança; e em terceiro, destitui a autoridade da metafísica, pois a universalização é impossível. Segundo Carraud, é exatamente nesse aspecto que Montaigne se opõe em definitivo a Aristóteles. Observa o intérprete que, para o estagirita, as sensações advêm da experiência, pois, para Aristóteles a sensação é a própria imagem das coisas. Isso significa que na metafísica aristotélica ela é um universal. No entanto, para Montaigne, adverte o intérprete, “(...) a única coisa de universal da experiência é a ausência do universal”<sup>248</sup>.

Na sequência, após ter sistematicamente feito uma introdução sobre a noção de experiência e apresentado as dificuldades do projeto das artes de generalização das experiências particulares, Montaigne substitui essas disciplinas pelo estudo auto-referido. Ou seja, o seu objeto é o autoconhecimento e, nesses termos, ele propõe-se a estudar a si mesmo. Em acréscimo, antecipa ao seu leitor os termos da sua conclusão:

[B] Estudo a mim mais do que a outro assunto. Esta é minha metafísica, essa é minha física. (...) [C] Nessa universalidade, deixo-me ignorante e negligentemente [*ignoramment et negligemment*] manejar pela lei geral do mundo. *Conhecê-la-ei* o suficiente quando a *sentir*. (III, 13, 434 / PV 1073). (Grifos nossos).

É, pois, no registro obtido pela inspeção de si mesmo e dos dados retidos na memória, respectivamente, que Montaigne, a partir das manifestações singulares, encontra sua física (a constituição corpórea) e sua metafísica (a alma). Não se trata, portanto, da experiência de uma ou de outra, mas da experiência dessa união. Ele

<sup>246</sup> Pondera Montaigne “que a natureza emprestou-nos a dor para prestigiar e servir a voluptuosidade e a ausência de dor” (III, 13, 466 / PV 1093).

<sup>247</sup> III, 13, 469 / PV 1095.

<sup>248</sup> “(...) le seul universel de l'expérience est l'absence d'universel” (CARRAUD, 2004, p.81).

transfere ao *sentir* a tarefa de *conhecer* e, assim, consoante à tese de Carraud, Montaigne subverte a metafísica de Aristóteles: o universal ou a lei geral só pode ser o si mesmo. Conforme observa o intérprete, “(...) a experiência de si montaigniana é para Montaigne a experiência de (e a partir de) si que não se demonstra, e não se constitui ela somente se atesta como experiência” <sup>249</sup>. Ou seja, Da experiência é o livro onde Montaigne teoriza o eu que será o seu estudo e não somente o assunto a ser retratado no livro. Nestes termos, Carraud observa que Montaigne apresenta um novo conceito de experiência, a experiência de si. O intérprete ressalta que o capítulo “Da Experiência parte de Aristóteles no duplo sentido da palavra: começa com Aristóteles e se distancia de Aristóteles até substituir a Metafísica e a Física por outro estudo, um outro assunto, eu-mesmo” <sup>250</sup>.

Assim sendo, a lei geral do mundo só é acessível pelo que o corpo possibilita sentir, mas de modo singular. Não obstante, compete também à alma, sendo uma das faculdades do conhecer, *sentir-se* a si mesma, pela intuição. Merleau-Ponty observa que é preciso tomar as palavras de Montaigne ao pé da letra – *física* e *metafísica* -, pois elas apontam a sua recusa a qualquer espécie de separação. Segundo o intérprete, “se quiséssemos isolar o espírito e o corpo relacionando-os a princípios diferentes, faríamos desaparecer o que tem de ser compreendido: (...) o homem” <sup>251</sup>.

Esse é o ponto de virada metodológica de Montaigne: ele parte da experiência do mundo para a experiência de si. Na busca por seu próprio método, ele o encontra no autoconhecimento. Ele atenta para a importância do conhecimento de si revelado já na advertência exibida no templo de *Delphos*: “conhece-te a ti mesmo”, como sendo o ponto de partida para a sabedoria. Dedicava então algumas linhas ao filósofo que tanto admira [Sócrates] <sup>252</sup>, observando que admitir a própria ignorância é atitude de extrema grandeza, pois, “[C] o fato de todos se verem tão convictos e satisfeitos, de todos pensarem que são suficientemente entendidos e atilados significa que todos não entendem absolutamente nada” <sup>253</sup>. Todavia, as prescrições

<sup>249</sup> “(...) l’expérience de soi montaignienne. Pour Montaigne l’expérience de (à partir de) soi ne se démontre pas, ne se constitue pas, elle s’atteste seulement, comme expérience” ( Idem, p. 83).

<sup>250</sup> CARRAUD, 2004, p. 70: “De l’expérience part d’Aristote, dans le double sens du mot souligné plus haut: commence avec Aristote, et s’éloigne d’Aristote jusqu’à substituer à la Métaphysique et à la Physique une autre étude, un autre sujet, moi-même”.

<sup>251</sup> MERLEAU-PONTY, 1991, p. 221.

<sup>252</sup> Fazendo alusão ao tema da ignorância de Sócrates.

<sup>253</sup> III,13, 438 / PV 1075.

também podem ser seguidas porque todos se julgam ignorantes e incapazes de julgarem sobre sua saúde por conta própria. De qualquer um dos modos, Montaigne recusa-se a seguir às prescrições externas. Assim, ele irá buscar a sabedoria na própria experiência.

### 3.1.2 O exemplo e a virtude

O exemplo é um elemento que perpassa os *Ensaaios*. A acepção latina *exemplum* denota uma figura que é “posta à parte”, mas reclama a imitação, ou seja, a generalização. Sua aplicação tem um caráter moral, pois o exemplo pode fortalecer o indivíduo em sua singularidade virtuosa, esforçando-se por se manter em semelhança contínua àqueles que foram expoentes de constância.

Starobinski observa que os exemplos, ao manifestarem suas particularidades dessemelhantes também provocam distanciamentos. Disso decorre, pois, que a constância interna (desejada como virtude moral) acaba não mais sendo possível pela exemplaridade alheia. Segundo o ensaísta “é preciso arriscar-se a viver sem a proteção oferecida pelo exemplo”<sup>254</sup>.

É por isso que Montaigne chega a ver na sua própria experiência um exemplo: “[B] (...) minha vida (...), é bastante exemplar desde que se tome a contrapelo [*contre-poil*] a instrução”<sup>255</sup>. Ele observa ironicamente da utilidade do seu próprio exemplo para os seus leitores. No caso, o seu exemplo ensina o que não se deve fazer. O que ele está querendo dizer é que dada a diversidade das ocorrências, há situações ou pessoas, que embora sejam um exemplo, são exemplos do que não deve ser seguido, ou inversamente, eles devem ser seguidos ao contrário.

Desse modo, podemos ver no exemplo uma chave interessante para a compreensão da experiência de si em Montaigne, à medida que o alheio serve de referência reflexiva de assimilação ou afastamento de seus modelos. Para Montaigne, conforme nota Starobinski, o exemplo serve para reforçar a identidade pessoal uma vez que a partir do exemplo, “ele se exercitará em tornar-se idêntico a si mesmo”<sup>256</sup>. Isso porque, a experiência de si não é algo isolado, sem relações com

---

<sup>254</sup> Idem, p. 28.

<sup>255</sup> III, 13, 444 / PV 1079

<sup>256</sup> STAROBINSKI, 1992, p. 24.

o que se passa no mundo e com o outro. Ela consiste num movimento heurístico e, desse modo, parte de si ao mundo para conhecer-se, numa relação entre si mesmo e o outro. Devemos notar que de fato, para Montaigne, a experiência de si se dá por apropriação, ou por aplicação a si do que ele vê no mundo e no outro, pois é do olhar para o mundo e para o exemplo que Montaigne retorna a si. Assim, ele se utiliza do exemplo das figuras notáveis para, a partir deles, voltar a si, ampliando o conhecimento da própria experiência. No entanto, mais do que servir-se deles, Montaigne se espelha neles para “mirar [sua] vida na de outrem”<sup>257</sup>, conforme revela. Birchall observa que “Montaigne se identifica ou se afasta de seus exemplos (...) dizendo-se através deles e não apenas a partir de si”<sup>258</sup>.

No que concerne aos exemplos, convém observar que podemos aproximar a reflexão montaigniana novamente à ética aristotélica. Aristóteles já se utilizava do exemplo para precisar uma definição de prudência.<sup>259</sup> Do mesmo modo, Montaigne recorre aos exemplos e às histórias para subsidiar seu argumento, mas com uma pretensão distinta. Para ele, o exemplo serve de meio para atender ao preceito delfico “conhece-te a ti mesmo”. E, assim sendo, talvez o exemplo não possa ser seguido mimeticamente. Isto porque a dúvida permanece quanto a real utilidade do exemplo. Será que o exemplo (de virtude, de coragem, de saúde) serve para mim? Será que pode aplicar-se ao meu caso, à minha “forma”, ao que o hábito já conformou? De modo que o exemplo do “outro” será ou não apropriado pelo sujeito, pois o exemplo não é um modelo a ser seguido.

Também em relação às artes, como vimos, Montaigne se permite julgar se os exemplos utilizados por elas são adequados aos casos individuais. Para isso, ele apresenta-os na sua variedade conformes aos costumes e às culturas: quartos aquecidos pelo fogareiro usados pelos franceses e que causariam estranhamento aos alemães; o vinho do fundo do tonel, reverenciado por alguns e maléfico para

---

<sup>257</sup> III, 13, 439-440 / PV 1076.

<sup>258</sup> BIRCHALL, 2007, p. 204.

<sup>259</sup> AUBENQUE sintetiza: “(...) Aristóteles não parte, com efeito, do *gênero* para descer, por sucessivas divisões, ao que quer definir [como Platão]. Seu ponto de partida não é uma essência, da qual convém analisar as possíveis determinações, mas um nome – *phronimos* – que designam um certo tipo de homem. (...) que podemos distinguir de personagens aparentadas e, no entanto diferentes, e do qual a história a lenda e a literatura nos fornecem modelos (AUBENQUE, 2003, p 62). Na EN Aristóteles precisa: “A melhor forma de compreender o que é a prudência é considerar quais são os homens que chamamos prudentes”(EN, VI, 5, 1140<sup>a</sup>, p. 116), portanto, os exemplos de homens prudentes.

outros povos, entre outros, que o levam a constatar que “cada nação tem muitos costumes e hábitos que não são apenas desconhecidos, mas esquisitos e espantosos para qualquer outra nação”<sup>260</sup>. Eles demonstram a variedade de formas com que cada povo ou cultura tende a preservar hábitos que julgam salutares embora pareçam a outros extravagantes ou até contrários à natureza.

Os exemplos, diferentemente do uso que normalmente lhes é dado – como reguladores de condutas –, de pretender fundar um modelo estável a partir de sua demonstração, em Montaigne, não servem como parâmetros para uma demarcação de certeza. Ao contrário, conforme observa Sérgio Cardoso, “os modelos admiráveis quer sejam na sua perfeição, revelam-se acidentais, anedóticos e no sentido legítimo do termo não há regra universal”<sup>261</sup>. Isso porque, no curso do tempo, o exemplo deixa de ter o caráter universal que inicialmente lhe fora investido e retorna às suas manifestações de existência acidental e contingente. Segundo Starobinski, “o exemplo não é mais um termo fixo que se eleva e brilha para além das vicissitudes do mundo corruptível”<sup>262</sup>, ele é circunstanciado e tem pertinência também circunstancial, por isso, variável.

Montaigne ressalta a sua variação:

A multiplicação de nossas invenções não alcançará a variação dos exemplos. Acrescentai-lhes cem vezes mais; nem por isso acontecerá que entre os eventos futuros se encontre algum que, em todo esse grande número de milhares de eventos selecionados e registrados, depare com um outro ao qual possa juntar-se e emparelhar-se tão exatamente que não lhe reste qualquer circunstância e diversidade que requeiram diversa consideração e julgamento (III, 13, 424 / PV 1066).

Ademais os exemplos mesmos demonstram as particularidades dessemelhantes. Observa ainda o intérprete que “cada novo acontecimento tomado como testemunho [exemplo] confirma a [...] heterogeneidade, a passagem, a contradição”<sup>263</sup>. Assim, Montaigne rompe com as noções gerais de moralidade, pois a diversidade das ocorrências manifestas (até nos modelos) impossibilita a sua utilização para orientar as condutas com segurança, pois não atendem efetivamente

<sup>260</sup> III, 13, 447 / PV 1081. Danilo Marcondes observa que “Montaigne parece ser o primeiro a usá-lo [o termo cultura] 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. 433).

<sup>261</sup> CARDOSO, 1992, p. 22.

<sup>262</sup> STAROBINSKI, 1992, p. 27.

<sup>263</sup> Idem, *ibidem*.

às necessidades concretas. Elas, além de tornarem-se meras abstrações de casos isolados, mascaram sua singularidade.

Portanto, a crítica de Montaigne à ilusão essencialista da moral que se utiliza do exemplo, o leva a se afastar dos paradigmas externos e, assim, voltar-se para si e à própria experiência. Esse movimento deve-se, sobretudo, à fragilidade desvelada nas abstrações exemplares que se fossem seguidas, revelar-se-iam incapazes de balizar o caminho. Como nota Hugo Friedrich<sup>264</sup> a atenção de Montaigne volta-se de imediato para a exceção dos exemplos que desmentem o paradigma. Nenhum ato humano pode pretender-se digno de modelo ou regra fixa e universal. Por isso, Montaigne observa que a própria experiência é o que mais serve como sábia referência para cada um se conduzir diante dos males.

De um modo geral:

Quem se lembrar dos males em que incorreu, dos que o ameaçaram, das frívolas circunstâncias que o moveram de um estado para outro, prepara-se com isso para as mutações futuras e para o reconhecimento de sua condição (III-13, 436 / PV 1073).

E isso porque a experiência, quando é própria, é vivida “na carne” e, portanto, mais forte e mais apta a ensinar. Desse modo, Montaigne inverte o método investigativo universalista e se utiliza da experiência em âmbito particular, na observação do histórico pessoal.<sup>265</sup> Ele se nega a recorrer às prescrições alheias para encontrar a solução para as próprias afecções. O que prevalecerá será a experiência e o exemplo próprio para conduzir sua vida e suas escolhas.

Por fim, ele revela:

[B] Eu gostaria de ser bom conhecedor de mim mais do que de [C] Cícero. [B] Na experiência que tenho de mim encontro o bastante com que fazer-me sábio (III, 13, 435 / PV 1073).

Todo o afã pelo resgate das experiências de vidas alheias lhe serve, pois, como princípio heurístico que lhe subsidia o autoconhecimento. Por isso, Montaigne

<sup>264</sup> FRIEDRICH, Hugo. Montaigne. Cap. IV. Apud STAROBINSKI, 1992, p. 26.

<sup>265</sup> No capítulo Da semelhança dos pais com os filhos (II, 37) Montaigne revela sua aversão à prática da medicina atribuindo-a ao histórico de uma família avessa às práticas médicas: “[A] (...) essa antipatia [assim como a doença] que tenho por sua arte me é hereditária. Meu pai viveu setenta e quatro anos, meu avô sessenta e nove, meu bisavô cerca de oitenta, sem haverem experimentado nenhum tipo de medicamento (...) a medicina forma-se por exemplos e experiência; minha opinião faz o mesmo” (II, 37, 645 / PV 764).

filosofa com base nos exemplos, pois lhe servem de referência para refletir o alheio retornando a si, mas também, numa circularidade, retornar ao outro<sup>266</sup>.

Ele salienta:

[B] Essa longa atenção que emprego em examinar-me treina-me também para julgar razoavelmente sobre os outros. (...) Frequentemente me acontece de ver e distinguir as disposições de meus amigos com mais exatidão do que eles mesmos o fazem. (...) Por ter me habituado, desde minha infância, a mirar minha vida na de outrem. (...) Estudo tudo o que devo evitar, o que devo imitar (...) não para alinhar essa infinita variedade de ações, tão diversas e tão descosidas em gêneros e capítulos determinados [categorias pré-estabelecidas] (III, 13, 439- 440 / PV 1076).

Em síntese, o que se pode dizer sobre a utilidade dos exemplos é que, primeiramente, parece que o exemplo serve para demonstrar a variedade das ações humanas que não se enquadram em categorias aplicáveis a qualquer situação, as quais requerem sempre e reiteradamente novos julgamentos. E, em segundo lugar, os exemplos não servem tanto para serem imitados quanto para serem evitados.

[C] Há pouquíssimos exemplos de vida cabais e absolutos [*pleins et purs*], e prejudicamos nossa instrução ao nos propormos diariamente exemplos fracos e defeituosos, bons quando muito numa única particularidade, que antes fazem retroceder, que mais corrompem do que corrigem (III, 13, 492 / PV 1110).

Os exemplos, além de fracos e insuficientes como afirma Montaigne, em se tratando de experiências particulares, evidenciam a dessemelhança e a variedade das manifestações humanas na singularidade. Segundo Sève, ao apontar a dessemelhança das coisas Montaigne revela que “os homens não são simplesmente ‘mesmos’, no plural, eles são ‘um’ no singular: ‘o homem’”<sup>267</sup>. O exemplo, nesse aspecto não serve a Montaigne como parâmetro para julgar.

Contudo, há algumas figuras cuja exemplaridade merece a sua admiração, dentre essas, Sócrates<sup>268</sup>, “personagem para todos os modelos e formas de

<sup>266</sup>No I, 26, 221 ele escreve: “[C] Não digo sobre os outros a não ser para dizer mais sobre mim”.

<sup>267</sup>SÈVE, 2009, p. 124: “les hommes ne sont pas simplement *mêmes*, au pluriel, ils sont *un*, au singulier: *l’homme*”.

<sup>268</sup>Mas também Catão e Epaminondas.

perfeição”<sup>269</sup>. Montaigne apresenta Sócrates como o modelo máximo de virtude exatamente por sua capacidade de reconhecer os limites e a própria ignorância. Ele viveu tranquila e ordenadamente sem deixar, no entanto, de fruir dos prazeres também ordinários e cotidianos que a vida pôde lhe oferecer, e não buscando tornar-se deus ele assumiu-se como homem. Suas ocupações foram com a vida ordinária e corriqueira do cotidiano. Segundo Montaigne, a sua capacidade de integrar a alma ao concreto faz dele inteiramente homem. “[C] Ele [Sócrates] dá o devido valor à voluptuosidade corporal, mas prefere a do espírito”. Montaigne salienta que embora Sócrates prefira a do espírito “por ter mais força, estabilidade, facilidade, variedade e dignidade”, “a temperança [no entanto] é moderadora, e não adversária das voluptuosidades”<sup>270</sup>. Sócrates é o grande exemplo reverenciado por Montaigne. Contudo, nem mesmo ele pode ser um exemplo a ser imitado, pois suas ações atendiam a problemas e vivências específicas de suas circunstâncias.

Sérgio Cardoso nota que “justamente por serem singulares as circunstâncias e os alvos das ações, apenas o próprio agente, posto em situação única e instado a agir, é capaz de avaliá-los e determiná-los”<sup>271</sup>. O intérprete ainda ressalta que a afirmação de Montaigne à total singularidade de casos e situações com as quais os agentes morais se deparam, pode frustrar também a possibilidade de qualquer aspiração de uma verdadeira ética, no domínio das ações. Contudo, esse procedimento crítico de Montaigne, ao vetar qualquer projeto ético normativo, por medidas prévias, remete o agente à total responsabilidade sobre seus atos, haja vista a inaceitação – pela própria inviabilidade de tal projeto – de uma possibilidade normativa externa ao agente, “uma vez que as leis éticas – diz Montaigne – que se referem ao dever particular de cada um em si, são tão difíceis de estabelecer”<sup>272</sup>.

A grande novidade apresentada por Montaigne, nesse sentido, será o que Tournon denomina como “ética inovadora” de “autonomia e fidelidade a si”<sup>273</sup>. O ensaísta se torna ele mesmo seu objeto de investigação fundando a partir do conhecimento de si uma ética da felicidade, sendo essa e não outra (as normas externas), que lhe estabelece o parâmetro norteador para suas deliberações. A experiência de si de Montaigne é, pois, uma descoberta empírica de si mesmo, mas

---

<sup>269</sup> III, 13, 492 / PV 1110

<sup>270</sup> III, 13, 497 / PV 1113.

<sup>271</sup> CARDOSO, 2010, p. 272.

<sup>272</sup> III, 13, 430 / PV 1070.

<sup>273</sup> TOURNON, 2004, p. 144.

que “não escapa a uma estrutura reflexiva”. Nesse sentido, sua auscultação à própria consciência, como define o intérprete, é “uma espécie de redução fenomenológica, reorientando a investigação do objeto para o sujeito, do veredicto sobre o fato para a instância de julgamento” <sup>274</sup>.

Assim, ante a recusa de Montaigne a qualquer generalização, seja pela experiência das artes ou pela experiência exemplar, qual será a base sobre a qual se pode, afinal, sustentar os julgamentos éticos? Não há outro, dirá Montaigne, a não ser a própria experiência.

Justifica-o Montaigne ao afirmar que:

[B] (...) 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 familiar e por certo suficiente para instruir-nos sobre o que nos é preciso (III-13, 434 / PV 1072).

Mas se, conforme vimos, Montaigne critica nas artes justamente o uso da experiência e do exemplo para gerar o conhecimento, não haveria uma contradição nas palavras expressas na passagem acima de Montaigne? Ou seja: à medida que ele sugere fazermos bom proveito da experiência e dos exemplos próprios e não dos alheios para ter conhecimento de si, ele não estaria, ainda assim, vendo no exemplo um guia para a sabedoria?

Sim e não. O exemplo, como vimos, é um bom guia para o autoconhecimento e a busca da virtude, mas não como um modelo a ser imitado. Conforme nota Starobinski, o capítulo Da experiência é antes de tudo uma reflexão apoiada na noção de exemplo<sup>275</sup>. Não obstante, Montaigne serve-se da exemplaridade alheia muito mais para demonstrar a inconstância das ações do que qualquer outra coisa e, assim, reforça a imprescindibilidade de servir-se da própria experiência e do próprio julgamento para se guiar.

Desse modo, toda a segunda parte de Da experiência apresenta uma instrução ou um conhecimento apreendido na experiência de si, porque, segundo Montaigne, a experiência que nós temos de nós mesmos é “suficiente para instruir-nos sobre o que nos é preciso” <sup>276</sup> para ter sabedoria.

---

<sup>274</sup> Idem, p. 114.

<sup>275</sup> STAROBINSKI, 1992, p. 296.

<sup>276</sup> III, 13, 434 / PV 1072.

A exposição da experiência de si de Montaigne pode ser dividida em duas partes: Na primeira, ele avalia o quanto a experiência de si pode ser mais útil para a saúde do corpo do que qualquer outra espécie de experiência. Assim, ele avalia a força do costume e do hábito como sendo o primeiro modo de experiência de si. Na segunda parte, ele trata especificamente da união do corpo e da alma como segundo modo de experiência de si. Para o ensaísta, em se tratando de saúde, essa é a única possibilidade de ter sabedoria. Ele inclui nessa parte ainda, consoante a Carraud, "(...) um pequeno tratado do bom uso das doenças e uma doutrina do bom uso da imaginação"<sup>277</sup>.

Passaremos ao exame dos modos de experiência de si de Montaigne. Serão eles, primeiramente, a experiência dos costumes e do hábito como formas de constituição do eu e, em segundo lugar, da experiência do corpo e da alma a partir de cuja união o eu propriamente dito se alicerça. Cabe lembrar que esse será também o percurso de nossa análise. Passemos, pois, ao exame dos modos da experiência de si.

### **3.2 Primeiro modo da experiência de si: o hábito e os costumes**

A importância dada por Montaigne aos hábitos e aos costumes é digna de especial atenção. Não somente pela relação que se pode estabelecer com a ética aristotélica, mas também pelo modo como os hábitos são parte da constituição da identidade das pessoas. Segundo Eva, as reflexões tardias de Montaigne reconhecem no costume uma "segunda natureza", e esta, conforme observa o intérprete, "não [é] menos poderosa que a primeira"<sup>278</sup>.

É, pois a observação atenta aos hábitos rotineiros que irá lhe permitir conhecer-se. Ora, o principal propósito do filósofo é saber em que medida a experiência de si pode fornecer conhecimento para se conduzir ante as doenças.

---

<sup>277</sup> (...) un petit traité du bon usage des maladies, une doctrine du bon usage de l'imagination" (CARRAUD, 2004, p. 72).

<sup>278</sup> EVA. 2007, p. 170. STAROBINSKI já havia feito essa observação quanto ao hábito em Montaigne tratar-se de uma segunda natureza: "O costume se torna aceitável à custa de uma apropriação que o faz deixar de ser uma influência estranha; então, ele se tornou 'meu', 'faz parte' de mim" (STAROBINSKI, 1992, p. 307). O próprio Montaigne no capítulo De poupar a vontade assim expressa: "[B] O hábito é uma segunda natureza, e não menos poderosa. [C] O que falta para o que costume considero que falta a mim. [B] E gostaria quase tanto que me tirassem a vida quanto se me diminuíssem e afastassem para muito longe da situação em que vivi por tanto tempo" (III, 10, 338).

Por isso, a primeira forma de sabê-lo é atendo-se à força do hábito e à importância da sua manutenção para a saúde. Essa atenção lhe possibilita saber o bastante para deliberar para o futuro:

[B] O hábito [*l'accoustumance*] [da doença] serve-me também para esperar o melhor para o futuro; pois, como esse processo de escoamento vem se prolongando há tanto tempo, é de crer que a natureza não mudará esse ritmo (III, 13, 465 / PV 1092).

Montaigne se habituou à doença e aos acometimentos rotineiros. Por isso vê na manutenção de hábitos costumeiros a forma mais indicada para se conduzir. O hábito, pois, orienta a conduta de cada um, sobremaneira a sua própria, que se deixa guiar em suas rotinas por aqueles hábitos, já há muito adquiridos, como forma de manter-se sem qualquer perturbação:

[B] Já vivi o bastante para dar valor à prática que me conduziu tão longe (...). [C] (Não tenho modo de agir que não fosse variando de acordo com as circunstâncias, mas registro os que mais amiúde vi em uso, que mais se implantaram em mim até agora.) [B] Minha forma de vida é a mesma na saúde e na doença. (...) Minha saúde é manter sem qualquer perturbação meu estado costumeiro (III, 13, 445 / PV 1080).

Nessa passagem, Montaigne demonstra o valor do costume na manutenção de sua saúde. Ele não pretende mudar sua forma de viver à qual se habituou por tanto tempo em decorrência da alteração de sua saúde<sup>279</sup>. Por isso, complementa o seu argumento reiterando o seu absoluto desacordo com aqueles que insistem em seguir às artes, afirmando que “se confiar nos médicos, eles me desviarão pelo outro [lado]; e, por fortuna ou por arte [artifício], eis-me fora da minha rota. (...) não poderia ser prejudicado pelo uso das coisas a que me acostumei durante tanto tempo”<sup>280</sup>.

Assim, ao relatar detalhadamente os hábitos costumeiros, Montaigne inverte completamente o método da experiência: passa da experiência do mundo para a experiência de si. Contudo, é importante salientar, que mesmo nesse movimento de pintar-se a partir do concreto de sua existência, ele não se fecha em uma particularidade absoluta, mas fala do que diz respeito à condição humana num

---

<sup>279</sup> “O mesmo leito, os mesmos horários, os mesmos alimentos me servem, e a mesma bebida. Não lhes acrescento absolutamente nada, exceto a moderação do mais e do menos, dependendo do meu vigor e apetite” (III, 13, 446 / PV 1080).

<sup>280</sup> III, 13, 446 / PV 1080.

sentido mais amplo. Os exemplos demonstram a influência da cultura na formação do hábito e, conseqüentemente, da própria identidade.

Com efeito, a infinita variação desses hábitos demonstra a impossibilidade de padronizar uma orientação da maneira como cada um deva se conduzir. A orientação, pois, deverá ser buscada somente em si mesmo. Montaigne leva-nos a entender que a experiência de si não irá produzir um conhecimento normativo, padronizando condutas, mas deixando a deliberação a critério do agente, conforme as suas circunstâncias efetivas.

Convém observar que Montaigne, assim como Aristóteles, emprega o termo hábito [*habitude*] em sua ética<sup>281</sup>. No entanto, na ética nicomaqueia é acentuado o sentido técnico do hábito como uma disposição adquirida pelo esforço ou pela educação<sup>282</sup>. Desse modo, o hábito é entendido, não como uma disposição naturalmente dada, mas como uma disposição adquirida pelo exercício e pela prática constante com vistas a excelência moral<sup>283</sup>. Por outro lado, nos *Ensaio*s, aparece com maior frequência o termo “coustume”– no sentido de uma disposição adquirida simplesmente por pertencer a uma cultura determinada. Diferentemente, pois, de Aristóteles, Montaigne acentua a noção de costume ao papel formador dos hábitos, que tem a ver, primeiramente, com a cultura, com aquilo que uma pessoa recebe passivamente, ou com o modo como foi vivendo sua vida<sup>284</sup>.

Segundo Montaigne, “[B] É próprio do costume dar forma à nossa vida”, e ainda “ele [o costume] diversifica nossa natureza como bem lhe parece [*C'est à la*

<sup>281</sup> O tema do hábito e do costume na conformação do caráter remete evidentemente a Aristóteles. O alerta para a centralidade da ética aristotélica na ética montaigniana se deve ao artigo do prof. Sérgio Cardoso *Montaigne uma ética para além do Humanismo* (CARDOSO, 2010, pp. 257-278). O Intérprete aponta a presença da ética aristotélica sobremaneira na composição de *Do Arrependimento* (III, 2), onde Montaigne trata especificamente do tema da virtude.

<sup>282</sup> É, pois, interessante observar que Montaigne utiliza a ideia de hábito neste sentido, como Aristóteles, em *Da Crueldade* (II, 11).

<sup>283</sup> Com relação ao sentido de excelência moral (virtude) pelo hábito remetemos à dissertação de mestrado de Sandra Toledo. Para a explicitação dos termos aristotélicos apropriados por Montaigne ela recorre ao estudo de Francis Goyet sobre a noção de *hábito* nos *Ensaio*s. Para esse intérprete, o emprego do termo *hábito* nos *Ensaio*s tem onze ocorrências e, destas, sete tem um sentido técnico. “(...) ele [Montaigne] se refere [segundo Goyet] ao hábito entendido não como uma disposição natural ou adquirida casualmente, mas como uma disposição adquirida pelo esforço, pelo exercício e pela prática” e continua “[como aponta Goyet] Aristóteles reúne essas diferentes virtudes no termo hábito e por ele designa uma reunião de ‘perfeição, constância e trabalho árduo’” (GOYET, 2003, p. 60 APUD TOLEDO, *O Jugement e sua forma*, p. 60).

<sup>284</sup> Segundo a *Concordance des Essais de Montaigne* de LEAKE: HABITUDE, aparece 11 vezes nos *Ensaio*s; COUSTUME, aparece 100 vezes no singular e 16 vezes no plural. Costume, nesse sentido, tem muito mais a ver com a questão cultural.

*coustume de donner forme à nostre vie, telle qu'il lui plaist*”<sup>285</sup> à medida que se torna um hábito. Isso porque o hábito se torna uma segunda natureza em Montaigne. Nascemos em uma determinada cultura e fazemos as coisas conforme aos costumes, desenvolvemos hábitos e, desse modo, elas tornam-se naturais.

É, pois, ante a sua enfermidade que Montaigne se sente mais confiante mantendo seus hábitos costumeiros, pois no que concerne à manutenção de sua saúde, é melhor manter-se no se modo habitual:

[B] Minha saúde é manter sem qualquer perturbação meu estado costumeiro. Vejo que a doença me desaloja dele por um lado? Se confiar nos médicos, eles me desviarão por outro; e, por fortuna ou por arte, eis-me fora de minha rota. Não acredito em nada com mais certeza do que nisto: não poderia ser prejudicado pelo uso das coisas a que me acostumei durante tanto tempo (III-13, 445-446 / PV 1080).

A rota referida por ele é a que conduz naturalmente os homens ao seu fim<sup>286</sup>. Esse caminho, por vezes, pode ser permeado por afecções e dores, mas, mesmo nesses casos, ele acredita que abster-se de práticas e hábitos costumeiros pode ser mais prejudicial do que seguir em estado costumeiro, sem perturbação.

No entanto, a experiência de si em Montaigne tem como pretensão nada além de fornecer a si mesmo conhecimento para conduzir-se e jamais servir de parâmetro universal. A experiência de si serve-lhe apenas como balizamento para os juízos subjetivos, os próprios juízos, portanto. Nesse aspecto, à medida que ele assimila a concepção de hábito de Aristóteles ao reconhecer o papel central do hábito na formação do caráter, também dele se afasta por não pretender uma conformação de modo universal ao hábito. No livro VI, da *Ética a Nicômaco* o filósofo grego concebe a virtude moral como uma disposição desiderativa. A escolha do homem prudente é a escolha de quem sabe o que deve fazer, mas a escolha, segundo ele, muitas vezes, por estar na dimensão do desejo, acaba sendo pelo que não deveria ser feito. Assim, do hábito de praticar repetidas vezes ações corretas – adequadas a um projeto virtuoso – decorre a virtude. O hábito, segundo Aristóteles é adquirido pela educação e ela, somente ela, pode ensinar a virtude, ou seja, ensinar um modo correto de agir para alcançar o fim desejado por todos: a

<sup>285</sup> III, 13, 446 / PV 1080.

<sup>286</sup> O fim, almejado por todos os homens, é a felicidade. Na concepção montaigniana, assim como para a aristotélica, a felicidade advém da associação entre volúpia e virtude. Saber viver é saber cultivar hábitos que atendam a um projeto de virtude convergindo com uma disposição para atos bons (“natureza” moral equilibrada). (voltaremos a esse ponto).

felicidade. O meio para alcançar a felicidade, portanto, é a ação adequada à justa medida – *mesótis* ou *mediania*<sup>287</sup>. O hábito, nesses termos, promove a excelência moral uma vez que o “exercício ativo deve estender-se para toda a vida, pois uma andorinha só não faz verão”<sup>288</sup>. Isso significa que não será um ato isolado que irá constituir o caráter de alguém, mas repetidos atos de virtude fazem um homem virtuoso.

Por isso, quanto à força do hábito no que tange à boa condução da vida, Montaigne está de acordo com Aristóteles e, de igual modo, ele concebe a virtude na moderação. Para Montaigne também o hábito forma o caráter que se solidifica. Ele admite que não pode mudar algumas de suas disposições, depois que se acostumou e que adquiriu um costume<sup>289</sup>. No entanto, para ele os hábitos e os costumes são variados e contingentes, por isso, não estaria plenamente de acordo com Aristóteles quanto ao meio termo e nem quanto a que costume pode ser considerado bom. Segundo o seu entendimento, os costumes serão bons segundo os sujeitos que se acostumaram a eles.

Em Montaigne como em Aristóteles o hábito tem um papel importante pelo fato de que ele também constitui o caráter. Isso nós podemos ver no capítulo Do Arrependimento (III, 2), onde Montaigne apresenta o homem em uma forma própria e sua, uma forma mestra [*forme sienne, une forme maistresse*]<sup>290</sup> habitual, portanto, e que resiste até mesmo à educação e às paixões, pois o caráter já se encontra, por assim dizer, “solidificado”. Mas o interessante é que em Da Experiência não existe um padrão para o hábito como em Do Arrependimento ou como existe em Aristóteles. O hábito será sempre bom para aquele que o assimilou e que a ele se conformou formando, assim, o seu caráter. É evidente que aí está implícito que os costumes regionais, as leis, os valores e outras tantas variações atinentes a cada

<sup>287</sup> Em 1107a da EN Aristóteles define a virtude moral: “A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. É um meio-termo entre dois vícios, um por excesso outro por falta, pois que, enquanto os vícios vão muito longe ou ficam aquém do que é conveniente no tocante às ações e paixões, a virtude encontra e escolhe o meio-termo” (EN, II, 1107a, p. 42).

<sup>288</sup> ARISTÓTELES, EN, I, 1098a, p. 25.

<sup>289</sup> No ensaio Do arrependimento (III, 2) Montaigne apresenta de modo mais detalhado a influência do hábito na condução da vida, sobretudo na velhice: “[C] Minhas ações são reguladas e conformes com o que sou e com minha condição” (III, 2, 40 / PV 813).

<sup>290</sup> “[B] Observai um pouco como se porta nossa experiência nisso: não há ninguém, se atentar para si, que não descubra em si uma forma sua, uma forma mestra [*forme sienne, une forme maistresse*], que luta contra a educação e contra a tempestade das paixões que lhe são contrárias” (III, 2, 36-37 / PV 811).

cultura têm um aspecto positivo para aquele que neles se formou. Nesse sentido, pois, Montaigne não pode concordar com o estagirita pois o costume não se modifica sem causar mal estar.

Mas ainda quanto às diferenças entre a concepção ética de Montaigne e a de Aristóteles cabe notar que ela se manifesta também em relação ao tema central da ética nicomaqueia, qual seja a felicidade, que particularmente nos interessa.

No livro I, Aristóteles precisa sua concepção de felicidade distinguindo três níveis de acesso:

Se formos julgar pela vida dos homens, estes, em sua maioria, e os mais vulgares entre eles, parecem (não sem algum fundamento) identificar o bem, ou a felicidade, com o prazer. É por isto que eles apreciam a vida agradável. Podemos dizer, com efeito, que existem três tipos principais de vida: o que acabamos de mencionar, o tipo de vida política, e o terceiro é a vida contemplativa (ARISTÓTELES, EN, Livro VI, 1096a, p. 20).

Nesse sentido, para Aristóteles a felicidade está no tipo mais elevado do saber: na sabedoria contemplativa. Ela é, portanto, o ponto de chegada, o *télos*, a ser alcançado pela prática habitual de ações virtuosas, pois, como pretende Aristóteles, “um dia só, ou um curto lapso de tempo não faz o homem bem aventurado e feliz”<sup>291</sup>. Entretanto para Montaigne, não obstante o que o aproxima a Aristóteles, o *télos* é o homem que se torna seu ponto de partida e de chegada para o conhecimento. Ele privilegia a sabedoria moral à sabedoria especulativa<sup>292</sup> e expressa a exigência de abandonar as vãs curiosidades sobre a natureza e seus mistérios, e volta-se para o que realmente interessa: a vida humana e suas ações concretas. Estuda a si com o propósito de encontrar uma maneira mais adequada ao seu projeto ético de felicidade, pois o estatuto da felicidade está atrelado a uma vida virtuosa mediada pela sabedoria. A sabedoria almejada pelo ensaísta passa, pois, pela experiência de si e confia à natureza o exercício de sua obra.

<sup>291</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, Livro I, 1098a, p. 25. De ora em diante utilizaremos EN.

<sup>292</sup> No livro VI da EN Aristóteles já examinou essas questões e deu ênfase ao saber prático. Para o filósofo grego é possível dividir o intelecto em “contemplativo” e “calculativo”: O objeto do primeiro é a verdade epistemológica, e do segundo a verdade correspondente ao desejo certo – excelência do caráter - cujo fim almejado é a excelência moral. A única possibilidade de acesso a tal fim é a prudência, sendo, pois, a excelência moral o caminho para a felicidade (Aristóteles, 1999. pp. 113-127). Aubenque ressalta que a definição dada por Aristóteles, no livro VI [EN, VI, 5, 1140b] da ética Nicomaqueia, para prudência é de “disposição prática acompanhada de regra verdadeira concernente ao que é bom ou mau para o homem” (AUBENQUE, 2003, p. 60).

Portanto, se a vida superior em Aristóteles é a vida do filósofo (contemplativa) e através dessa é possível aceder à felicidade, em Montaigne a felicidade se consoma na imanência do mundo, numa existência concreta e se efetiva aqui, não como um *télos* a ser perseguido, mas como plenitude no aqui e agora. Ou seja, seu ponto de chegada bem como o seu ponto de partida para o conhecimento é ele mesmo. Assim, o que interessa a Montaigne é o conhecimento que seja fundado na materialidade do corpo integrado à imaginação (alma).

Veremos a seguir o segundo modo de conhecimento de si que, diferentemente do conhecimento das artes (*science*), tem um caráter prático, pois é sabedoria (*sagesse*)<sup>293</sup>.

### 3.3 Segundo modo da Experiência: os “*acidentes*”<sup>294</sup> e a “*forma integral*”

Ao retratar a experiência de si, Montaigne faz seu leitor penetrar juntamente consigo através de seus escritos no pormenor de sua existência, não somente espiritual e psíquica como também na sua existência corpórea, descrevendo suas características pessoais, seus costumes, a evolução de sua doença, hábitos alimentares e até mesmo suas peculiaridades sexuais. Auerbach observa que o ser corpóreo de Montaigne é parte essencial de seu ser e seu livro é impregnado por esses elementos com temperos corpóreos de sua pessoa, “sem nunca provocar escândalo”<sup>295</sup>.

A exposição detalhada das peculiaridades de seu humor e de seu temperamento, conforme observa Merleau-Ponty, são importantes para ele, pois “qualquer doutrina separada do que fazemos corre o risco de ser mentirosa, e ele imaginou um livro onde, de uma vez por todas, se encontrassem expressas não só as ideias, mas também a própria vida (...)”<sup>296</sup>.

<sup>293</sup> Convém observar que há outros textos em que Montaigne fala de *science* (no sentido de conhecimento exterior), como em Do pedantismo (I, 25, 213): “[as ciências] podem ensinar-nos a prudência, a honradez e a firmeza (...) não apenas com preceitos e palavras, mas principalmente com exemplos e obras, para que em sua alma isso não fosse uma ciência, e sim compleição e hábito [a própria natureza da alma e sua maneira de ser]”; mas na maior parte das vezes a *science* não implica a *sagesse* (no sentido de sabedoria moral). A *science* referida aqui pode ser aproximada à arte.

<sup>294</sup> Acepção muito empregada por Montaigne, no sentido filosófico, em oposição à substância (III, 10, 342).

<sup>295</sup> “As suas funções corpóreas, as suas doenças e a própria morte corporal, da qual fala muito, para acostumar-se à noção da própria morte, estão fundidas em sua eficácia concreta e sensível com o conteúdo moral-espiritual do seu livro, em tal medida que qualquer tentativa de separação seria carente de sentido” (AUERBACH, 1976, pp. 267-268).

<sup>296</sup> Merleau-Ponty, 1991, p.223.

Portanto, a experiência de si parte da atenção à vida de Montaigne, o que não impede, por sua vez, à medida que fala do que é particular fale sobre o que diz respeito ao humano em geral. Veremos a seguir em que sentido se pode dizer se há universalização em Montaigne.

Nos *Ensaio*s o objeto de análise de Montaigne é ele mesmo. Contudo, embora fale de si, ele apresenta algo que é universal no homem, pois faz parte da condição humana: a passagem no tempo e a morte.

Não pretendemos aqui esgotar a questão sobre haver ou não uma pretensão universalização da experiência humana em Da Experiência e em outros ensaios do livro III. Ademais, esse tema poderia ser o desiderato. Contudo, malgrado a investigação já feita por muitos intérpretes, não podemos ignorar o alcance, a complexidade e a sua relevância para o tema da felicidade. Em razão disso, nos restringimos à leitura de Birchall sobre a problemática, a partir da qual, algumas pontuações podem ser feitas. Apropriamo-nos, assim, da análise comparativa feita pela intérprete entre duas passagens no terceiro livro com o mesmo teor filosófico, qual seja: a possibilidade de universalização de uma experiência particular, ou, melhor dizendo, da afirmação de Montaigne de que cada homem porta em si a forma inteira da condição humana.

A primeira passagem é no capítulo Do arrependimento (*III 2*):

“[B] Exponho uma vida baixa e sem brilho, tanto faz. Ligamos toda a filosofia moral tão bem a uma vida comum e privada quanto a uma vida de mais rico estofado: cada homem traz a forma inteira da condição humana (*III, 2, 28 / PV 804*).

A ideia posta nessa passagem afasta-se radicalmente da concepção metafísica de natureza humana. Em Montaigne podemos perceber uma recusa explícita de uma definição ontológica essencialista. Assim, cada homem traz a forma inteira da condição, dada a sua presença no mundo e, como tal, ele é diverso, mutável e sujeito à passagem e à alternância. Por isso, sua concepção de condição humana é inconciliável com a metafísica tradicional universalista. A universalidade da condição humana aqui está ligada ao disforme e indefinido. Mesmo a vida de uma única pessoa apresenta a alternância: de gosto, de julgamentos e de ações. Montaigne percebe em si a sua transformação constante.<sup>297</sup> Porém, é justamente essa

---

<sup>297</sup> Em Da Vanidade Montaigne observa: “[C] Eu agora e eu daqui a pouco somos dois [C] Moy à cette

alternância e variação constante que assemelha a todos. A rigor, todo homem é inteiramente homem à medida que vive na dependência das circunstâncias; são diferentes, portanto. Mas, ao mesmo tempo, ainda que submetido às circunstâncias, essas, por sua vez, o subjagam igualmente à finitude. Isso porque se a vida e as escolhas de cada homem os diferenciam, a morte os iguala a todos, não importando se uma vida de mais rico estofa ou uma vida comum.

A segunda passagem é no capítulo Da experiência:

A vida de César não contém mais exemplos do que a nossa para nós, e tanto imperadora quanto popular, é sempre uma vida a quem todas as circunstâncias humanas [*accidents humains*] concernem (III-13, 436 / PV 1073).

Na mesma perspectiva da passagem anterior, nessa, Montaigne encontra a semelhança e a forma integral na suscetibilidade de cada homem aos acidentes e às formas de finitude, quais sejam: a dor, a velhice, o tempo e a morte. O exemplo, nesse caso, embora seja de uma experiência particular (de César ou de Montaigne) tem um caráter universal à medida que apresenta uma vida que tem semelhanças com outra vida embora seja uma vida dessemelhante, mas que se equiparam na accidentalidade que lhes acomete de modo idêntico na existência.

Para Birchal<sup>298</sup>, “(...) a ideia de uma vida submetida a “acidentes” pode servir perfeitamente de definição para a “condição humana”. Ela complementa seu argumento afirmando que se pode aproximar as duas passagens e sua leitura no contexto mais amplo dos *Ensaio*s, pois podemos afirmar que a semelhança entre César e Montaigne e também entre todos os seres humanos não consiste numa essência idêntica e permanente, mas, contrariamente, é a dependência dos homens em relação aos acidentes aos quais todos estão igualmente submetidos que os identificam. Ela observa que “o que há em comum entre César e Montaigne, é a ‘forma inteira’ da condição humana”<sup>299</sup>

A condição humana é, portanto, definida por seus “acidentes<sup>300</sup>”, ou seja, o homem está sempre submetido às contingências e afeito aos seus “acidentes”. Assim, todo homem é inteiramente homem ante suas circunstâncias e suas

heure et moy tantost sommes bien deux” (III, 9, 268 / PV 964).

<sup>298</sup>BIRCHAL, 2007, pp.175-178.

<sup>299</sup>Idem, pp. 176-177.

<sup>300</sup> Convém lembrar que a acepção “acidentes” é empregada por Montaigne no sentido filosófico de oposição à substância.

necessidades e submetido aos reveses da Fortuna, à variação, à mudança, à passagem e à indeterminação, portanto.

A experiência, como adverte Carraud “é consciência do dessemelhante”<sup>301</sup>, mas é também a possibilidade de encontrar na dessemelhança algo passível de semelhança<sup>302</sup>. Em verdade a condição do homem é esse amálgama de coisas opostas e imprevisíveis e que, nesse sentido, unifica os homens nessa condição. Sève<sup>303</sup> nota ainda que se buscássemos uma palavra para definir a diferença interna e que define também a condição humana seria inconstância. Ela foi apontada por Montaigne: “nunca dois homens julgaram da mesma forma sobre a mesma coisa, e é impossível ver duas opiniões exatamente iguais, não apenas em diversos homens, mas no mesmo homem em diversas horas”<sup>304</sup>. Contudo, a mesma palavra inconstância aponta uma semelhança externa: os homens igualmente julgam de modo diferente.

A experiência de si em Montaigne possibilita-lhe identificar que ser homem é, antes de qualquer coisa, ser inconstante e mutável. Inconstante no julgamento, pois a todo instante, a alma alterna seu modo de julgar, e mutável no corpo que se modifica constantemente: de feto se torna criança, de criança, jovem, de jovem, um velho decrépito - como já advertira Plutarco.

Veremos o que isso significa e o quanto o julgamento contribui ou pode atrapalhar o projeto de felicidade.

### 3.3.1 A imaginação

[A] *Fortis imaginatio* [C] *generat casum*, [B] Dizem os eruditos [C] Sou dos que sentem a grande força da imaginação. [C] Todos são tocados por ela, mas alguns ela derruba. Suas impressões penetram-me, e a minha arte consiste em escapar dela, não em resistí-la<sup>305</sup>.

<sup>301</sup> “(...) la conscience de la dissemblance” (CARRAUD, 2004, p. 81).

<sup>302</sup> SÈVE traz um exemplo que, segundo ele, é um texto do contexto medieval da similitude que pode contribuir para o esclarecimento da dessemelhança no semelhante: O autor observa que a semelhança do filho com o pai revela a diferença. Ora, se o filho se parece com o pai é porque ele não é o pai, ele é, portanto, diferente (SÈVE, 2007, p.122.)

<sup>303</sup> Idem, p. 108.

<sup>304</sup> III, 13, 426 / PV 1067.

<sup>305</sup> “[A] *Fortis imaginatio* [C] *generat casum*, [B] disent les clerics. Je suis de ceux qui sentent tres-grand effort de l'imagination. [C] chacun en est hurté, mais aucuns en sont renversez. Son impression me perse. Et mon art est de luy eschapper, non pas de luy resister” (PV I, 21, 97) Tradução nossa.

A imaginação é um tema que perpassa os *Ensaaios* e em alguns capítulos ela é tratada de modo específico. Por essa razão, tomamos a liberdade de pescar algumas passagens de outros capítulos além do Da Experiência para nossa análise.

Ao longo dos *Ensaaios* a alma recebe de Montaigne denominações variáveis. A *Concordance des Essais de Montaigne* revela essas variações identificando 195 ocorrências como “espírito”, 86 como “entendimento”, 462 como “alma” e 472 como “razão”<sup>306</sup>. A despeito da pluralidade de sentidos que a alma se reveste em Montaigne queremos analisá-la quando tomada pelo poder da imaginação e, nesse sentido, ela pode ser tanto alma quanto espírito ou mesmo razão. Dubois, ao investigar o estatuto da imaginação nos *Ensaaios*, destaca a designação da imaginação como uma “virtude imaginativa”<sup>307</sup> sendo ela uma potencialidade da alma. Nota o intérprete que “a ação imaginativa é uma ação materializante”, pois antecipa os eventos no sentido de concretizá-los. Nesse aspecto, ela é entendida como impulsionadora da ação. É o que a frase de Montaigne revela em *Da força da imaginação* (I, 21) capítulo no qual ele dedica especial atenção à imaginação, como revela já o título. É com a citação latina que ele inicia: “[A] Uma imaginação forte produz o acontecimento”<sup>308</sup>, tal é o seu poder transformador. Ora, tendo a imaginação esse poder efetivo, ou mais especificamente, sendo a faculdade da alma que produz efeito no corpo e nas ações, ela é caracterizada por Montaigne como mobilizadora de futuro. No entanto, essa mobilidade apresenta um caráter tanto positivo de projetar ações e impulsionar sonhos, quanto negativo, à medida que antecipa o futuro ou, melhor dizendo, desvia a alma / o espírito do presente. Nessa perspectiva, Bernard Sève, ao desenvolver um estudo sobre “as regras do espírito”, atenta para a disfunção por excesso de imaginação do gênero humano<sup>309</sup>.

Ele observa que normalmente, o que os comentadores têm identificado à designação de alma de Montaigne é a razão, e que o próprio Montaigne não se preocupa com a distinção léxica nos usos indistintos que faz ao longo da obra, trata-a, no mais das vezes, como alma em uma relação complexa com o corpo. Como vimos na Apologia, Montaigne ironiza as teses metafísicas contraditórias sobre a natureza da alma, seu lugar, sua origem, seu destino, sua mortalidade ou

---

<sup>306</sup>LEAKE, 1981, 2 vol.

<sup>307</sup>DUBOIS, 1992. pp. 35-36.

<sup>308</sup>I, 21, 144 / PV 97.

<sup>309</sup>SÈVE, 2007. pp. 45-61.

imortalidade pela sua inconsistência discursiva e excesso de imaginação e, sobretudo, em sua oposição ao elemento corpóreo. Na Apologia e também em outros capítulos dos *Ensaio*s Montaigne demonstrou que a razão se mostrou falida. Consoante à tese de Sève, essa inconsistência é devida à mesma capacidade do espírito humano em colocar problemas artificiais cujas respostas são inacessíveis dados os limites naturais da razão. Ai ele inventa. É o que Montaigne na Apologia demonstrou de modo cético.

Sève faz uma leitura do capítulo Como nosso espírito se enreda em si mesmo (II, 14), sugerindo que este seja complementar à Apologia. Segundo o intérprete nele, Montaigne, “tomado de uma atmosfera cética que engana a crítica” estaria revelando que o ceticismo mesmo não é mais o seu objeto. Na verdade, para o intérprete, nesse curto capítulo, Montaigne examina as operações do espírito e a questão da regra. No II, 14 Montaigne elenca uma série de situações que demonstram as invenções do espírito que a razão não consegue interpretar. Assim, devido à grandiosidade da imaginação (sem limites), além de criar os problemas, o homem cria também as respostas. Ressalta ainda o intérprete que “(...) para o mal dos homens, esse formidável poder do espírito é desregrado,”<sup>310</sup>. Ele nota que esse “desregramento” se deve à grandiosidade da imaginação.

Em Da Experiência Montaigne alerta para a grandiosidade da imaginação:

[B] em minha opinião, essa parte [faculdade imaginativa] é importante em tudo, no mínimo mais do que qualquer outra. Os males mais graves e frequentes são os que a imaginação nos impõe. Esta máxima espanhola agrada-me sob muitos aspectos: “*Defienda me Dios de mí*”<sup>311</sup> (III, 13, 456 / PV 1087).

Montaigne está salientando o aspecto negativo da imaginação pela antecipação do sofrimento e a sua amplificação desmedida. Por isso, ele recomenda uma atitude contrária aos que, frequentemente, se deixam levar pelos seus desvios a ponto de “a imaginação [os] atormenta[r] sem o corpo”. Quando Montaigne reconhece que “[B] já passarei tempo bastante sentindo o mal, sem prolongá-lo com o mal do medo” ele demonstra ter consciência dos malefícios da imaginação antecipadora do medo, sobretudo, do medo da morte ao qual a frase se refere. Nesse sentido, Montaigne está advertindo que a imaginação pode tornar-se um

<sup>310</sup> “(...) pour le malheur des hommes, que cette formidable puissance n'est pas réglée” (SÈVE, 2007, p. 17).

<sup>311</sup> “Deus me defenda de mim mesmo”.

impeditivo para a felicidade, pois a antecipação do perigo gera apenas sofrimento e ansiedade. É o que Montaigne conclui no acréscimo, alertando para os malefícios da imaginação: “[C] Quem teme sofrer já está sofrendo porque teme”<sup>312</sup>.

Ao tratar o tema da morte e sua expectativa, Montaigne já havia observado o papel da imaginação em antecipar e premeditar o horror e o sofrimento ante sua iminência. Assim, numa passagem do capítulo Da diversão (III, 4) o ensaísta, em um acréscimo, atenta para o afastamento do presente, pelo uso da imaginação:

[B] Pensamos sempre alhures; a expectativa de uma vida melhor (...), ou a expectativa do grande valor dos nossos filhos, ou a futura glória de nosso nome, ou a fuga dos males desta vida, ou a vingança (...) (III, 4, 72 / PV 834).

Nessa passagem Montaigne está falando da imaginação como um mecanismo de fuga que ocorre mesmo diante da morte. Fugimos da ideia da morte (nossa aniquilação) pensando em outras coisas. Ora, criar e pensar nas expectativas futuras, a rigor, não deixa de ser uma renúncia ao presente, pois mesmo diante da morte há uma fuga do presente, à medida que a imaginação continua se projetando para outras tantas tarefas.

No capítulo De poupar a vontade (III, 10) Montaigne faz uma decisiva consideração quanto ao desregramento do espírito à mercê da imaginação.

[B] Simplesmente agir custa-lhe tão pouco que mesmo dormindo ele [o espírito] age. Mas é preciso dar-lhe impulso com comedimento. O corpo recebe as cargas que lhe pomos em cima exatamente como elas são; já o espírito aumenta-as e agrava-as amiúde à sua própria custa, dando-lhes o tamanho que bem lhe parecer (III, 10, 334-335 / PV).

O que podemos ver é que enquanto o espírito não tem limite algum – não se abstém nem mesmo em sonho de suas atividades – o corpo, diferentemente, por estar condicionado à sua natureza e ao presente é mais fiel à sua atuação. Parece que Montaigne quer sugerir que a separação entre o corpo (que sente) e a alma (que inventa) interfere na verdadeira percepção e conseqüentemente, em termos morais, na significação dada à existência.

Ora se a alma se mantém, ativa até mesmo quando o corpo está dormindo, mantendo-se em vigília no sonho, não será por que lhe faltam limites?

---

<sup>312</sup> III, 13, 469 / PV 1095.

Montaigne evidencia sua preocupação com o corpo já no capítulo Da diversão (III, 4) alertando para os perigos da dissociação da alma e do corpo como uma indicação da imprescindibilidade de refreá-la. Julgamos se dever a preocupação de Montaigne justamente ao natural desregramento dela. É, pois no último parágrafo do capítulo que Montaigne ironicamente alerta de modo veemente para o triunfo da alma (sem limites) sobre o corpo impotente diante de seus arroubos:

[B] Escutai [c] porém [B] nossa alma triunfar sobre a miséria do corpo, sobre sua fragilidade, sobre ele ser alvo de todos os assaltos e alterações; realmente ela tem razão de falar assim! (III, 4, 81 / PV 839).

A razão que ele concede à alma de “realmente poder falar assim” é o fato de que ela pode inventar sem nenhum limite os significados para qualquer situação, enquanto ele, o corpo, em sua fragilidade e subjugado às necessidades, só pode acatar o que lhe é imposto. Ele, inclusive, acolhe as imposições que a alma lhe inflige.

Assim, após o alerta, Montaigne reforça o seu argumento aludindo ao mito da origem de Prometeu com o qual ele, para nosso espanto, demonstra ter havido não uma maior atenção à feitura da alma na criação do homem – o que justificaria sua maior importância desde sempre – mas exatamente o contrário. Ele revela uma falta de atenção dispensada a ela e, por isso, lhe faltaram os limites:

Ó argila primitiva, tão infortunadamente moldada por Prometeu!  
Ele teve pouco cuidado na confecção de sua obra.  
Organizando apenas o corpo em sua arte, não viu o espírito;  
entretanto, devia ter começado pelo espírito (III, 4, 81 / PV 839)

<sup>313</sup>

Parece que o que Montaigne está tentando ressaltar é que o corpo tem muita sabedoria a oferecer em termos filosóficos e que merece uma atenção maior do que a que tem sido-lhe conferida ao longo da tradição. Nesse aspecto, Sève observa que “é o corpo que sabe medir, não o espírito”<sup>314</sup>. Segundo ele, o espírito, movido pela imaginação e as paixões que ela comporta, é desregrado.

Contudo, o intérprete adverte que desregrado não é um bom termo para ser utilizado porque esta palavra supõe um estado anterior de regra que se teria perdido

<sup>313</sup> “*O prima infaelix fingenti terra Prometheo!  
Ille parum cauti pectoris egit opus.*

*Corpora disponens, mentem non vidit in arte;  
Recta animi primum debuit esse via*” (Propécio, III, v, 7).

<sup>314</sup> “*C’est le corps qui sait mesurer, et non l’esprit*” (SÈVE, 2007, P. 17).

e que não é esse o caso. Aqui a alma nunca teve regra. Mas, justifica ainda Sève, que optou por conservá-la, pois essa é a palavra que Montaigne emprega. Ele nota que a grande descoberta de Montaigne é de que “o espírito é a-regrado”<sup>315</sup>. É, pois, por força desse desregramento que a percepção das coisas muitas vezes é alterada. Montaigne fez essa constatação na experiência relatada no capítulo Do exercício (II, 6): “[A] A força da minha imaginação aumentava em cerca de metade a essência e a verdade das coisas”<sup>316</sup>.

Daí a descoberta dele em seus últimos escritos da imprescindibilidade da atenção ao corpo para a plenitude e a felicidade. Essa é também a sua originalidade. Ele revela o corpo frágil e alvo de todos os assaltos e alterações da imaginação (alma). Mas ele revela também que, sem a complacência do corpo e a integração dele à alma, é impossível um projeto de felicidade. Vejamos como ele resgata a dignidade do corpo.

### 3.3.2 O corpo

Nos *Ensaio*s Montaigne pretende fazer a sua pintura. No entanto, essa, para ser completa e realmente fiel a si, como nos lembra Starobinski, não poderia esquecer as funções do corpo. No entanto, conforme ressalta ainda o intérprete, “esse aspecto da pintura de si é o que entre os leitores, ao longo dos séculos, suscitou ora a irritação ora a distração condescendente”<sup>317</sup>. Contudo, não podemos esquecer que uma das possíveis causas do projeto de escrever de Montaigne, conforme aponta Tournon<sup>318</sup>, é justamente a experiência do corpo. Essa experiência ele teve com a queda do cavalo - episódio narrado no capítulo Do exercício (II, 6) -, que aos olhos daqueles que desconhecem a obra de Montaigne na sua íntegra, pode parecer assunto bizarro e sem relevância filosófica. Porém, foi a experiência da queda que marcou definitivamente a compreensão de Montaigne da importância da função do corpo, do sentido da vida e da sua relação com a morte, pois naquela síncope acidental ele perdeu os sentidos corporais e experimentou a sensação da

---

<sup>315</sup> Idem, p. 54.

<sup>316</sup> II, 6, 62 / PV 372.

<sup>317</sup> STAROBINSKI, 1992, p. 138.

<sup>318</sup> TOURNON, 2004, pp. 52-54. Tournon elenca como causas do projeto da escrita dos *Ensaio*s primeiramente, a tentativa de fixar seus traços ante a inconstância; em segundo lugar, a queda como antecipação da experiência da morte.

ruptura da alma e do corpo por alguns instantes e, deu-se conta, a partir daí, da imprescindibilidade da união. A alma sem o corpo não opera e vice versa. Isso porque quando o corpo sofre o acidente a alma também se altera e, perdendo sua vivacidade, a consciência se confunde. A queda é um momento significativo na vida de Montaigne, pois, conforme nota Tournon, ela é o primeiro momento de aproximação dele com a sabedoria instintiva do corpo. A partir de então, Montaigne está disposto a escutar a experiência íntima dessa união e por essa razão, se pinta inteiro.

Assim, ele não pretende omitir nada sobre si nesse propósito. É o que revela em acréscimo no capítulo Do exercício:

[C] Exibo-me inteiro: é um *skeletons*<sup>319</sup> em que, a um só olhar, aparecem as veias, os músculos, os tendões, cada parte no seu lugar (...) não são meus gestos que descrevo: sou eu, é minha essência (II, 6, 72 / PV 379).

Note-se, no entanto, que a essência de que fala Montaigne não tem nenhuma relação com a noção essencialistas, mas de constituição natural, carnal, portanto. Pois, Montaigne ao referi-la, em absoluto dissocia alma e corpo, mas contrariamente, evidencia a união. É, pois, na mesma experiência da queda, quando ele se encontra desfalecido que se dá conta, assim que recobra a consciência e os sentidos, de que uma não age sem a outra: “[B] Não imagino para mim nenhum estado tão insuportável e horrível como o de ter a alma viva e aflita, sem meio de se expressar”<sup>320</sup>, por faltar o corpo e as suas operações sensíveis.

Na queda do cavalo, Montaigne narra o acontecimento corporal naquilo que pode ter de único e de irrepetível, como a vida é. O ensaio, conforme observa Starobinski, “é antecipador de sua perda mais decisiva: a morte”<sup>321</sup>. Pois, com aquela experiência ele pode sentir que se o corpo faltar a alma tem suas impressões comprometidas.

Por isso, ele enfatiza a imprescindibilidade da união como “relação conjugal”:

[B] Quem quiser afastar sua alma faça-o sem hesitar, se puder; quando o corpo portar-se mal, para livrá-la desse contágio; alhures, ao contrário, que ela o assista e favoreça, e não se recuse a participar de seus prazeres naturais e a comprazer-se *conjugalmente* [*conjugalement*] neles, acrescentando-lhes, se for mais sábia, a moderação, para evitar que por descomedimento

<sup>319</sup> Esqueleto, na forma grega do termo (Nota da tradutora).

<sup>320</sup> II, 6, 65 / PV 375.

<sup>321</sup> STAROBINSKI, 1992, p. 161.

se confundam com o desprazer (III, 13, 492 / PV 1110). (Grifos nossos).

Montaigne quer dar uma atenção extrema a essa condição carnal que os filósofos espiritualistas fingem desprezar<sup>322</sup>. Na passagem ele busca enfatizar a relação conjugal como única possibilidade de viver prazerosamente e com moderação. Desse modo, o campo de busca de Montaigne não excede os limites da condição humana, e por não conseguir conceber algo de humano que dissocie corpo e alma, atém-se ao que no homem é espiritual, mas também corpóreo.

A reaproximação de Montaigne com a sabedoria instintiva do corpo, paradoxalmente, se dá também com a experiência da doença. Montaigne não faz esforço algum para ignorar o corpo doloroso. Ao contrário, ele espreita todas as suas reações e descobre que as dores corporais são menos nocivas do que as divagações mentais do medo. Ele se dá conta que temia mais a doença antes de tê-la e assim, imagina que seja com relação ao temor da morte.

Desse modo, conforme observa Tournon, ele se desvia do traçado dos predicadores neo-estoicos ou cristãos exortadores do desprezo da carne perecível e miserável e a concomitante elevação da alma como fonte de alegrias. Essa, por sua vez, nota o intérprete, para eles é “capaz de se libertar e de se preparar desde aqui embaixo a sua condição futura”<sup>323</sup>. Mas, nesse ato de “libertação”, segundo Montaigne, eles abandonam a sua condição.

Ele denuncia veementemente a loucura de tal procedimento:

[B] (...) eles [os sábios que primam pelo intelecto] querem colocar-se fora de si mesmos e escapar do homem. Isso é loucura: em vez de se transformarem em anjos, transformam-se em animais (III, 13, 500 / PV 1115).

É loucura dissociar corpo e mente, pois nessa separação, o homem se aparta de sua condição material e temporal<sup>324</sup>. Montaigne tem presente a noção de tempo

---

<sup>322</sup> Ele revela com desdém o tratamento que a tradição dispensou à alma e ao corpo: Aristipo defendia apenas o corpo, como se não tivéssemos alma; Zenão abraçava apenas a alma, como se não tivéssemos corpo [...] Pitágoras, dizem seguiu uma filosofia toda de contemplação, Sócrates toda de comportamento e de ação; entre os dois Platão encontrou-lhe a justa medida. Mas dizem isso para enganar, e a verdadeira justa medida encontra-se em Sócrates, e Platão é muito mais socrático do que pitagórico, e lhe assenta melhor (III, 13, 487-488 / PV 1108). Parece-nos que o Platão referido aqui por Montaigne é o da Carta VII, que se ocupa com as questões políticas.

<sup>323</sup> TOURNON, 2004, P. 61.

<sup>324</sup> Nesse aspecto podemos fazer alusão ao *Kairós* (tempo existencial) lembrado por Aristóteles na EN, 1174b onde o filósofo faz uma ressignificação do agora-limite da física e o agora-todo, relacionado ao tempo do prazer: “É claro, então, que o prazer e o movimento diferem entre si, e que o

existencial e critica as pessoas que se deixam arrastar por “imagens vãs que a imaginação lhes põe sob os olhos”, pessoas que passam o tempo e “ultrapassam o presente e o que possuem de concreto para serem servos da esperança”<sup>325</sup>.

Por isso, Montaigne fará o processo exatamente contrário no seu paciente exercício de restabelecer o status do corpo. Ora, sendo a alma responsável pelas representações, compete ao corpo mantê-la ordenada, sem perturbações excessivas, e esse exercício consiste em ater-se ao vivido como forma de dissipar as produções da imaginação. Esse é o exercício de Montaigne: “[B] Ora, trato a minha imaginação o mais brandamente que posso e, se pudesse, livrá-la-ia de todo trabalho e contestação. É preciso ajudá-la e lisonjeá-la, e enganá-la se pudermos”<sup>326</sup>. O tempo deve ser degustado, o que, segundo o filósofo, não é um projeto que se sustente sem o auxílio do corpo na retenção de momentos de prazer. “Os prazeres corporais são mais poderosos, tanto por serem duplos [corpo e alma] como por serem mais verdadeiros”<sup>327</sup>. A sua perspectiva, é, pois, contrária à da tradição filosófica que superestimou a alma.

A grande novidade apresentada por Montaigne, nesse sentido, será o que Tournon denomina como “ética inovadora” de “autonomia e fidelidade a si”<sup>328</sup>. Portanto, ele apresenta uma ética conciliadora, pois, de corpo e alma, prazer e virtude e de vida e morte. Birchall nota que em Montaigne “o corpo não é exterior, como queriam platônicos e estoicos, mas faz parte integrante deste si que se experimenta”<sup>329</sup>. O ensaísta se torna ele mesmo seu objeto de investigação de cujo conhecimento de si, funda uma ética de autonomia, sendo essa e não as normas externas, que estabelecem o parâmetro norteador para suas deliberações para governar-se. A experiência de si de Montaigne é, pois, uma descoberta empírica de si mesmo, mas que não escapa a uma estrutura reflexiva. Nesse sentido, sua ausculta à própria consciência, como define Tournon, é “uma espécie de redução

---

prazer deve ser uma das coisas que são um todo e perfeitas. Esta conclusão também pode ser corroborada pelo fato de o movimento ocupar necessariamente um lapso de tempo, enquanto um sentimento de prazer não ocupa, pois cada momento de prazer é um todo perfeito.” (EN, Livro IX, 1174b, p. 180). A esse respeito ver PUENTE, 2001.

<sup>325</sup> III, 13, 495 / PV 1112.

<sup>326</sup> III, 13, 461 / PV 1090.

<sup>327</sup> III, 13, 487 / PV 1108.

<sup>328</sup> TOURNON, 2004, p. 144.

<sup>329</sup> BIRCHALL, 2007, p. 192.

fenomenológica, reorientando a investigação do objeto para o sujeito, do veredicto sobre o fato para a instância de julgamento”<sup>330</sup>.

Portanto, a experiência empírica, do corpo, e o julgamento ético, das representações da alma, devem estar em comunhão.

### 3.4 Alma, corpo e tempo presente

A necessidade humana (corporificada, portanto) não se dissocia do prazer, pois coaduna o real e as representações, o corpo e a alma, “intelectualmente sensíveis, sensivelmente intelectuais”<sup>331</sup>. A alma acalenta o corpo e redimensiona suas afecções, e o corpo retém a alma de modo a não permitir seus voos e devaneios para muito além da realidade concreta.

No epílogo do capítulo Montaigne dá ênfase para a importância do corpo na retenção da alma em seu lugar. É quando ambas as partes se encontram que ocorre o verdadeiro prazer<sup>332</sup>. Assim, associa a união do corpo e da alma à plenitude do ser, pois nesse momento há a inteireza e o pleno desfrute do que ocorre. Segundo Tournon, desse movimento ele deriva uma ética subjetiva, conciliadora do prazer e da virtude. Interessante notar que em Montaigne prazer e virtude não se dissociam, mas se complementam.

Montaigne recorre ao exemplo para demonstrá-lo:

[B] Agrada-me ver um general de exército ao pé da muralha que ele pretende atacar dentro em pouco, dedicando-se por inteiro e livremente a seu jantar, à sua conversa, em meio aos amigos; [C] e Bruto, tendo o céu e a terra conluiados contra ele e contra a liberdade romana, subtrair de suas rondas alguma hora noturna para ler e anotar Políbio com toda a tranquilidade (III, 13, 489 / PV 1108).

O que se pode ver é que tanto o exemplo de um quanto do outro, referidos por Montaigne, demonstram a capacidade de, a despeito de todos os perigos ou

<sup>330</sup> TOURNON, 2004, p. 114.

<sup>331</sup> III, 13, 487 / PV 1107.

<sup>332</sup> Montaigne em outra passagem enfatiza o tempo vivido (arriscamo-nos a chamá-lo de *Kairós*) como inalienável. Ele critica as pessoas que se deixam arrastar pela imaginação e fogem do presente com versos de Eneida, de Virgílio: “[C] são pessoas que realmente passam seu tempo; ultrapassam o presente e o que possuem para serem servos da esperança e por sombras e imagens vãs que a imaginação lhes põe sob os olhos” (III, 13, 495). “Semelhantes aos fantasmas que, diz-se, ficam a adejar após a morte, ou aos sonhos que enganam nossos sentidos adormecidos”. Conclui Montaigne que: “[eles] apressam e alongam sua fuga à medida que as seguimos. O fruto e o alvo de sua perseguição é perseguir (...)” (III, 13, 496/ PV 1112).

compromissos iminentes, saber desfrutar do presente sem perturbação. O general do exército mantém-se em estado equilibrado e tranquilo por meio da presentificação do corpo e da atenção da alma em suas rotinas no momento vivido, cumprindo seu dever sem deixar-se perturbar com os assombros da imaginação. No caso de Bruto, é a alma que se liga a um prazer momentâneo uma vez que o desfrutava na leitura, retendo-se nela e afastando a imaginação dos perigos possíveis. Ambos têm a atenção no tempo presente e desfrutam do prazer sem deixarem, ademais, de serem exemplos de virtude.

Montaigne elenca ainda o exemplo de Sócrates para demonstrar uma atitude de prazer em viver a plenitude do tempo presente. Para ele não existe maior exemplo de virtude e sabedoria do que o bom uso do tempo:

[B] Nem coisa mais notável em Sócrates do que, muito velho, ele achar tempo para aprender a dançar e a tocar instrumentos [*baller et jouer des instrumens*] e considerá-lo [o tempo] bem empregado. (...) [C] Viram-no, durante vinte e sete anos, suportar com a mesma fisionomia a fome, a pobreza, a indocilidade de seus filhos, as garras de sua mulher; e por fim a calúnia, a tirania, a prisão, as correntes e o veneno (...) e não se recusava nem a brincar do jogo de nozes com as crianças nem a correr com elas montado num cavalo de madeira (III, 13, 491 / PV 1109).

Essa sabedoria realçada por Montaigne no exemplo de Sócrates, de “saber adequar-se e circunscrever-se”, pode ser entendida como ação adequada temporal e concretamente às circunstâncias do presente. Aí reside a plenitude. Contrariamente, lançar-se exageradamente para além do tempo vivido antecipando preocupações não contribui com um projeto de felicidade, pois separa as duas dimensões do homem – corpo e alma – de modo desordenado. Ironicamente Montaigne demonstra o desequilíbrio decorrente pela dispersão ante a escassez do tempo e a pressa exagerada na execução das tarefas, mesmo para atender às necessidades fisiológicas<sup>333</sup>.

É, pois, do equilíbrio de corpo e alma integrados ao projeto da Fortuna que se pode entender o estatuto de felicidade em Montaigne. Viver a vida *à l'aise*<sup>334</sup> significa

<sup>333</sup> Vale à pena transcrever a situação que ele apresenta: “[B] Esopo, [C] aquele grande homem, [B] viu que seu amo urinava caminhando. ‘Ora essa, disse ele, então teremos que defecar correndo?’” (III, 13, 499 / PV 1115).

<sup>334</sup>As expressões *à son aise* à *l'aise*, à *mon aise* aparecem em várias passagens dos Ensaio (I, 2, I, 31, I, 39, I, 40, I, 47, II, 3, II, 4, II, 12) e tem como definição uma ação desimpedida, ou seja, seguindo um movimento conforme a sua natureza moral.

desfrutar o que a Fortuna reserva e atender com liberdade e moderação aos apetites do corpo. Starobinski observa de modo brilhante que a conclusão do capítulo III, 13 é conciliadora e apaziguadora, no sentido de consagrar “a afirmação serena dos deveres recíprocos da alma e do corpo, cuja harmonia ‘conjugal’ torna possível o gozo da vida”<sup>335</sup>.

Nesse aspecto, o tempo é uma categoria filosófica elementar na ética montaigniana. Por essa razão, passaremos agora a examiná-lo na perspectiva de sua abreviação dada a iminência da morte.

### 3.5 Aiminência da morte e a abreviação do tempo

A existência retratada na pessoa de Montaigne e que tem um estatuto universal – pois, comum a todos os homens - se dá numa linha temporal entre o nascimento e a morte. A vida é, pois, essa passagem pelo tempo.

Julgamos oportuno resgatar alguns elementos fundamentais acerca dessa problemática nos primeiros escritos de Montaigne. Jules Brody sugere que se leia *Os Ensaios* numa verticalidade<sup>336</sup>. A tese do intérprete é de que nos *Ensaios* não há uma evolução, como sugere Villey, mas que neles Montaigne *revoluciona*<sup>337</sup> sua concepção a cada retorno posterior ao texto. Por essa razão, em consonância com a tese de Brody, julgamos oportuno retomar o tema da morte. Convém lembrar que embora ele já tenha sido tratado no capítulo 2, será retomado com outro enfoque. Assim, resgataremos algumas passagens do ensaio De como filosofar é aprender a

<sup>335</sup> STAROBINSKI, 1992, p.154.

<sup>336</sup> BRODY, 1982, pp. 93-171. Segundo esse intérprete, não há como separar a filosofia de Montaigne em livros ou capítulos, pois ela perpassa os três livros. Montaigne se mantém fiel às suas convicções iniciais mesmo nos últimos escritos, ainda que com enfoques e abordagens diferentes. No caso da morte, conforme ele observa, podemos perceber a mudança do autor dos ensaios: Nos primeiros escritos (1572), alimentado pela concepção estoica, acredita ser a preparação para a sua chegada à atitude sábia. Já nos últimos escritos, ou ainda nos acréscimos de 1588, no primeiro livro, sua preparação não será mais de premeditação, mas de aceitação e uma “certa” indiferença (*nonchalance*). Brody retoma de certo modo a tese de Villey, para quem, a preparação para a morte já não será nos escritos posteriores a 1572 “a pedra de toque da sabedoria”, mas a “despreocupação do vulgo”, antes criticada (VILLEY, I, 20, p.119). É o que o próprio Montaigne revela em um acréscimo: “[C] meu livro é sempre o mesmo. Exceto que, à medida que se põe a renová-lo, (...) permito-me encaixar-lhe algum ornamento supranumerário. São simples excedentes, que não condenam a primeira forma, mas dão um valor particular a cada uma das seguintes, (...), pois o que conto ocupa lugar de acordo com sua oportunidade, não de acordo com sua idade” (III, 9, 267).

<sup>337</sup> Brody propõe que os *Ensaios* não se apresentam como uma Evolução, conforme a tese de Villey, mas como uma revolução: “A supposer avec Villey que la composition de l’essai I, 20 remonte effectivement à 1572, l’on devrait voir dans sa thèse les indications non pas d’une évolution mais d’une révolution” (BRODY, 1982, p. 94).

morrer (I, 20), pois é nesse capítulo que Montaigne enfaticamente desenvolve essa problemática tendo em vista, respectivamente, a passagem e o tempo. Nossa leitura será, pois, no sentido de demonstrar que no III, 13, Montaigne, mais próximo da morte, ou seja, tendo o tempo de vida ainda mais curto, intensifica sua reflexão sobre a morte e, inclusive, revoluciona sua posição quanto ao seu significado e quanto à preparação para a sua chegada. No capítulo I, 20 Montaigne faz sua reflexão acerca da morte e revela aí tanto sua convergência com a proposta estoica – da preparação para a morte – quanto, nos acréscimos, sua nova postura, de aceitação sem premeditá-la.

Já nos primeiro escritos a consciência da iminência da morte e a redução do tempo foi para ele motivo de significação da vida. Mesmo no desfrute extremo da volúpia, confessa Montaigne que “[A] entre mulheres e os jogos”<sup>338</sup>, em seus pensamentos estava sempre presente a admoestação de Lucrecio para a fugacidade do tempo: “[B] Em breve o presente será passado e nunca mais poderemos chamá-lo de volta”<sup>339</sup>. A percepção de Montaigne da diluição do tempo ao longo da vida, como nota Brody<sup>340</sup>, faz com que cada momento presente, ao passo que pode ser o último, se recubra de sentido. À medida que Montaigne percebe que “[A] a cada minuto me parece que escapo de mim”, ele tem a sensação de urgência na realização de suas tarefas e continua: “[C] Tudo o que pode ser feito um outro dia pode ser feito hoje”<sup>341</sup>.

Assim, Montaigne, ao retratar sua experiência de sujeito circunstanciado, pinta a existência (a sua, mas também a de qualquer homem) em carne e osso e lança luzes sobre o contingente, o efêmero, o movimento, a passagem e a morte. Desse modo, a não fixidez humana aparece no seu retrato. Nesse sentido, ante tal indefinição, ele - homem concreto e inacabado - é seu próprio objeto investigativo: “[C] como homem que continuamente vou incubando meus pensamentos e dando-lhes a luz em mim, a todo momento estou preparado para o que posso ser”<sup>342</sup>. Em verdade, para o que mais Montaigne está preparado é para a morte. Porém, não no sentido de estar investido de projetos futuros, mas simplesmente vivendo no

---

<sup>338</sup> I, 20, 129.

<sup>339</sup> LUCRÉCIO, III, 915: I, 20, 129.

<sup>340</sup> BRODY, 1982, p. 105.

<sup>341</sup> I, 20, 129.

<sup>342</sup> I, 20, 130. A esse respeito Starobinski observa a possível semelhança com o *Para-si* sartriano (STAROBINSKI, 1992, p. 89).

presente. Em acréscimo, o apócrifo de Horácio revela essa sua atitude: “[B] por que, em uma vida tão curta, essa ânsia de fazer tantos projetos?”<sup>343</sup> Montaigne tem consciência da passagem do tempo e da brevidade da vida. Mas ele tem consciência também que o excesso de projeções em uma vida tão breve pode desviar o homem de seu presente e, conseqüentemente, gerar ansiedades desnecessárias.

Para Montaigne, como observa Starobinski, “o presente é a única categoria temporal que não é velada nem veladora”<sup>344</sup>, mas inteiramente revelação. Por isso, sem buscar a fixidez, Montaigne mantém-se fiel à presença, recusando-se a antecipar o futuro ou apegar-se excessivamente ao passado. A chave está na presença a si e na retenção do presente. Mas qual a real possibilidade de tamanha pretensão? Como deter a imaginação ante seus arroubos? É possível encontrar em Montaigne alguma indicação nesse sentido?

É interessante notar que com a crítica contundente de Montaigne às prescrições generalizadoras nós fomos levados a pensar que ele pudesse ser avesso a todas as prescrições. No entanto, no que tange à felicidade, outra mirada se revela. A moral de Montaigne é também prescritiva, pois ela fala como devemos viver. Mesmo que seja uma experiência individual e, portanto, sem um caráter generalizador, ela tem um propósito moral. Montaigne adverte seu leitor:

[C] A utilidade do viver não está no espaço de tempo, está no uso. Uma pessoa viveu longo tempo e, no entanto pouco viveu; atentai para isso enquanto estais aqui. Terdes vivido o bastante depende de vossa vontade, não do número de anos(I, 20, 140 / 95).

Assim, a prescrição moral de Montaigne, conforme observa Starobinski, aponta a sabedoria na capacidade de “abandonar-se” à incitação do presente, “sem outro fim – continua o intérprete – que não o de alcançar sob o controle vigilante da consciência, o mais alto valor de plenitude”<sup>345</sup>. Montaigne equipara o natural ao presente. É, pois, no capítulo Sobre os versos de Virgílio (III,5) que encontramos a síntese desta ideia: “[B] Minha filosofia atém-se aos atos naturais e ao [C] presente: pouco de fantasia”<sup>346</sup>. O que ele quer dizer é que a imaginação pode afastar a

<sup>343</sup> I, 20, 130.

<sup>344</sup> STAROBINSKI, 1992, p. 266.

<sup>345</sup> Idem, p. 267.

<sup>346</sup> III, 5, 86 / PV 842. “[B] *Ma philosophie est en action, en usage naturel [C] et present: peu en fantasie*” (Tradução nossa).

atenção do instante vivido e desviá-la da ação presente, o que ao invés de trazer alento ou prazer, pode gerar infelicidade. Contrariamente, a atenção ao corpo retém a alma em seu lugar de modo integrado ao corpo no presente possibilitando a plenitude. Nesse sentido, o apelo moral de Montaigne para a consciência da fugacidade do tempo remete à imprescindibilidade de sua qualificação pelo significado.

Mas, insistimos em perguntar: em que medida a consciência dessa fugacidade e a constatação de que “[C] todos os dias caminham para a morte; o último chega a ela”<sup>347</sup> pode gerar felicidade? É, pois, ainda estabelecendo a relação entre os escritos tardios de Montaigne em seus primeiros ensaios que buscaremos a resposta do filósofo para esse problema e uma possível alternativa para o projeto de felicidade.

Ora, a grande preocupação de Montaigne sempre foi com a morte. Desde seus primeiros escritos já tinha a consciência de que “[A] não há algo com que tenha me ocupado mais do que os pensamentos sobre a morte: mesmo no período mais desregrado de minha vida”<sup>348</sup>.

A espera e a aceitação da morte é uma atitude ética para o ensaísta, pois, “[C] na vida não existe mal para aquele que compreendeu que a privação da vida não é um mal”<sup>349</sup>. Ademais uma pessoa pode ter vivido um longo tempo e pouco ter vivido. A quantidade de tempo não é condição para a qualidade. Nessa passagem embora seja um acréscimo, podemos perceber a manutenção do caráter estoico de aceitação da morte como adequação à natureza, no pensamento de Montaigne. Para ele, a grande sabedoria está na aceitação da condição humana em acolher o que na vida é natural e, portanto, irreversível. Conforme salienta Villey, sua concepção de sabedoria é “seguir a natureza, que é um guia não apenas brando como também prudente e justo”<sup>350</sup>.

Ele observa:

[B] É preciso aprender a suportar o que não se pode evitar. Nossa vida, como a harmonia do mundo, é composta de coisas opostas, também sons diversos, agradáveis e ásperos, agudos e graves, suaves e fortes. (...) É preciso que saiba servir-se

---

<sup>347</sup> I, 20, 141 / PV 96.

<sup>348</sup> I, 20, 129.

<sup>349</sup> I, 20, 128.

<sup>350</sup> VILLEY, III, 13, p. 422.

deles em conjunto e mesclá-los. E nós também os bens e os males, que são consubstanciais à nossa vida. Nosso ser não pode existir sem esse amálgama, e uma parte dele não é menos necessária do que a outra. (III-13, 460 / PV 1089) <sup>351</sup>.

Ora, esse amálgama observado por Montaigne como necessário e parte da vida é próprio do paradoxo da existência e faz parte de seu fluxo natural. Não há vida sem a limitação da morte. A morte só existe por que estamos vivos. A vida é pressuposto da morte e vice e versa. Desse modo, a aceitação do que não podemos evitar, diz respeito à felicidade, uma vez que ela depende da sabedoria para mesclar bens e males atinentes à condição humana e, conseqüentemente, segundo Villey, “cultivar nosso eu em todas as suas faculdades, em todas as suas possibilidades de fruição”<sup>352</sup>.

Trata-se, portanto, de viver segundo a condição humana – não escapar do homem. A única felicidade possível para o homem é dentro de sua condição. Por isso a morte tem que ser integrada à vida, e não porque se demonstrou que ela é um “bem”. Assim como se trata de aceitar as demandas do corpo.

Assim, podemos entender esse amálgama como a união das dimensões de corpo e alma e do *tempus fugit* que escoar, pois, à medida que o tempo se esvai, diminuem as potencialidades do corpo até a sua extinção, na morte. Por essa razão, Montaigne adverte:

[B] Controlemos o uso do tempo; Ainda nos resta muito dele ocioso e mal empregado. Nosso espírito acaso não tem outras horas bastantes para cumprir suas tarefas sem dissociar-se do corpo no pouco espaço de que este precisa para suas necessidades? *Eles* querem colocar-se fora de si mesmos e escapar do homem (III, 13, 499-500 /PV1115). (Grifos nossos).

Dito de outro modo, não escapar do homem significa se situar na própria condição temporal. Para ele, ceder aos impulsos e desejos do corpo e desfrutá-lo num tempo que se esvai – contrariamente ao que prescrevem os estoicos [*e/les*, na passagem acima] – é atender ao que no homem é natural e parte de sua condição, desde que de forma regrada e virtuosa. Todavia, não se trata de um regramento arrogante e impositivo, alheio às propensões do corpo, mas de fruição equilibrada.

---

<sup>351</sup> É inevitável a observação do teor estoico dessa passagem. Embora já tenhamos tratado anteriormente, cabe fazer aqui também esse registro. Decorre daí, uma divergência quanto à escansão ternária de alguns intérpretes, dentre os quais Villey, segundo a qual, nesse ensaio, Montaigne não mais apresentaria características estoicas, mas epicuristas.

<sup>352</sup> VILLEY, Idem.

“[B] Não é preciso nem segui-las [as voluptuosidades humanas] nem fugir delas; é preciso aceitá-las [como inclinação natural]” <sup>353</sup>. Os apetites agem de modo espontâneo e da mesma forma - espontaneamente –movem-nos ao encontro do que precisamos para viver conforme nossa constituição física-moral, forjadas, pois, pelo hábito e pelos desejos. Montaigne refere-se ao prazer em seu sentido mais intenso e atribui acentuado valor ao corpo. Ele, inclusive julga uma grande tolice desprezá-lo. Por isso, ele propõe o equilíbrio:

[B] Eu que só vivo terra a terra, detesto essa sapiência desumana que quer tornar-nos indiferentes e hostis à cultura do corpo. Considero desagradar-se das voluptuosidades naturais tão incorreto quanto agradar-se excessivamente delas (III, 13, 486 / PV 1106).

Montaigne ressalta a importância da fruição regrada de cada instante e o acolhimento do que a natureza proporciona em sua inteireza: corpórea e espiritualmente. Mas afinal que regramento é esse que coaduna prazer e virtude como ética da felicidade?

### **3.6 Uma ética da felicidade**

É sabido que todos os homens desejam ser felizes, e que as filosofias buscaram o caminho para se chegar à felicidade<sup>354</sup>. No capítulo I, 20 Montaigne nos lembra que a filosofia tem esse caráter prático e compete à razão, pois, visar “apenas a nosso contentamento, e todo o seu trabalho deve ter como objetivo, em suma, fazer-nos viver bem e a nosso gosto [*à nostre aise*]” <sup>355</sup>. É importante observar que o termo *aise* (“à vontade”) pode ser associado à *eudaimonia* enquanto vida boa e feliz. Por isso, a filosofia nos põe na direção correta de sermos felizes, o que nasce não da entrega às volúpias, mas do exercício do julgamento e da escolha correta da ação.

Montaigne não difere dessa pretensão. A meta final da filosofia montaigniana é viver à *son aise*, ou seja, ser feliz é estar naturalmente conforme a sua vontade. Ter felicidade é viver plena e tranquilamente em consonância com o que é natural. Ora,

---

<sup>353</sup> III, 13, 486 / PV 1106.

<sup>354</sup> Conforme nossa epígrafe inicial da tese: [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? (II, 12, 233).

<sup>355</sup> I, 20, 120 / PV 81.

conforme pudemos ver, essa tarefa exige o autoconhecimento. É, pois, imprescindível conhecer e reconhecer os limites naturais e próprios da humana condição: fugacidade, errância, indefinição e passagem. Ora, não existe uma regra dada para nada na vida, por isso o modo de viver deverá ser sempre buscado. Nesse sentido, constata Montaigne que “[A] já que corremos o risco de nos enganarmos, é melhor nos arriscarmos em busca do prazer”<sup>356</sup>.

Já vimos que no auto de seus derradeiros anos, Montaigne já se conhece o bastante para assumir sua condição de humano dotado de alma e corpo, afetos e representações cuja experiência de si torna-se seu projeto.

Igualmente, esse projeto pode ser compreendido como sendo uma ética da felicidade humana, pois a condição de felicidade em Montaigne pode ser associada ao saber viver conforme a condição humana que consiste em ter prazer pelo viver, e desfrutar (*jouir*) a vida com sabedoria e virtude. Nesse sentido, ao associar virtude e volúpia ele deixa transparecer uma clara influência da ética epicurista. Para o grego o prazer é o início e o fim da vida feliz, mas daí não exclui a temperança<sup>357</sup>.

Tentemos traçar as etapas desse processo original, que retoma elementos do estoicismo e do epicurismo.

### 3.6.1 Felicidade e prazer: os “comércios” de corpo e alma

A filosofia montaigniana se configura como um projeto ético de boa utilização da vida - *sine qua non* para a felicidade. Esse projeto, no entanto, não se consuma sem o autoconhecimento, e esse, por sua vez, tem a conquista do presente como parte do processo de domínio de si mesmo. Isto porque o verdadeiro eu só se manifesta de forma temporal e em atividade numa situação específica. Aí ele se realiza concretizando seus projetos e seus desejos, cujo desejo principal é o de ser feliz.

Nesse aspecto, Montaigne está na esteira hedonista. Para Epicuro alcançar a felicidade é a grande meta da filosofia e ter a consciência de si é seu pressuposto. Ele compara metaforicamente a felicidade a uma colheita, onde o “sábio (...) colhe

---

<sup>356</sup> III-13, 455 / PV 1086.

<sup>357</sup> Na *Carta sobre a felicidade* Epicuro atenta: “Quando então dizemos que o fim último é o prazer, não nos referimos aos prazeres intemperantes” (EPICURO, 1999, p. 43-45).

os doces frutos de um tempo bem vivido, ainda que breve”<sup>358</sup>. Nessa ideia está presente a questão do tempo e a passagem da vida que deve ser saboreada. Assim, para alcançar a felicidade é necessária a saúde do corpo e a tranquilidade do espírito (alma), embora para o grego, conforme salienta Farrington<sup>359</sup>, “a segunda é a mais importante”<sup>360</sup>.

Montaigne, embora comungue em grande parte das ideias hedonistas, está em desacordo com essa diferença estabelecida pelo grego quanto à díspar atuação de corpo e alma. A separação, inclusive, indigna-o: “[B] Com que proveito desmembramos em divórcio uma estrutura tecida com tão cerrada e fraternal [*jointe et fraternelle*] correspondência?”<sup>361</sup>. Mas a afinidade com a ética epicurista supera as diferenças e percebemos que, com entusiasmo hedonista, Montaigne faz os últimos traços de seu retrato. O segmento do texto montaigniano nos convida a apreciar o poder do corpo e da volúpia, a qual, por sua vez, não dispensa a virtude<sup>362</sup>.

Montaigne apresenta e encarna a condição humana com suas cargas, problemas e abismos, com seus desejos e todas as incertezas e as ligações ao corpo que lhe são impostas naturalmente.

No hedonismo se encontra uma classificação dos desejos segundo a natureza. Para Epicuro existe uma distinção nos níveis de desejos e a precisão dessa contribui para a boa condução da vida. O filósofo aponta entre os desejos aqueles que são naturais e os que não são, e entre os naturais, aqueles que são necessários e os que são apenas naturais. Entre os naturais necessários encontram-se os desejos fundamentais para a saúde do corpo, para a serenidade da alma e para a

---

<sup>358</sup> EPICURO, 1999, p. 31.

<sup>359</sup> FARRINGTON, 1968.

<sup>360</sup> Faz mister notar, porém, que há outras interpretações que enfatizam em Epicuro um elevado acento ao corpo. Demonstam que em Epicuro há o que alguns denominam como “naturalismo radical” ou “materialismo” que propõe que não há uma dimensão inteligível – contrariando a metafísica aristotélica e o essencialismo platônico, portanto – pois a *phýsis* ou o elemento físico primordial constituía toda a realidade. Não haveria para ele nada além da natureza que experimentamos pelos cinco sentidos e nada nos leva a crer em algo para além da natureza física, o que podemos entender como sendo um elevado acento na dimensão do corpo. A esse respeito ver: AUBENQUE, 1973, pp. 178-179.

<sup>361</sup> III, 13, 498 / PV 1114.

<sup>362</sup> Essa é uma clara influência hedonista. Para o filósofo grego, “(...) o prazer é o início e o fim de uma vida feliz” (Idem, p. 37). No entanto, na ética epicurista os prazeres não estão dissociados da virtude. É o que adverte Epicuro: “Quando então dizemos que o fim último é o prazer, não nos referimos aos prazeres dos intemperantes ou aos que consistem no gozo dos sentidos, como acreditam certas pessoas que ignoram o nosso pensamento, ou não concordam com ele, ou interpretam erroneamente, mas ao prazer que é ausência de sofrimentos físicos e de perturbações da alma” (Idem, p. 43).

conservação da vida, isto é, todos os desejos que abarcam as condições para se alcançar a vida virtuosa e feliz. Mas, entre os naturais, se encontram também as variações dos prazeres e a tendência humana para a busca do que é agradável. Epicuro alerta ainda para alguns desejos que são frívolos e sem sentido dentre os quais o desejo de imortalidade. São espécies de desejos irrealizáveis<sup>363</sup>. O que significa que desejá-los só pode trazer perturbação para aquele que os deseja.

Dentre esses, está o desejo de imortalidade. Naturalmente sabe-se que se morre. Nesse aspecto, Montaigne, em concordância com a ética hedonista, não se perturba com a iminência da morte e enquanto vive, ele experimenta o sabor prematuro da morte. Ele tem consciência de sua chegada e, exatamente por isso, não quer se ocupar com desejos ou afazeres sem sentido:

Adverte:

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 [*glorieux chef-d'oeuvre*] é viver adequadamente [*vivre à propos*] (III, 13, 489 / PV 1108).

Ora, viver adequadamente parece demandar uma organização de corpo e alma no dimensionamento e na satisfação dos desejos. Nesse sentido, a necessidade de organização (corporal e mental) do homem leva-o a circunscrever-se no real, exigência para a qual o papel do corpo torna-se imprescindível. Essa tarefa, no entanto, não se mostra como algo fácil. Circunscrever o corpo significa atender e dimensionar intelectualmente as suas impressões e solicitações, de modo pleno no tempo presente. Por isso, dirá Montaigne que a maior de todas as tarefas é saber “planejar e manobrar a vida” com “ordem e tranquilidade”<sup>364</sup>.

Nesses termos, a necessidade humana corporificada não está divorciada do prazer. Por essa razão, pode-se compreender a que se deve a aversão de Montaigne à pretensão de saber dos estoicos que primam pelo aspecto intelectual somente, alheio às vicissitudes do corpo. Segundo o ensaísta, buscar apenas pela razão o verdadeiro conhecimento, desprezando os impulsos naturais, é tão vicioso quanto à fruição exacerbada desses.

Leiamos:

<sup>363</sup> Essa é a leitura de Farrington, 1968, p. 128.

<sup>364</sup> III, 13, 488 / PV 1108.

[B] Há arte em desfrutá-la [*à la jouyr*]; desfruto-a o dobro dos outros, pois na fruição [*jouissance*] a medida depende do maior ou menor empenho que lhe dedicamos (III,13, 494 / PV 1111).

É preciso, portanto, aceitar naturalmente essas forças que movem os apetites e fruir dos prazeres advindos de sua satisfação. Da mesma forma com as dores: “[B] Não é preciso nem seguir nem fugir delas; é preciso aceitá-las”<sup>365</sup> e acolhê-las como parte da condição humana, mas de modo equilibrado. Assim, do controle sobre os estados de prazer e de dor, tanto corpóreos quanto psíquicos, reiteradamente postos em prática no exercício cotidiano – não deliberado previamente, pois – é que se pode esperar alguma forma de felicidade em Montaigne. O que não significa dizer que essa forma de felicidade não seja tarefa tensa e ativa. Por isso, Montaigne sonda a si mesmo constantemente.

Transcrevemos essa longa passagem:

[B] Encontro-me num estado tranqüilo? Há algum prazer que me estimula? Não deixo que seja surrupiado pelos sentidos; associo-lhe minha alma, não para embrenhar-me nele mas para comprazer-se; e por seu lado emprego-a em mirar-se nesse estado próspero, em avaliar-lhe e estimar-lhe a ventura e ampliá-la. Ela mede o quanto deve a Deus por estar em paz com sua consciência e com outras paixões intestinas, por ter o corpo em sua disposição natural, desfrutando regrada e adequadamente as funções agradáveis e reconfortantes com as quais lhe apraz compensar, espontaneamente, as dores com que sua justiça nos atinge por sua vez, o quanto lhe vale estar alojada num ponto tal que, para onde quer que ela volte o olhar, o céu está calmo ao seu redor: nenhum desejo, nenhum temor ou dúvida que lhe perturbe o ar, nenhuma dificuldade [C] passada, presente, futura [B] acima da qual sua imaginação não passe sem sofrer por isso (III-13, 495 / PV 1112).

Nessa passagem Montaigne apresenta o “comércio” entre a alma e o corpo. A alma se associa ao corpo exatamente nos momentos de prazer. A felicidade, conforme demonstra Montaigne, é estar “inteiro” no momento: a alma tem que poder estar onde o corpo está e vice-versa. Este é um bom critério para a ética da medida: pode minha alma acompanhar o meu corpo em tudo?<sup>366</sup>

<sup>365</sup> III, 13, 486 / PV 1106.

<sup>366</sup> Em Do arrependimento Montaigne diz que não tem vícios que ultrapassam os da condição humana. Ele diz que o que a alma faz só pode fazê-lo junto com o corpo. Nesse capítulo a ideia do regramento já aparece: “[C] Minhas ações são reguladas e conformes com o que sou com minha condição” (III, 2, 40) e também: “[...] movo-me por inteiro; não tenho impulso que se oculte e se

Montaigne busca encontrar o casamento adequado de alma e corpo e do prazer com a necessidade. Em se tratando dos prazeres, o ensaísta tem em mente a moderação, tema caro a Aristóteles: “[C] A intemperança é peste da voluptuosidade, e a temperança não é seu flagelo: é seu tempero”<sup>367</sup>. Montaigne não pretende extirpar os prazeres, mas degustá-los com moderação, na justa medida. Por isso, segundo Montaigne, é preciso manter as duas dimensões do humano unidas conjugalmente, para que não prevaleça o exacerbamento da presença de uma em detrimento da outra.

Na sequência do texto ele precisa a sua definição, integrando ambas as partes:

[B] Ordeno à minha alma que olhe tanto a dor como a voluptuosidade com olhos igualmente [C] ajustados (...) e igualmente [B] firmes, mas alegremente uma, severamente outra (...) [C] ver saudavelmente os bens traz em sua esteira ver saudavelmente os males (III, 13, 493 / PV 1111).

Na passagem podemos perceber a atenção dada por Montaigne ao ordenamento e comunhão de corpo e alma de modo ajustado ao que é natural. Ora, se os males, como já demonstrado, são necessários (como a doença, por exemplo) em parte, a intensidade das dores e seu enfrentamento decorrem da representação que deles fazemos. Mas a representação, aqui, significa muito mais do que tentar extirpar a dor. Significa a aceitação e o enfrentamento de algo que está na ordem da Fortuna. Mas trata-se de um enfrentamento sem resistência. Montaigne entende que é preciso acolher as dores também como uma das tantas adversidades humanas e que estão na ordem da natureza. Por isso, é importante que a alma saiba ver saudavelmente as afecções do corpo e da mesma forma que o corpo saiba refrear a alma em seus deslizos pela falta de regramento. Talvez a intensificação das dores ou dos prazeres de modo desregrado se deva exatamente ao fato da alma e do corpo estarem dissociados do presente.

---

esquive de minha razão e que não se conduza mais ou menos com o consentimento de todas as minhas partes, sem divisão, sem sedição intestina” (III, 3, 38). O próprio vício dirá Montaigne afeta o corpo e a alma de modo simultâneo: “ [B] O vício deixa como uma ulceração na carne, um arrependimento na alma, que continua a unhar-se e ensanguntar a si mesma” (III, 2, 30).

<sup>367</sup> III, 13, 493 / PV 1110.

Para Montaigne, a grandeza está em valorizar o instante e denota menoridade do espírito o apego excessivo àquilo que nos afasta do momento vivido e efetivo. Ele acusa tal procedimento ao salientar que:

[B] É próprio das almas pequenas, enterradas sob o peso dos afazeres, não saberem desprender-se completamente deles, não saberem deixá-los e retomá-los (III, 13, 489 / PV 1108).

Tal processo carece de sabedoria a qual deriva, segundo Montaigne, da experiência de si, pois dessa decorre o pleno sentido da existência concreta. Assim, a grandeza consiste em reter a imaginação, no caso, a disposição da alma que se mantém presa aos afazeres, alheia ao instante vivido. Ora, a vida em Montaigne é terrena (corpo e espírito) e, por isso, não se permite negligenciar o aqui e o agora com vistas a um além ou a uma verdade eterna. Mesmo porque na filosofia montaigniana não existe qualquer espécie de fixidez:

“[B] (...) somos vento em tudo. E ainda o vento, mais sabiamente do que nós, compraz-se em fazer barulho, em agitar-se, e contenta-se com suas próprias funções, sem desejar a estabilidade, a solidez, qualidades que não são suas (III, 13, 486 / PV 1107).

A citação fala: o vento compraz-se, tem prazer na agitação e na mudança. A natureza mostra seu fluxo, sua instabilidade. No entanto o homem, embora seja naturalmente todo alternância, ele busca a fixidez. Na Apologia, em um acréscimo Montaigne faz menção ao movimento: “[B] É de crer que haja leis naturais, como se vêem nas outras criaturas; mas em nós elas estão perdidas (...)”<sup>368</sup>. Ou seja, a natureza tem o movimento em suas leis, mas a vanidade humana não consegue concebê-las no homem e tenta fixá-lo acabando por confundir sua própria definição. Ele tem na Apologia a indeterminação humana, mas muito mais por uma verve negativa de incompletude e do não-ser. Já aqui, no III, 13, o tom dado é bem diferente do tom no final da Apologia onde a mudança é não-ser. A mudança é vida, e o movimento é contentamento.

No capítulo Da experiência, as qualidades propriamente humanas e parte da natureza são a passagem, a mudança<sup>369</sup>, e conceber a nossa condição como variação e mudança pode ser motivo de fruição e de felicidade.

---

<sup>368</sup> II, 12, 372 / PV 580.

<sup>369</sup> Segundo Peter Burke, Montaigne tinha consciência da mudança chegando a ser, conforme o intérprete, “quase a extremos de obsessão” por ela. “Não é de admirar que seu livro favorito da

Por isso, a sabedoria montaigniana consiste na aceitação do que no homem é natural: instabilidade, mudança, movimento constante e, no limiar, a morte. No entanto, a aceitação da morte é também demonstração de sabedoria, pois quando assumimos nossa condição mortal tendemos a estimar mais a vida que temos, nas condições que temos, e que são, portanto, humanas. A felicidade de um ser finito se dá no movimento. “[B] Há em nós movimentos inconstantes e desconhecidos”<sup>370</sup> e aceitar essa inconstância é sabedoria. Ser humano é viver as contradições: horas alegres, horas tristes, momentos em que se gosta de determinadas coisas, noutras em que o gosto se alterna. Todas essas aparentes contradições se entendidas no movimento revelam-se como parte da natureza do homem<sup>371</sup>.

Em síntese, podemos afirmar que a felicidade em Montaigne está na sabedoria de julgar e agir conforme à própria natureza, atentando e integrando corpo e alma no presente. Conforme Tournon, “a ética dos *Ensaíos* tem o aspecto de um retorno a si tanto quanto de um retorno sobre si”. O intérprete observa ainda que “ele [Montaigne] se utiliza dos *Ensaíos* como um meio de reencontrar seu ser natural por um difícil esforço de decantação e de elucidação”<sup>372</sup>. Assim, nessa decantação, Montaigne nos apresenta, a partir de si, uma ética da finitude à medida que na experiência do movimento reside a sabedoria e a felicidade absolutamente humana.

As palavras de Pompeu harmonizam-se com seu pensamento: “[B] Tu és tanto mais deus quanto te sabes homem [*D'autant es tu Dieu comme Tu te reconnais homme*]”<sup>373</sup>. Em Montaigne encontramos uma ética da felicidade humana em sua forma concreta e encarnada, pois, ao saber-se homem, na absoluta imanência, ele é simplesmente humano e está inteiramente em sua condição: na plenitude do agora que não poderá ser trazido de volta. Afinal, nada retorna nesse movimento constante de efêmera passagem: o corpo envelhece, a alma alterna seu julgamento e o tempo segue implacavelmente seu curso.

---

infância tenha sido *Metamorfoses*, de Ovídio, posto que a mudança é, junto com outras formas de diversidade, um tema central de seus *Ensaíos* (BURKE, 2006, p. 77).

<sup>370</sup> III, 13, 480 / PV 1102.

<sup>371</sup> A *Concordance* identifica 376 vezes em que conceito de natureza aparece. O conceito de natureza em Montaigne nunca é determinado. A natureza é entendida por ele como uma manifestação momentânea: a natureza do doente é diferente da natureza do saudável. A natureza, assim compreendida, tem a ver com o desejo momentâneo.

<sup>372</sup> TOURNON, 2004, p. 147.

<sup>373</sup> III, 13, 500 / PV 1115. A frase é de Amyot (tradução de Plutarco, Vida de Pompeu, VII).

### 3.6.2 Um jardim imperfeito: a felicidade humana

A ética Montaigniana visa à sabedoria para ter felicidade. No entanto, o saber visado por Montaigne caracteriza-se por um saber prático. Montaigne quer trazer o homem à sua condição humana. Por isso, sua concepção ética difere da defesa estoica ou platônica de uma sabedoria especulativa que pretende a elevação do homem ao propor na dualidade a supremacia do espírito (alma). Nesse aspecto, pensa e retrata o homem na sua dimensão física e metafísica, ou seja: alma e corpo e, este, cabe lembrar, fenece. Assim, ele busca o sentido ético que compete à condição humana, a partir da união da alma ao corpo circunstanciado. Para Montaigne o olhar da alma deve ser idêntico para todas as vicissitudes e males do corpo, dentre os quais a velhice, a doença e a morte e todas as vicissitudes humanas conformes ao tempo da natureza. O argumento de Montaigne no capítulo Da Diversão (III, 4) chama a atenção para a concretude humana: [C] “Por homens feitos que sejam, são sempre pesadamente homens”<sup>374</sup>. Ele não consegue conceber uma existência que negligencia o que constitui o homem integralmente.

A verdadeira felicidade não está, pois, nos grandes feitos humanos - na elevação da alma -, mas em “amar as coisas medianas” e em saber “alinhar-se e circunscrever-se”<sup>375</sup>. Com efeito, essa é uma ambição completamente avessa à pretensão do sábio estoico de alcançar a grandeza e a perfeição supra-humana de conduzir a vida.

Ademais, Montaigne mostra que ao aspirar uma condição divina – aquém da condição de homem –, o estoico chega ao ponto de tornar-se não supra-humano – como pretende -, mas animal. Nessa tentativa, pois, de conformação às leis da natureza, ele acaba por contrariar a sua própria natureza corpórea e singular que o constitui<sup>376</sup>. Recorremos a um acréscimo no capítulo Da vaidade (III,9) para demonstrar o desacordo de Montaigne com essa concepção ética que pretende apartar o homem de sua natureza: “[C] Não sou filósofo [estoico]; os males machucam-me de acordo com o que pesam; e pesam tanto de acordo com a forma como de acordo com a matéria, e amiúde mais”<sup>377</sup>. Montaigne sabe-se humano. Se

---

<sup>374</sup> III, 4, 73 / PV 834.

<sup>375</sup> III, 13, 492 / PV 1110.

<sup>376</sup> Scoralick observa que isto ocorre “(...) porque o estoico busca conformar-se à natureza, e não à sua natureza” (Experiência e moralidade no último dos ensaios de Montaigne, p. 97).

<sup>377</sup> III, 9, 247 / PV 950.

algo lhe acomete, não deixa de sentir-se contrariado, de sentir a dor, de chorar, se for preciso. Ele não foge do que lhe próprio. Nesse sentido, a natureza corpórea é a única a que podemos aceder sem artificialismos.

Por essa razão, após ter examinado a saúde e a doença, Montaigne nas últimas páginas do ensaio dedica especial atenção à velhice e examina essa fase da vida que é prova irrefutável da aproximação daquele (considerado por alguns) pior dos males, a morte. Mas não o faz sem uma dosagem de otimismo:

Deus agracia aqueles a quem subtrai a vida aos poucos; é o único benefício da velhice. Sua derradeira morte será tanto menos completa e danosa: não matará mais do que a metade ou um quarto de homem (III, 13, 478-479 / PV).

Conforme dito anteriormente, a morte é presença marcante na filosofia de Montaigne. Sua iminência é mote de seu pintar-se, bem como da ressignificação que faz da própria existência promovendo a felicidade. Por isso, a atenção dispensada por Montaigne à velhice tem muita relevância. Ademais, “[C] (...) a velhice é um sinal indubitável da aproximação da morte” (III, 13, 469).

Ele encerra sua obra testamento dando um fecho à preocupação perene dos *Ensaio*s tentando atender ao preceito délfico. Assim, a questão que perpassa a obra é: como conhecer-se? A resposta está no conhecimento de si, pois somente esse pode trazer a sabedoria de acolher o que na vida é necessário: a passagem do tempo, a decrepitude e a morte: “[C] não entristecer-se por morrer só assenta realmente bem àqueles que se alegram por viver”<sup>378</sup>. Mas essa alegria só é possível quando não dissocia corpo e alma. Somente por meio dessa sabedoria é possível conceber o presente como um dom único, não importando se ele seja de dor ou de prazer, mas pleno<sup>379</sup>. É também no capítulo da Vanidade (III, 9) que Montaigne explicita a ideia: “[B] A vida é movimento material e corporal”<sup>380</sup>.

Com efeito, a felicidade, em Montaigne, pode ser entendida simplesmente como a plenitude que emerge da junção de corpo e alma a um só tempo, como projeto adequado à sabedoria de acolhimento ao que há de natural em cada um. A

---

<sup>378</sup> III, 13, 494 / PV 1111.

<sup>379</sup> Já nas primeiras páginas do capítulo Montaigne alerta para a imprescindibilidade da junção de corpo e alma para a sabedoria: “a sabedoria é um edifício sólido e inteiriço, do qual cada peça [corpo e alma] ocupa seu lugar e porta sua marca” (III, 13, 440).

<sup>380</sup> III, 9, 306 / PV 989.

sabedoria pressupõe conhecer-se e acolher sua natureza inconstante, mutável e finita. Nesse aspecto, nossa leitura está alinhada à interpretação de Villey para quem nesse ensaio Montaigne “expressou com mais firmeza e êxito” que a sabedoria consiste em “seguir a natureza que é um guia não apenas brando como também prudente e justo”<sup>381</sup>. Montaigne afirma que “[C] tudo o que vem ao revés do curso da natureza pode ser desagradável, mas o que vem de acordo com ela deve ser sempre agradável”<sup>382</sup>. Assim, a consciência de que a morte faz parte do curso da natureza recobra de sentido a própria existência.

Manter o corpo e a mente conjugados em harmonia torna possível o gozo da vida a qual, cabe lembrar, esvai-se a cada pouco: “É assim que me vou dissolvendo e escapando de mim”<sup>383</sup>, lembra Montaigne, mas, mesmo nessa fugacidade, ele está inteiro.

Vale à pena lermos:

[B] Quando danço, danço; quando durmo, durmo; e mesmo quando passeio solitariamente por um belo pomar, se durante uma parte do tempo meus pensamentos entretêm-se com circunstâncias alheias, durante outra parte trago-os de volta ao passeio, ao pomar, à doçura dessa solidão e a mim (III, 13, 488 / PV 1108).

Assim, Montaigne quer demonstrar que seu exercício consiste em manter unidos corpo e alma em comunhão a um só tempo. Naturalmente a imaginação tende a dissipar-se do contexto fazendo suas projeções. Mas em momentos de prazer há uma tendência da alma a se manter unida ao corpo. O que significa dizer que o impedimento da separação é condição de plenitude. Na conclusão do capítulo, será edificada a afirmação da harmonia dos deveres dessa união de corpo e de alma de modo recíproco, no tempo presente<sup>384</sup>.

“É uma perfeição absoluta, e como que divinal, saber desfrutar lealmente de seu ser (*scavoyr jouyr loiallement de son estre*). Procuramos outras condições por não compreendermos o exercício das nossas” (III, 13, 500 / PV 1115).

---

<sup>381</sup> VILLEY, III, 13, 422.

<sup>382</sup> III, 13, 479 / PV 1102. Após essa frase, Montaigne transcreve Cícero cuja frase em latim tem um sentido idêntico: “*Omnia quae secundum naturam fiunt, sunt babenda in bonis*” [tudo que ocorre em conformidade com a natureza deve ser considerado como um bem] (Cícero, *De sen.*, XIX). É interessante notar que mais adiante Montaigne transcreve outra frase de Cícero com o mesmo teor com uma pequena variação: “*Omnia quae secundum naturam sunt, aestimatione digna sunt*” [tudo o que é conforme com a natureza é digno de apreço] (Cícero, *De Fin.*, VI, IN: III, 13, 496 / PV 1113).

<sup>383</sup> III, 13, 479 / PV 1102.

<sup>384</sup> “[C] Todos correm para alhures e para o porvir, porque ninguém chegou a si mesmo” (III, 12, 392).

Por “exercício das nossas” podemos compreender o exercício de aceitação da condição de homem, sem almejar nada para além dela e, ademais, aceitar as vicissitudes como a doença, a velhice e a morte como verdade inelutável. Por fim, resta-nos ainda a inquietação quanto à relação da felicidade com a morte – destino legítimo e universal<sup>385</sup>. Ante a iminência de sua chegada, a felicidade é um projeto possível? Qual a opinião de Montaigne?

Essa opinião ele anuncia já nos primeiros escritos:

[B] Quero que ajamos, [C] que prolonguemos as tarefas da vida tanto quanto pudermos, [A] e que a morte me encontre plantando minhas couves, mas despreocupado [*nonchalan*] dela, e mais ainda de meu jardim imperfeito (I, 20, PP. 131-132 / PV 89)<sup>386</sup>.

O jardim ao qual se refere o ensaísta se consuma a cada nova página da escrita dos *Ensaíos* até o seu derradeiro ato. Um jardim que, por ser imperfeito, é fonte inesgotável de autoconhecimento e se ressignifica constantemente, à medida que compreende o exercício da própria condição. Nele, pois, Montaigne busca a única perfeição possível: a “absoluta e quase divina” sabedoria de gozar lealmente de si [*jouyr loialement de son estre*], com a consciência de sua imperfeita condição humana: um homem rumando para a morte, mas pleno e feliz.

No III, 13 Montaigne está mais perto da morte e mais integrado ao seu elemento corpóreo. Nele ele enumera minuciosamente as condições corporais e os gostos que compõem uma vida ordinária e particular. Nesse sentido, Dubois retoma a tese de Starobinski<sup>387</sup>, atentando para o imaginário renascentista de busca pelo conhecimento do homem. Ele observa que Montaigne ao voltar sua atenção para o homem singular, revela não somente o “eu penso”, mas o “eu vivo”<sup>388</sup>. Nesse aspecto, se nota a diferença entre a *sagesse* e *science*. Montaigne quer conhecer o homem individual, qual seja: o si mesmo. Assim, seu propósito com esse conhecimento não é o de modificar o contexto, e ter nele uma mera descoberta, mas, para com ele mais intensamente poder gozar de si com *sagesse*. Assim, a

<sup>385</sup> “[C] Em verdade, nas reflexões sobre minha morte, admito um importante consolo: que ela esteja entre as mortes normais e naturais e que doravante eu não possa exigir nem esperar do destino um favor ilegítimo [prolongamento da vida além do normal e natural]. (...) Eu que tanto adorei, e tão universalmente, aquela excelente mediocridade [*aristonmetron*] (...) e considere como a mais perfeita a medida mediana, pretenderei uma velhice desmesurada e antinatural? (III, 13, 479 / PV 1102).

<sup>386</sup> Eva observa que nessa passagem a dimensão da ação que determina a nossa existência é definida em tintas estoicas. (EVA, 2007, p. 396).

<sup>387</sup> STAROBINSKI, 1992, p. 276.

<sup>388</sup> DUBOIS, 1995, p. 228.

felicidade em Montaigne é a sabedoria de gozar de si de forma integral e encarnada dando um nó aos liames naturalmente indissociáveis: corpo e alma em um só tempo.

Por fim, a *sagesse* é a única possibilidade de acesso à felicidade que, em Montaigne é viver à *l'aise* (à vontade) desfrutando de uma vida que se encurta e a cada pouco se aproxima do abraço final. A Montaigne não importa saber que sabe, importa saber viver e *jouir* a vida, enquanto o *Kronos* exerce o seu papel e a cada pouco devora-nos um pouco mais.

A vida humana é o que interessa ao ensaísta. Não como um conceito, mas como efeito, não como preocupação, mas como ocupação. Ele ocupa-se dela de modo pleno, no instante de sua manifestação. A felicidade está, pois, no recolhimento ao presente cuja “[C] consciência está contente consigo, não como com a consciência de um anjo ou de um cavalo - como escreve em um acréscimo em Do arrependimento (III, 2) - mas como com a consciência de um homem”<sup>389</sup>, no jardim da humana imperfeição.

---

<sup>389</sup> III, 2, 29 / PV 806.

## Considerações finais

Nas páginas antecedentes procuramos compreender qual a originalidade ética nos *Ensaio*s de Montaigne no que tange à felicidade, sobretudo na iminência da morte.

Começamos por elucidar a concepção antropológica revelada em três dos seus ensaios. Deparamo-nos, então, em seus escritos, com a condição imperfeita e finita do homem cuja vida se configura como fugacidade, representações e acidentes.

Retomando o percurso feito até aqui, a crítica montaigniana à razão na *Apologia* (II,12) revela, pois, a insuficiência da razão para responder pela felicidade do homem, uma vez que nela Montaigne nos mostra o mundo do fenômeno no qual o homem joga o seu destino, destituído da possibilidade de estabelecer qualquer relação com as essências eternas. O cético Montaigne nos revela o homem como *não-ser* (uma vez que não é deus). Ademais, ele demonstrou a impossibilidade de recorrer à imortalidade da alma dada a *diaphonia* e a falibilidade dos discursos para defendê-la. Portanto, o homem não tem nenhuma alternativa além de viver sua relação temporal com o mundo e com as adversidades (os bens e os males) que lhe acometem como parte de sua condição.

O exame de Montaigne à solução estoica (no I,14) para os males da existência levou à conclusão que a imaginação é responsável pela felicidade e também pela infelicidade do homem. O problema evidencia-se na medida em que o espírito, por ser desregrado, na maioria das vezes, não atende às solicitações do corpo e alheia-se à sua condição temporal e carnal, impedindo, assim, a tranquilidade e a felicidade.

Dito de outro modo: o que pudemos ver foi que a razão se mostra falível para definir um estatuto ontológico do homem e também ineficaz em termos axiológicos uma vez que ela não pode fornecer uma resposta definitiva e universal pela ação moral, no sentido de promover a felicidade. Isto porque, pelo uso indevido da imaginação, o homem insiste em fugir de sua condição, a qual, conforme nos mostrou Montaigne, é de *não-ser*. Da mesma forma, as representações podem tornar-se fonte de opressão à medida que se alheiam à contingência corpórea e

criam imaginária e fantasiosamente tanto os problemas quanto as respostas para eles, afastando o homem de sua condição.

Portanto, em se tratando de representações, Montaigne prolonga em alguns aspectos a tese estoica, sobretudo, a de que a felicidade depende das nossas representações, mas não consegue concordar com a *stoa* em dois aspectos: o primeiro deles, é que para Montaigne, a indiferença ante os males é impossível. Ser humano e viver conforme a sua condição significa acolher tanto os bens quanto os males e não combatê-los pela resistência. O filósofo entende que se as coisas perturbam e se a dor afeta o corpo elas devem ser sentidas como tais. Ora, se ele se sabe acima de tudo humano, ele deve aceitar os momentos de dor e de perda como parte de sua condição. Logo, acolher as vicissitudes - e não negá-las simplesmente pela impassibilidade - é imprescindível para a tranquilidade; em segundo lugar, embora a felicidade seja uma questão de representação, a opinião acerca do que é o bem e o que é o mal não é universal. Montaigne não concebe uma natureza humana universal. Além do que, a própria natureza particular de cada um se alterna. Ou seja, a natureza do doente é diferente da natureza do saudável e isso faz com que o julgamento sobre o que é o bem e o que é mal se alterne, até mesmo para uma pessoa particular, em diferentes momentos. Por isso, a felicidade e, sobretudo, a representação dela, será sempre momentânea.

É, pois, na leitura do ensaio Da experiência (III, 13) que encontramos a solução para essa situação de aparente desolação do homem ante a própria impotência, a saber: não é imortal, não tem acesso às essências eternas e, pode ainda ser traído pelas próprias representações. Em III, 13 Montaigne pauta o valor da existência não mais no além, mas na percepção fugidia e na captura do instante onde é possível o pleno gozo (*jouir*) da vida na e apesar da iminência da morte. Desfrutar a vida, tal qual nos propõem Montaigne, é uma arte. Mas a arte aqui referida não é no sentido de ter conhecimento sobre um determinado assunto, mas de ter sabedoria sobre os assuntos humanos. Assim, essa arte se configura como *sagesse* (sabedoria). Em Montaigne ela se constitui como busca do conhecimento da condição humana encarnada. Por isso ela revela-se também como uma recusa das vias da transcendência (platônica, estoica, religiosa) de elevação da alma (substancial, livre e soberana) em relação ao corpo, sendo capaz de ultrapassá-lo pelo exercício do pensamento e da contemplação. Contrariamente, o eu de Montaigne não subsiste

sem o amálgama de corpo e alma cuja costura é impossível desatar sem que com isso se desfaça a condição humana. Nesses termos, a *sagesse* tem como desafio lidar com as mazelas do corpo as quais, por sua vez, atingem também a alma. Por isso, ela tem que lidar também com as adversidades impostas ao homem pela Fortuna, na sua condição corpórea, pelas paixões e pelo desejo do prazer com moderação. Afinal, há um consenso universal entre todas as filosofias de que o sumo bem é o prazer.

É, pois, na medida do desfrute dos prazeres que está a sabedoria e a virtude para julgar e escolher os modos adequados ao que para o homem é natural. Isso porque, naturalmente, todo homem tem disposição para o prazer. Mas não são todas as disposições que se adéquam a um projeto de felicidade a ponto de integrar prazer e virtude.

Esta disposição do desejo é voltada para a fruição daqueles desejos - consoante à classificação feita por Epicuro - naturais e necessários para a saúde do corpo, para a serenidade da alma e para a conservação da vida, isto é, todos os desejos que abarcam as condições para se alcançar a vida virtuosa e feliz sem, no entanto, dispensar a dimensão da volúpia.

Em vista disso, em se tratando da problemática marginal que apontamos anteriormente, julgamos mais prudente mantermo-nos em solo firme e fértil delineado por Villey e encontramos aqui alguns esboços da sua tese de aproximação de Montaigne, em seus últimos escritos, com a filosofia hedonista de Epicuro. Segundo nos parece, essa aproximação é indicada pela semelhança entre a tangível concretização da vida virtuosa a partir de exigências moderadamente praticáveis dos desejos ligados ao prazer e a apropriação do tempo como significação da vida, necessária para que ela seja abençoada e plena. Podemos ver isso em Montaigne quando ele sugere “viver adequadamente” (*à propos*) à natureza como forma de plenitude. Quando Montaigne, harmoniza às suas as palavras de Pompeu: “[B] Tu és tanto mais deus quanto te sabes homem [*D'autant es tu Dieu comme Tu te recognois homme*]<sup>390</sup>, ele quer dizer que o homem para alcançar a plenitude deve viver a sua condição absolutamente humana, pois “colocar-se fora de si mesmo e escapar do homem, (...) é loucura”<sup>391</sup>. Nesse

---

<sup>390</sup> III, 13, 500 / PV 1115. A frase é de Amyot (tradução de Plutarco, Vida de Pompeu, VII).

<sup>391</sup> Idem.

sentido, a perfeição divina é saber gozar de si – mesmo que se trate de fantasia e imaginação – num tempo que se esgota, e fazer de sua vida terrena (corpórea) uma vida bem-aventurada, em conformidade com aquilo que lhe é natural. Isso significa dizer, com a alma integrada ao corpo, que por sua vez é humano e como tal, mutável e perecível. Com ironia Montaigne conclui seu livro testamento alertando para a importância do corpo, embora amplamente desprezado: “[C] No mais alto trono do mundo ainda estamos sentados em nosso traseiro”<sup>392</sup>. O que significa que, por mais que alcemos voos imaginários que nos desviam do real, não perder a dimensão corpórea que nos constitui, é condição para a plenitude, pois mantém a atenção ao instante vivido. Essa dimensão corpórea, por sua vez, advém da consciência da condição de homem e não de um deus.

É, pois, no conhecimento de si que Montaigne irá encontrar essa consciência. A questão que perpassa os *Ensaio*s é a exortação délfica do auto-conhecimento como chave para a sabedoria. Porém, o “conhece-te a ti mesmo” não pode fornecer uma resposta sobre a essência do homem, mas unicamente sobre a sua singularidade. Assim, como cada ser humano é único e dessemelhante (embora semelhante nas diferenças) apresenta distintos e múltiplos aspectos e, desse modo, cada um tem suas características e hábitos próprios que lhe permitem julgar e representar as coisas. Da mesma forma, é imprescindível conhecer-se para estabelecer as regras e forjar a própria vida, ainda que mediante as adversidades da Fortuna às quais de igual modo todos estamos submetidos. Assim, a felicidade será adequada ao projeto de cada um. Por essa razão, o conhecimento de si é o único possível para acessar a *sagesse* e essa, por sua vez, decorre da experiência constante da própria condição, sem alhear-se ao que é efetivamente humano: corpo e alma numa constante passagem.

Decorre, pois, que não se alcançará a felicidade se não formos humanos. A mais séria das tarefas do homem é ser humano. De nada adiante criar fantasias e desejar ser algo mais elevado do que simplesmente homem. Não obstante, a aceitação da morte e de todos os males que fazem parte da condição humana é uma forma de assumir a própria condição e obter, assim, a tranquilidade e a conseqüente felicidade. A consciência da morte faz com que cada um assuma a vida como algo a ser experienciado.

---

<sup>392</sup> III, 13, 501 / PV 1116.

A felicidade em Montaigne, portanto, não é um conceito a ser acessado, mas uma experiência existencial. A iminência da morte e a passagem do tempo nos fazem desejar viver mais intensamente e com mais qualidade cada instante fugidio. A consciência da morte ressignifica e dá realce à vida. Montaigne então nos leva a ver na atenção ao corpo a possibilidade de reter a consciência (alma) no tempo presente e desfrutar (*joir*) o prazer que o instante oferece.

As últimas palavras dos *Ensaïos* revelam que é ainda para o prazer dos sentidos que Montaigne atenta ao escrever sobre a importância dos cuidados na velhice quando a morte está mais próxima. Ele deseja que a sua “velhice não se torne vergonhosa e nem carente de lira”<sup>393</sup> o que remete a atenção aos sentidos.

Assim, a originalidade ética de Montaigne está em apontar para a concretude do mundo: somente na percepção fugidia do instante é possível o gozo existencial. À medida que Montaigne nos coloca ante a única verdade possível – sem comunicação com nenhuma verdade estável –, a de nossa própria presença, ele nos coloca diante de nosso eu empírico. Desse modo, após Montaigne ter negado toda a legitimidade ontológica (pela *epoké*) encerra-se na certeza sensível. Em síntese, a felicidade em Montaigne está no sentir.

Por isso, a ética da felicidade em Montaigne é contingencial, uma vez que ela só pode ser sentida no fortuito e na impremeditação do tempo fugidio. Ela se revela na experiência integral do corpo e da alma a um só e mesmo tempo como desfrute dos prazeres corporais e espirituais até o derradeiro ato.

---

<sup>393</sup> “*Fruiparatis et valido mihi, Latoe, dones, et, precor, integra, Cum mente, nec cythara carentem*” [ó filho de Latona, concede que eu desfrute em plena saúde os bens que adquirir e, suplico-te, com a mente intacta, que minha velhice não se torne vergonhosa e nem carente de lira] (III, 13, 501 / PV 1116).

## Referências

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. – 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ALBORNOZ, Suzana Guerra. **A filosofia e a felicidade: o que os filósofos têm pensado sobre a felicidade humana**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 3. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1999.
- ARRIANO, Flávio. **O Encheirídion de Epicteto**. Edição Bilingue. Tradução do texto grego e notas Aldo Dinucci; Alfredo Julien. Textos e notas de Aldo Dinucci; Alfredo Julien. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012.
- AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles**. Trad. Marisa Lopes. São Paulo: Discurso editorial, 2003.
- \_\_\_\_\_. As filosofias helenísticas: estoicismo, epicurismo, ceticismo. In: Chatelêt, F (org.). **História da Filosofia – A filosofia pagã: do século VI a.C. ao século III d.C.** *Coleção História da Filosofia, Idéias, Doutrinas. Tradução Maria José de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1973. pp. 167-198.*
- AUERBACH, Erich. “L’humaine condition”. In: **Mímesis: a representação da realidade na literatura ocidental**. Tradução de George Bernard Sperber. 2. ed. revisada. São Paulo: Perspectiva, 1976 (Coleção Estudos).
- AZAR FILHO, Celso Martins. Método e estilo, subjetividade e conhecimento nos Ensaio de Montaigne. **Kriterion**, v. LIII, n. 126, pp. 559-578, jul./dez. 2012.
- BAKEWELL, Sarah. **Como viver ou biografia de Montaigne em uma pergunta e vinte tentativas de resposta**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.
- BIGNOTTO, Newton. Montaigne Renascentista. **Kriterion**, v. XXXIII, n. 86, pp. 29-41, ago./dez. 1992.
- BIRCHAL, Telma. As Razões de Montaigne. **Síntese**, v.33, n. 106, pp. 229- 246, 2006.
- \_\_\_\_\_. Montaigne e a Modernidade. **Kriterion**, n. 86, v. XXXIII , p. 77-92, ago./dez. 1992.
- \_\_\_\_\_. **O eu nos ensaios de Montaigne**. MG: UFMG, 2007.
- \_\_\_\_\_. Fé, razão e crença na “Apologia de Raymond Sebon”: somos cristãos

como somos perigordinos ou alemães?. **Kriterion**, v. XLVI, n. 111, pp. 44-54, jan./jun. 2005.

BRAHAMI, Frédéric. Athéisme. In : DESAN, Philippe (Dir.). **Dictionnaire de Michel de Montaigne**. Paris : Honoré Champion, 2004. pp.68-70.

BRÉHIER, Emile. **História da Filosofia**. V. II. São Paulo: Mestre Jou, 1978.

BRENNAN, Tad. Psicologia Moral Estoica. In: INWOOD, Brad (org.). **Os estoicos**. São Paulo: Odysseus, 2006. pp. 285-326.

BRODY, Jules. *Lectures de Montaigne*. Lexington: French Forum, 1982.

BRUNSCHWIG, Jacques. Metafísica estoica. In: INWOOD, Brad (org.). **Os estoicos**. São Paulo: Odysseus, 2006. pp. 229-257.

BURKE, Peter. **Montaigne**. São Paulo: Ed. Loyola, 2006.

CARDOSO, Sérgio. Villey e Starobinski: duas interpretações exemplares. **Kriterion**, v. XXXIII, n. 86, pp. 9-28, ago./dez. 1992.

\_\_\_\_\_. Montaigne: Uma ética para além do humanismo. In: **O que nos faz pensar**, nr. 27, pp. 257-278. 2010.

\_\_\_\_\_. O homem, um homem: do humanismo Renascentista a Michel de Montaigne. In: JUNQUEIRA FILHO, Luiz Carlos Uchôa. **Silêncios e luzes**: sobre a experiência psíquica do vazio e da forma. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1998.

\_\_\_\_\_. Paixão da igualdade, paixão da liberdade: a amizade em Montaigne. In: Novaes, A. (Org.) **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Companhia das letras, 1995. pp. 159-194.

\_\_\_\_\_. Uma fé, um rei, uma lei. A crise da razão política na França das guerras de Religião. In: NOVAES, Adauto. **A crise da Razão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CARRAUD, Vincent. De l'expérience: Montaigne et la métaphysique. In: \_\_\_\_\_.; MARION, Jean-Luc. **Montaigne**: Scepticisme, Métaphysique, théologie. Paris: PUF, 2004. pp. 49-87.

CHAUÍ, Marilena. **Introdução à História da Filosofia**: Dos Pré-socráticos a Aristóteles. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. **Introdução à História da Filosofia**: as escolas helenísticas. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CONCHE, Marcel. **Montaigne ou La Conscience Heureuse**. 4 ed. Paris: PUF, 2002.

DESAN, PHILIPPE. **Dictionnaire de Michel de Montaigne**. Paris: Honoré Champion, 2004.

DUARTE, Tiago Barros. Ceticismo e morte em Michel de Montaigne: o problema da imortalidade da alma na Apologia de Raymond Sebond. **Argumentos** Revista de Filosofia, Ano 3, nr. 5, pp. 127-138, 2011.

DUBOIS, Claude-Gilbert. **Essais Sur Montaigne**: La régulation de l'imaginaire Éthique et politique. Caen: Paradigme, 1992. pp. 35-48.

\_\_\_\_\_. **O imaginário da Renascença**. Trad. de Sérgio Bath. Brasília: UnB, 1995.

EPICURO. **Antologia de textos**. Trad. e notas de Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Carta sobre a felicidade** (*A Meneceu*). Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: UNESP, 1999.

EVA, L. A. A. Notas sobre a presença de Sêneca nos Ensaios de Montaigne. In: **Educação e filosofia**, Universidade Federal de Uberlândia (MG), 17 (1) (jan./ jul.), pp. 39-52, 1995.

\_\_\_\_\_. **A figura do filósofo**. Ceticismo e subjetividade em Montaigne. São Paulo: Loyola, 2007.

\_\_\_\_\_. O Fideísmo Cético de Montaigne. **Kriterion**, v. XXXIII, n. 86, p. 42-59, ago./dez. 1992.

\_\_\_\_\_. **Ceticismo e subjetividade**. São Paulo: Loyola, 2007.

FARRINGTON, Benjamin. **A doutrina de Epicuro**. Trad. Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1968.

FRIEDRICH, Hugo. **Montaigne**. Califórnia: UCP, 1991.

FREDE, Dorothea. Determinismo estoico. In: INWOOD, Brad (org.). **Os estoicos**. São Paulo: Odysseus, 2006. pp. 199-227.

GILL, Christopher. A escola no período imperial romano, In: INWOOD, Brad (org.). **Os estoicos**. São Paulo: Odysseus, 2006. pp. 35-63.

INWOOD, Brad (org.). **Os estoicos**. São Paulo: Odysseus, 2006.

JUNQUEIRA FILHO, Luiz Carlos Uchôa. **Silêncios e luzes**: sobre a experiência psíquica do vazio e da forma. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1998.

LA BOÉTIE, Étienne de. **Discurso sobre a servidão voluntária**. Trad. J. Cretella Jr e Agnes Cretella. 2 ed. Rev. São Paulo: Ed. Revista dos Tribunais, 2009. (RT Textos

fundamentais; v. 8)

LEAKE, Roy E.; LEAKE, David B.; LEAKE, Alice Elder . **Concordance des Essais de Montaigne**. 2 vols. Genève: Librairie Droz, 1981. pp. 169; 523; 664;665.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. A referência a Montaigne na concepção Pascaliana de história. **Kriterion**. V, XXXIII, n. 86, pp. 60-76, ago./dez..1992.

LOQUE, Flávio Fontenelle. **Ceticismo e religião no início da Modernidade.A ambivalência do ceticismo cristão**. São Paulo: Loyola, 2012, pp. 108-161.

MARCONDES, Danilo. Montaigne, a descoberta do novo mundo e o ceticismo moderno. **Kriterion**, vol. LIII, n. 126, pp. 421-433, ago./dez. 2012.

MARÍAS, Julían. **A felicidade Humana**. São Paulo: duas cidade, 1989.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MONTAIGNE, Michel de. **Os Ensaios**. v. I, II e III. 2ª ed. Trad.: Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Les Essais**. Édition de Pierre Villey, rééditée par V. L. Saulnier; Col. Quadrige, Paris: PUF, 1999.

MOREAU, Pierre. Montaigne – o homem e a obra. In: MONTAIGNE, Michel Eyquem de. **Ensaios**. Brasília: Editora da UnB/Hucitec, 1987. v3.

ORIONE, Eduíno José de Macedo. *A meditatio mortis montaigniana*. In: **Kriterion**, vol. LIII, n. 126, pp. 463-481, ago./dez. 2012.

\_\_\_\_\_. **A meditação da morte em Montaigne**. 2012. 152 f Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP. São Paulo. Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-14092012-114446/pt-br.php>. Acesso 31/07/2012.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. Os Pensadores, V. XVI).

PEDROSO, Sandra Pires de Toledo. **Ensaios de Montaigne. O Jugement e sua Forma**. 2009. 189 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. USP, 2009.

Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-05022010-163813/pt-br.php>. Acesso em 20/03/2014.

PLATÃO. **Diálogos**. Trad. do grego de Jaime Bruna. 3ª ed. São Paulo: Cultrix, S/d.

PLUTARCO. Sobre la E de Delphos. In: **Obras Morales y de Costumbres** (Moralia). V. VI. Introducción, traducciones y notas por Francisca Pordomingo Pardo y José Antônio Fernández Madrid: Ed. Gredos, 1995.

PUENTE, Fernando Rey. **Os sentidos do tempo em Aristóteles**. São Paulo: Ed. Loyola, 2001.

ROHDEN, Luiz. Verdade contra o método? Sobre o método filosófico em Montaigne, Descartes, Gadamer. In: CIRNE-LIMA, Carlos. **Nós e o absoluto**. *Festschrift em homenagem a Manoel Araújo de Oliveira*. São Paulo: Loyola, 2001.

SCHOFIELD, Malcom. Ética estoica. In: INWOOD, Brad (org.). **Os estoicos**. São Paulo: Odysseus, 2006. pp. 259-284.

SCORALICK, André. **Experiência e moralidade no último dos ensaios de Montaigne**. 2008. 148f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Letras. USP. São Paulo.

\_\_\_\_\_. **Paixão, liberdade e conveniência em dois ensaios de Montaigne (Da vaidade e De poupar a própria vontade)**. 2013, 136f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Letras. USP. São Paulo.

SEDLEY, David. A escola, de Zenon a Ário Dídimo. In: Inwood, Brad (org.). **Os estoicos**. São Paulo: Odysseus, 2006, pp. 7-34.

SÊNECA, Lúcio Aneu. **Cartas a Lucílio**. Trad., pref. e notas: J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

\_\_\_\_\_. **Da Tranquilidade da Alma**. In: Epicuro, Lucrecio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio. São Paulo: Abril Cultural, 1973, v.145. (Col. Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Sobre a brevidade da vida**. Porto Alegre: LP&M, 2007. \_\_\_\_\_ **Aprendendo a viver**. Cartas a Lucílio. Trad. Lúcia de Sá Rabello. Porto Alegre: L&PM, 2009a.

\_\_\_\_\_. **Da vida Feliz**. Trad. João Carlos Cabral Mendonça; revisão e trad. Mariana Sérvulo da Cunha. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009b.

SÈVE, Bernard. **Montaigne Des règles pour l'esprit**. Paris: PUF, 2007. (Coll. Philosophie d'aujourd'hui).

SIQUEIRA, Ariosvaldo Kiister. *Morte e razão na dita "fase estoica" de Montaigne*. 2011. 149 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade federal do Paraná. UFPR. 2011. Disponível em:

[http://www.filosofia.ufpr.br/?page=mestrado\\_dissertacoes](http://www.filosofia.ufpr.br/?page=mestrado_dissertacoes). Acesso em 10/02/2014.

SMITH, Plínio Junqueira. Ométodo cético da oposição e as fantasias de Montaigne. In: **Kriterion**, vol.53, n.126, pp. 375-395. 2012.

STAROBINSKI, Jean. **Montaigne em Movimento**. Trad.: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

THEOBALDO, Maria Cristina. “História e exercício do julgamento em Montaigne”. In: **Kriterion**, vol. 53. Nr. 126, 2012.

\_\_\_\_\_. **Sobre o Da educação das crianças: a nova maneira de Montaigne**. 2008, 285 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. USP, 2008 . Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-25112008-171903/pt-br.php>  
Acesso em 20/08/2012.

TOURNON, André. **Montaigne**. Tradução de Edson Querubini. São Paulo: Discurso editorial, 2004.

\_\_\_\_\_. *Montaigne. La Glose et l'Essai*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1983.

VAZ, Lúcio. **A simulação da morte: Versão e aversão em Montaigne**. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: UFMG, 2011 (Estudos; 293).

VEDRINE, Hélène. **As filosofias do Renascimento**. Trad. de Marina Alberty. 3 ed., Portugal: Mem Martins Codex, 1977.

VILLEY, Pierre. **Les Sources & l'évolution des Essais de Montaigne**. Paris: Hachette, 1908. 2 vols.