

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas  
Departamento de Filosofia

***ENSAIOS DE MONTAIGNE***

*O Jugement*  
e  
sua Forma

**SANDRA DA SILVA PIRES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como parte dos pré-requisitos para a obtenção do título de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Cardoso

São Paulo  
2009

## FOLHA DE APROVAÇÃO

Sandra da Silva Pires

*Ensaio* de Montaigne: o *Jugement* e sua Forma

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como parte dos pré-requisitos para a obtenção do título de mestre.

Área de concentração: Filosofia

Aprovada em:

Banca Examinadora

Prof. Dr.: \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr.: \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr.: \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

*O ensaio não apenas negligencia a certeza indubitável,  
como também renuncia ao ideal desta certeza.  
Torna-se verdadeiro pela marcha de seu pensamento,  
que o leva para além de si mesmo,  
e não pela obsessão em buscar seus fundamentos  
como se fossem tesouros enterrados.*

Theodor Adorno, “O Ensaio como forma”

## RESUMO

PIRES, S. S. *Ensaio de Montaigne: o jugement e sua forma*. 2009. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009

Os *Ensaio*s de Montaigne ainda apresentam desafios às tentativas de interpretação. Na tentativa de abordá-los, procuramos nos concentrar na maneira como Montaigne constrói suas considerações e nas implicações objetivas de sentido da forma ensaio tal como ele a elabora, buscando encontrar neste nível a forma de seu próprio *jugement* em ato. Para tanto, selecionamos três ensaios para análise: “Por diversos meios se chega ao mesmo fim” (I, 1), “Da inconstância de nossas ações” (II, 1) e “Dos coxos” (III, 11). Na análise do primeiro ensaio centramo-nos na pronunciada presença de exemplos e na curiosa dissonância entre estes e o contexto em que estão inseridos, o que permite caracterizar aspectos da relação entre autor e leitor, bem como a postura exigida deste último; no segundo, tomamos em consideração a construção sinuosa do texto e a incorporação dissimulada de trechos de Sêneca como referências que permitem compreender o sentido da crítica de Montaigne às formas tradicionais de avaliação de caráter; no terceiro, por fim, a discussão das relações entre o prólogo e o objeto específico, e entre continuidades e descontinuidades no texto permite que se mostre a maneira como Montaigne incorpora em seu procedimento suas concepções críticas acerca do saber humano. Os resultados destas análises, bem com suas possíveis conseqüências para o restante da obra, são discutidos na conclusão.

Palavras-chave: Montaigne, ensaio, juízo, ética, Renascimento

## ABSTRACT

PIRES, S. S. *Montaigne's Essays: the judgement and its form*. 2009. Dissertation (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

Montaigne's *Essays* still present challenges to the interpretation. In an attempt to approach them, we focus on how Montaigne constructs his considerations and on the objective implications of sense of the form essay, trying to find at this level the form of his own *judgement* in act. Thus, three essays are selected for analysis: "By various means you get the same end" (I, 1), "the inconstancy of our actions" (II, 1) and "The lame" (III, 11). In the analysis of the first essay we focus on the pronounced presence of examples and the curious dissonances between these and the context in which they are inserted, which allow us to characterize some aspects of the relationship between author and reader, as well as the position required from the latter; in the second, take on account the sinuous construction of the text and the dissimulated incorporation of portions of Seneca as references that allow to understand the meaning of Montaigne criticism of the traditional forms of character evaluation; in the third, finally, the discussion of the relationship between the prologue and the specific object, and between continuities and discontinuities in the text, allows to show how Montaigne incorporates in his procedure his critical conceptions about human knowledge. The results of these analyses, along with their possible consequences for the rest of the *Essays*, are discussed in the conclusion.

Keywords: Montaigne, essay, judgment, ethics, renaissance

Ao Gustavo, esposo, amigo  
e companheiro de todas horas

E em memória de  
meu avô, José Venâncio da Silva, e  
de meu pai, Wilson Pires.

## AGRADECIMENTOS

Todos aqueles que de uma forma ou de outra contribuíram para que eu chegasse até aqui têm a minha sincera gratidão. A primeira vez que Montaigne me impressionou foi nas aulas de antropologia da Profa. Maria Lúcia Montes. Lemos então o ensaio “*Dos Canibais*” e o que mais nos deixava espantados era o quanto aquele homem do século XVI, exceto por um pequeno detalhe, uma pergunta no final do texto (“Por que eles não usam calças?”), podia estar tão afinado com modo de pensar dos antropólogos do século XX. No fundo sempre desconfiei de que aquela expressão guardava um sentido irônico. Só tenho a agradecer a Profa. Maria Lúcia Montes por ter introduzido este texto em suas aulas.

Mas é sobretudo ao meu orientador, Prof. Sérgio Cardoso, e à suas aulas que devo a agradecer pela descoberta da complexidade deste autor, bem como minha opção definitiva por Montaigne. Agradeço também a gentileza de aceitar me orientar e a paciência e a dedicação que teve durante todos estes anos, sempre disposto a ler, discutir e conversar.

Agradeço à Profa. Maria das Graças e ao Prof. Luiz Cesar Oliva pelas valiosas sugestões na minha banca de qualificação.

Agradeço também aos professores, colegas e amigos do Grupo de Estudos de Retórica e do Grupo de Estudos de Ética e Filosofia Política, pelas leituras, discussões, que me têm proporcionado uma experiência gratificante e tem sido imprescindível para

a minha formação. Agradeço especialmente à Profa. Patrícia Aranovich por toda consideração e apoio e à Isadora Bernardo por toda sua boa vontade e sua inestimável ajuda com as citações latinas.

Devo muito aos trabalhos dos Profs. Antonio Candido e Paulo Arantes que, sem o saberem, fornecem a inspiração e o parâmetro. Agradeço aos professores dos departamentos de Ciências Sociais e Filosofia, que contribuíram para formação que obtive e que procuro expressar não na medida deles, que é muito maior, mas na minha.

Agradeço também aos meus amigos Márcio Oliveira, por todo seu apoio e preocupação, e Guilherme Ignácio da Silva, pelas leituras do segundo capítulo e pelo incentivo.

Gostaria ainda de expressar minha gratidão por minha família. Em primeiro lugar às mulheres ternas e fortes que me servem de modelo até hoje, mulheres para as quais a fortuna não poupou dificuldades, mas que sempre responderam com esforços: Minha avó, Maria Ferreira da Silva e minha mãe, Mirian da Silva Pires. À minha mãe também devo um imenso amor e apoio antes e durante este trabalho. Não posso esquecer também do meu avô, José Venâncio da Silva, que com sua sabedoria rústica contava causos e antigas histórias dos heróis de Canudos, que eu distraidamente escutava, mas que fez nascer em mim a admiração por histórias dos tempos dos velhos, enquanto formava meu julgamento. A meu pai que, além de toda a sua dedicação, e apesar de seu trabalho estafante, sempre reservava um pouco do seu tempo para contar aos filhos estórias de contos de fadas, nas quais fazia-nos crer que esteve presente. A ele devo minha capacidade de imaginar.

Aos meus irmãos, Wilson Pires Filho e Cibélia Renata da Silva Pires, partes integrantes de mim e da minha história, com todo amor e carinho.

À minha sogra, Vera Lúcia de Toledo Pedroso, por todo o apoio, o carinho e o incentivo que deu para que este trabalho pudesse ser concluído. Ela merece todo o meu carinho e respeito.

E, finalmente, a meu amado esposo, Gustavo Pedroso, por seu amor, por sua paciência sem limites, por sua sensibilidade, por todos estes felizes anos, pela filosofia e tantas outras coisas, e por ter me emprestado seus olhos para que eu também pudesse ver.

## SUMÁRIO

Introdução	11
1 – “É à maneira de conversa que falo de tudo...”	17
2 – Dizer as coisas <i>à demi</i>	25
3 – Da dificuldade em se fundar um julgamento constante	41
4 – Um ensaio coxo	77
5 – Quem pensa abstratamente? ou Como nosso espírito se enreda a si mesmo	113
Bibliografia	127
ANEXOS	
Anexo 1 – Por Diversos Meios se Chega Ao Mesmo Fim	136
Anexo 2 – Da Inconstância de Nossas Ações	141
Anexo 3 – Dos Coxos	153

## Introdução

*Qu'on ne s'attende pas aux matieres,  
mais à la façon que j'y donne.  
Des Livres, II, 10*

A grande questão colocada pelos *Ensaio*s de Montaigne ainda é: como lê-los? A dispersão e variedade dos temas, a composição multifacetada e descontínua de cada capítulo, a falta de qualquer unidade ou sistematicidade visíveis no conjunto, a ausência de qualquer fundamentação doutrinária inequivocamente alegada, tudo isto deixa os leitores confusos e coloca como primeira tarefa encontrar um caminho, um fio neste emaranhado, que nos permita compreendê-lo de alguma maneira.

As estratégias para tanto têm sido muitas ao longo dos anos. No início do século XX, Pierre Villey, por exemplo, argumenta que os problemas de interpretação podem ser solucionados se forem devidamente contextualizados no processo de evolução do pensamento de Montaigne. Assim, as aparentes contradições e variações encontradas nos textos ganhariam sentido e plena racionalidade quando alinhadas em um caminho que, começando pela adesão inicial ao estoicismo, passa por uma crise cética onde toda certeza do conhecimento é questionada, e desemboca finalmente em uma forma pessoal de epicurismo, uma Filosofia da Vida que valoriza a experiência própria e propõe “fruir plenamente de sua sensibilidade e cultivar, desenvolver sua personalidade

simultaneamente em todos os sentidos” (Villey, 1908, pg. 426). Em oposição a esta leitura “evolucionária”, A. Armaingaud procurou sustentar que os desacordos entre os diversos ensaios podiam ser resolvidos pela distinção entre as opiniões mais freqüentemente expressas e as menos freqüentes, sendo que as primeiras constituiriam o fundo estável e invariável do pensamento de Montaigne, enquanto que as outras seriam apenas uma maneira pela qual ele dissimularia suas opiniões mais heterodoxas, fugindo do escrutínio das autoridades, mas fornecendo indicações suficientes ao leitor prudente. Jules Brody, por sua vez, considera que quaisquer leituras que tentem obter uma coerência lógica e racional dos ensaios violam o princípio de construção dos mesmos, o qual não seria racional, mas estético – Montaigne teria em vista primeiramente o potencial figurativo da linguagem, e, a cada ensaio, tomaria uma sentença nuclear, produzindo a partir dela uma proliferação de figuras, imagens e transformações redundantes, proliferação cuja coerência é artística, não filosófica. Jean-Yves Pouilloux interroga a própria desordem dos ensaios, mas não em busca de uma ordem escondida ou de um sentido estético, e sim de uma filosofia que encontra a sua expressão apropriada na desordem mesma do texto. Para ele, as reflexões de Montaigne acerca da possibilidade de um conhecimento verdadeiro, na “Apologia de Raymond Sebond” (II, 12)<sup>1</sup>, desembocam na conclusão de que não podemos conhecer as coisas, mas apenas as opiniões sobre as coisas. Por isso, a desordem deste modo de expressão atende às exigências colocadas pelo próprio objeto de uma filosofia que deixa de lado a busca pela verdade das coisas e passa ao exame do rigor das opiniões sobre as coisas, segundo as exigências colocadas por seus próprios axiomas. Mas este exame crítico seria minado pela auto-ironia, recusando também Montaigne qualquer pretensão a uma autoridade

---

<sup>1</sup> Ao longo deste trabalho, as referências aos *Ensaio*s seguirão o seguinte padrão: quando um ensaio específico é comentado, indicamos o seu título e, entre parêntesis, o livro a que ele pertence e o número do ensaio. Citações seguintes deste mesmo ensaio são ainda acompanhadas ainda pela indicação da paginação na edição Villey.

que o coloque acima das outras opiniões. Poderíamos talvez caracterizar esta interpretação de Pouilloux como um movimento dialético interrompido, em que a síntese é substituída por uma ironia que recolocaria as opiniões e a crítica no mesmo plano.

Estas interpretações fornecem, sem dúvida, elementos e referências extremamente importantes para se tentar compreender o procedimento de Montaigne. Mas elas também apresentam limites e pontos questionáveis. Assim, embora o trabalho de Villey seja hoje uma ferramenta indispensável para o estudo dos *Ensaaios*, sua interpretação evolutiva não explica, por exemplo, o fato de Montaigne jamais extirpar dos textos as opiniões que teria abandonado. A proposta de Armaingaud dificilmente se sustenta diante de um exame dos ensaios, e sua explicação das discordâncias internas evidentes cai inevitavelmente sob a suspeita de arbitrariedade. Algo de semelhante pode ser dito do esteticismo de Brody, que perde de vista o caráter filosófico do texto montaigneano em nome de uma dimensão supostamente mais fundamental. A análise de Pouilloux, por fim, acaba por ser algo esquemática na medida em que não é demonstrada por uma leitura detalhada de alguns ensaios. Além disso, confrontado com o problema da interpretação a se dar finalmente para o procedimento que detecta em Montaigne, Pouilloux recorre à tradicional atribuição de ceticismo, sem se preocupar em comprovar efetivamente esta leitura através de uma definição do que seria o ceticismo ou de uma comparação com as antigas escolas cétricas.

Nossa proposta é a de tentar realizar esta leitura detalhada de alguns ensaios e, a partir dela, ler a filosofia de Montaigne em seu próprio procedimento, ou mais precisamente, encontrar na própria forma ensaio elementos que permitam entender por que é a ela que Montaigne recorre, por que procura elaborá-la de maneira tão peculiar, e quais são as implicações objetivas que dela decorrem. Por se tratar de uma elaboração

inicial, nosso trabalho se concentra, essencialmente, na leitura e análise de um ensaio escolhido em cada um dos três livros que compõe a obra, tentando em cada caso entender o princípio de composição e estruturação de cada um deles.

O primeiro deles é justamente o que abre o livro: “Por diversos meios chega-se ao mesmo fim” (I, 1). Do ponto de vista temático ele, à primeira vista, não parece fornecer elementos importantes para a interpretação da obra: toma como questão o problema de se saber como se obter a clemência de alguém que busca vingança e nos tem sob seu poder, e alinhava então uma série de anedotas históricas nas quais as personagens adotam cursos de ação variando entre a submissão e a demonstração de valor. Tem-se então a impressão de que se trata apenas de um tipo de reflexão moral muito localizada, no máximo defendendo o sentido moral da constância ou admirando-se pela variabilidade dos homens. A análise do processo de construção e da estruturação do texto mostra, porém, que nele podemos observar em ato um importante traço dos *Ensaio*s: o uso de exemplos. E o que chama a atenção em uma consideração mais cuidadosa é a maneira como estes estabelecem uma estranha tensão com as reflexões que deveriam apenas ilustrar e apoiar. Isto não é, entretanto, nem uma falha de composição, nem um recurso arbitrário, possuindo antes um sentido específico e importante.

O texto seguinte é o primeiro capítulo do Livro II, “Da inconstância de nossas ações”. Neste caso, o que choca primeiramente o leitor é a aparente incoerência das afirmações de Montaigne, que ora parece reafirmar a constância como atitude virtuosa e apontá-la como finalidade da sabedoria, ora parece afirmar a impossibilidade de se alcançá-la. O ensaio se desenvolve na forma de um movimento ondulatório que passa incessantemente do vício à virtude. Uma análise mais cuidadosa, porém, permite localizar neste texto outra prática comum ao longo dos *Ensaio*s, a saber, a inclusão de

trechos relativamente longos de outros autores, incorporados ao texto sem qualquer indicação de que não sejam do próprio Montaigne. Assim, como aponta Villey, a quase totalidade do vigésimo quinto parágrafo deste ensaio, por exemplo, foi retirada da carta 71 das *Cartas a Lucílio*, de Sêneca. Ora, a descoberta desta referência parece resolver a questão: não se trata de oscilações da parte de Montaigne; ele apenas adota aqui as considerações dos estóicos e lamenta as inconstâncias dos homens, enquanto aponta que a sabedoria estaria em uma constância superior e difícil de ser alcançada. Ocorre, por outro lado, que uma comparação entre os dois textos mostra que não se trata simplesmente de uma tradução. Embora reproduza o original quase palavra por palavra, Montaigne faz sutis modificações que praticamente invertem-lhe o sentido. Assim, ao invés da defesa estóica de uma sabedoria transcendente superior a esta vida e ao ponto de vista limitado que nela temos, o que Montaigne faz aqui poderia ser lido como uma consideração crítica da condição humana e do sentido moral a ela relacionado.

O último ensaio a ser analisado é o décimo primeiro ensaio do livro III, “Dos Coxos”. Neste caso, duas coisas chamam a atenção. A primeira é o caráter aparentemente irrelevante do objeto indicado pelo título, o qual só aparece no final e sem uma relação visível com o restante do ensaio. A segunda é a própria construção aparentemente descontínua do texto, sendo difícil determinar-se as relações entre as suas partes. A análise de ambas, porém, revela-as como fruto de considerações críticas que, por sua própria natureza, pediam por uma realização também no nível formal do texto.

Apesar da diferença entre os temas e na maneira de abordá-los, os três ensaios têm, entretanto, vários traços em comum, principalmente o procedimento crítico: crítica dos caracteres no primeiro ensaio, crítica do modo de julgar as ações no segundo e, no último, crítica dos pressupostos e das conseqüências dos processos por bruxaria. Nos

três ensaios o que está em questão é o modo de julgar, o qual Montaigne tanto problematiza quanto exercita em outra direção, ao mesmo tempo em que procura cifrá-lo na própria forma de seu texto.

A parte final de nossa dissertação volta-se então para a discussão das possibilidades e limites da extensão, para o restante da obra, das conclusões obtidas pela análise formal dos ensaios escolhidos, indicando ao mesmo tempo um sentido mais amplo para o procedimento crítico encarnado nos *Ensaíos*.

## Capítulo 1

### “É à maneira de conversa que falo de tudo...”

Ao abriremos os *Ensaio*s, nos deparamos antes de mais nada com uma *tentativa*. Uma tentativa de nos dissuadir da sua leitura. Dentre os argumentos que apresenta para tanto, Montaigne nos diz a certa altura que é ele mesmo a *matière* de seu livro, o qual, por isso, não valeria o tempo de nosso lazer<sup>2</sup>, interessando apenas a seus amigos e parentes. Esta tentativa de dissuasão, colocada logo no início do livro, causa estranheza no leitor e interessou a vários comentadores<sup>3</sup>. Consideremo-la então com cuidado. Qual seria seu sentido? O termo “*matière*” é aqui, obviamente, um sinônimo para *objeto*. Montaigne, pois, visa um objeto específico através dos ensaios, e este objeto é ele mesmo. Mas que visada é esta? Pois, se nos deparamos com um objeto, poderíamos então nos perguntar de que maneira Montaigne pensa sua relação com ele. Em outras palavras, haveria em Montaigne uma concepção do conhecimento, a qual explicaria e justificaria a escolha deste objeto específico? E esta concepção, uma vez identificada

---

<sup>2</sup> “Assim, leitor, sou eu mesmo a matéria de meu livro: não há razão para que empregues teu lazer em um objeto tão frívolo e tão vão”. *Ensaio*s, Ao Leitor, pg. 3.

<sup>3</sup> Ao comentar a advertência ao leitor, André Tournon afirma que “estas linhas não foram esquecidas; resta saber como tomá-las. Elas parecem negar as evidências: fala-se de tudo nos *Ensaio*s; e mesmo que fosse preciso levar em consideração somente o que diz respeito a seu autor; este ‘objeto’ não é ‘tão frívolo e tão vão’: o conhecimento de si é coisa séria, sabe-se desde Sócrates, e não é Montaigne que nos incitaria a contestá-lo. Que fazer então desta advertência?” Tournon, 1989, pág. 3. Cf. ainda Starobinski, 1992, págs. 37-40 e 138; Cardoso 1992a, págs. 49-50; Friedrich, 1992, págs. 345ss.

nestes termos, poderia nos ajudar a entender melhor a obra, sua organização e seu sentido, explicando assim a tentativa de dissuasão do leitor?

Não que com isso queiramos afirmar que os *Ensaaios* sejam uma teoria do conhecimento. Porém, não se pode deixar de notar que Montaigne tem concepções próprias a respeito. Suas críticas às filosofias clássicas, bem como outras considerações análogas ao longo dos *Ensaaios*, dão indicações quanto a este ponto. Mas estas mesmas críticas e considerações, por sua própria forma de apresentação, seu caráter assistemático e suas contradições, claramente não buscam constituir uma doutrina. Ao invés disto, suas indicações poderiam, talvez, ser entendidas em outro sentido, o sentido crítico que é o da forma ensaio.

Montaigne, que não gostava de novidades, inaugurou uma forma bastante inovadora para a abordagem de seu objeto. Chamou-a *ensaio*, dando uma nova significação a uma palavra de uso corrente<sup>4</sup>. Mas esta não foi sua única inovação. Para aquele que, apesar das advertências, efetivamente se torna seu leitor, Montaigne faz, mais adiante, uma recomendação sobre a maneira correta de lê-lo: “Que não se atente às matérias, mas à forma que lhes dou” (II, 10, pg. 408). A nova forma de escrita exige uma forma adequada de leitura, neste sentido, também nova. Em algo, pelo menos, o leitor foi instruído.

Temos então que Montaigne, ao discutir os temas dos diversos ensaios, não visa a estes imediatamente, buscando ao invés disso retratar a si mesmo. Mas como isto é feito? “Que não se atente à matérias, mas à forma que lhes dou”. Isto quer dizer que é através da forma que se revela a *matière* efetiva dos *Ensaaios*, aquela mencionada na advertência da abertura, ou seja, o próprio autor.

---

<sup>4</sup> “É somente depois de Montaigne (e de seu exemplo) que este termo designa um gênero literário ou filosófico” (Tournon, 1989, pg. 74, n. 1).

A reflexão que se inscreve na obra inspeciona os relevos e marcas da identidade do escritor enredados no seu movimento mesmo de abertura para o mundo, na aplicação de seu pensamento às mais diversas matérias, nas múltiplas modalidades de sua atuação: quer descreva, aprecie ou especule, quer deseje, rejeite ou delibere, em vista de qualquer assunto ou objeto, o autor observa-se e testemunha a si mesmo, pois manifesta nestes atos algum traço de sua constituição (...) qualquer ação é apropriada para dá-lo a conhecer (Cardoso, 1992a, pg. 52-53).

Mas esta manifestação, esta revelação do autor por meio da obra, exige, portanto, uma forma muito específica e especial para esta última, uma forma que corresponda a seu referente segundo a complexidade própria a ele. É para esta forma, a forma ensaio, que o leitor deve então atentar para buscar compreender o sentido da obra que tem diante de si.

Eis a novidade. Montaigne surpreende a si mesmo no movimento do pensamento. E este surpreender-se é um processo através do qual reconhece uma cisão interna a si próprio, porque a reflexão sobre seu procedimento lhe revela suas hesitações, seus enganos, sua mutabilidade, seu desencontro consigo mesmo, a incerteza fundamental quanto ao conhecimento<sup>5</sup>. E a forma correta para expressar tal consciência é a forma ensaio, que elabora um *correlato textual* desta cisão. Segundo Gisèle Matthieu-Castellani, é pelo viés da auto-análise e da autografia que o ensaísta ilumina “não somente as contradições e as dissonâncias, mas também a divisão do sujeito, sua clivagem interna, sua íntima alteridade, sua diferença dele consigo mesmo. É nesta dialética do mesmo e do outro, quando o outro é colhido no coração do mesmo – ‘E se encontra tanta diferença de nós a nós mesmos quanto de nós a outro’ – que o ensaio se inscreve” (Matthieu-Castellani, 1991, pg. 90). Antes, porém, de prosseguirmos pela via

---

<sup>5</sup> “A consciência de si é sua constante, sua medida de todas as doutrinas. Poderíamos dizer que nunca saiu de um certo espanto diante de si que constitui toda substância de sua obra e de sua sabedoria. Nunca cansou de experimentar o paradoxo de um *ser consciente*. A cada instante, no amor, na vida política, na vida silenciosa da percepção, aderimos a alguma coisa, tornamo-la nossa, e entretanto retiramo-nos dela e a mantemos a distância, sem o que nada saberíamos dela. (...) Diante do mundo dos objetos ou mesmo dos animais que repousam em sua natureza, a consciência é oca e ávida: é consciência de todas as coisas porque ela é nada, prende-se a todas e não se apega a nenhuma. (...) O conhecimento de si em Montaigne é diálogo consigo mesmo, é uma interrogação dirigida a este ser opaco que ele é e de quem espera resposta, é como um ‘ensaio’ ou uma ‘experiência’ de si mesmo” (Merleau-Ponty, 1991, pgs. 222-223).

da consideração da forma ensaio como expressão da cisão interna, e desta alteridade que ela necessariamente implica, abordemos ainda outras constelações em que esta cisão se torna significativa e se amplia, constelações que são outras tantas figuras da alteridade.

Se esta cisão se torna significativa e se amplia, é porque, antes de mais nada, ela perdeu pontos de apoio, reais ou ilusórios, aos quais poderia recorrer: a amizade, a tradição, a religião. A figura do amigo tem em si um significado especial, pois a sua perda ensejou o ato mesmo da escrita dos *Ensaaios*.<sup>6</sup> Como conta Montaigne, sua própria identidade, que tinha encontrado um complemento essencial na relação com um outro, o amigo La Boétie, se arruína com a morte deste. O ato de escrever é desta forma marcado pela lacuna que o enseja, pela incompletude de um sujeito que busca<sup>7</sup>. Mas o amigo, não somente o completava, como o compreendia melhor do que ele mesmo. Assim a inadequação, a incompletude e a obscuridade do eu fazem com que o sujeito sinta a necessidade de se voltar para si<sup>8</sup>. Isto, porém, como vimos, longe de recuperar a identidade, pôs em evidência a duplicação interna ao sujeito<sup>9</sup>. Mais ainda, forjou uma relação imaginária com um leitor virtual, incerto – sem rosto e sem nome<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> Como Silvana Ramos já havia apontado em sua dissertação sobre *L'Art de Conferer*, pgs. 3-4, “O estudo da *conferencia* já anunciava que o *amigo* (encarnado na emblemática figura de La Boétie) era sem dúvida o paradigma de associação virtuosa constantemente reivindicada pelos *Ensaaios*. No entanto, essa figura, desde o início da escrita da obra, anunciava-se como ausência, como fantasma a impedir que Montaigne desfrutasse os prazeres da vida (...) O primeiro passo para vencer a dor foi o ‘gesto teatral’ de retirada para o castelo. Montaigne afasta-se dos afazeres públicos, da *vita activa*, e encontra apoio na terapia do *otium cum literis*. No seio das doudas virgens, inicia a jornada ensaística. E, no intuito de vencer a melancolia, busca recuperar a identidade perdida – a constância virtuosa que a amizade de La Boétie incitava” (Ramos, 2004).

<sup>7</sup> Cf. *Ensaaios*, I, 28, pg. 249 : “Eu estava já tão afeito e acostumado a ser segundo por tudo, que me parece não ser mais que meio (*à demy*)”. Cf. Cardoso, 1995, pg. 161: “Montaigne busca os contornos de um eu a que aquela amizade, enigmáticamente, parecia conferir consistência”.

<sup>8</sup> “Pois, na verdade, quanto aos efeitos do espírito, de qualquer maneira que seja, jamais partiu de mim coisa que me preenchesse ; (...) eu me desaprovo (*desavoue*) sem cessar ; (...) eu não tenho nada de meu de que satisfazer meu julgamento” (II, 17, pg. 635); ou ainda : “ Se minha alma pudesse tomar pé, eu não me ensaiaria, eu me resolveria (...)” (III, 2, pg. 805).

<sup>9</sup> Cf. Starobinski, 1992, pág. 28 ss.

<sup>10</sup> “E pois, para quem escreveis vós ? Os sábios a quem toca a jurisdição livresca, não conhecem outro valor (*prix*) do que o da doutrina, e não reconhecem outro procedimento em nosso espírito que aqueles da erudição e da arte (...). As almas comuns e populares não vêem a graça e o peso de um discurso alto e desembaraçado. Ora, estas duas espécies ocupam o mundo. A terceira, a quem pertenceis como parte, as almas regradas e fortes de si mesmas, *é tão rara que justamente não tem ela nem nome, nem colocação entre nós* (...)” (II, 17, pg. 657, grifo nosso); ou ainda: “ E teria tomado de preferência esta forma [forma

Assim, se o sujeito cindido e marcado pela alteridade se constitui aqui, portanto, como um sujeito em relação, afastando-se da concepção metafísica alicerçada numa ontologia da substância e delineando-se num movimento permanente, ele necessariamente se exprime no interior da rede de relações que estabelece com outro.<sup>11</sup> E esta relação se complica ainda mais se acrescentarmos a ela a relação com os livros, pois, como bem apontou Tournon, no que respeita à tradição, não se fala inteiramente sozinho na França do séc. XVI<sup>12</sup>. A tradição se faz presente, fazendo parecer que tudo já foi dito e de uma maneira melhor<sup>13</sup>. Trata-se de um interlocutor que se impõe, pois as discussões passavam necessariamente pelos clássicos. Mas esta relação de Montaigne com a tradição é também marcada pela consciência da inadequação. Há um desconforto engendrado seja pelo desgaste das fórmulas prontas<sup>14</sup>, seja pelo desacordo das teorias clássicas entre si, seja pelas tentativas frustradas de compatibilizar a herança clássica com a religião cristã<sup>15</sup>. No mais, Montaigne parece ter, ainda, um certo sentimento de que estas teorias não respondem de maneira inteiramente satisfatória às questões postas por seu tempo, o que provoca um recuo crítico em relação ao legado da tradição<sup>16</sup>. Ao

---

epistolar] para publicar minhas verves, se tivesse eu a quem falar. Me seria necessário, como o tive outrora, um certo comércio que me atraia, que me sustentava e elevava(...). Eu teria sido mais atento e mais certo, tendo um destinatário forte e amigo, que não tenho, olhando os diversos semblantes de um povo” (I, 40, pg. 252, grifo nosso). C.f. ainda o comentário de Tournon a esta passagem: “A alusão ao ‘comércio’ entretido ‘outrora’ com La Boétie assinala ao leitor o lugar de um interlocutor fantasma cuja presença, anônima como é entre os ‘diversos semblantes de um povo’, é requerida para que o monólogo se torne como que um esboço de diálogo” (Tournon, 1992, pág. 115).

<sup>11</sup> “A recusa da antiga metafísica – o reconhecimento da ‘substancialização’ do ‘eu’ como duvidosa, senão como impossível – será um pressuposto para a emergência (...) do que poderemos chamar de subjetividade. Veremos surgir então (...) uma nova maneira de colocar o ‘eu’. O sujeito será, então, não apenas aquele que pesa e avalia as opiniões alheias, mas que assume como ‘suas’ algumas delas, que recusa outras, e que se reconhece a si mesmo através das opiniões que expressa. Reconhecimento de si, portanto, e não conhecimento de uma alma ou essência” (Birchal, 2000, p. 111-112).

<sup>12</sup> Cf. Tournon, 1992, pg. 57 ss.

<sup>13</sup> Cf. Friedrich, 1992, pg 94-95.

<sup>14</sup> Idem, ibidem, pág. 96. “Este humanismo de imitação, assim como faz um absoluto do instrumento de cultura que é a língua, em detrimento da realidade da cultura (e isto, sem mais compreender a idéia grega de *logos*, que, na origem, sustenta estas concepções), faz também um absoluto do saber contido na literatura tradicional, em detrimento de um eventual progresso espontâneo do conhecimento”.

<sup>15</sup> Cf. Tournon, 1992, pg. 59-60.

<sup>16</sup> Idem, ibidem, pg. 57: “(...) a empresa de Montaigne se dá por uma pesquisa, que visa a recolocar em questão o catálogo das opiniões admitidas (*reçues*). Isto supõe um gesto inicial de recuo, para se desprender destas opiniões e submetê-las à crítica”.

abordar os temas, Montaigne procurou expressar em seus *Ensaio*s as tensões e contradições presentes na relação com os autores clássicos, buscando estabelecer desta forma um diálogo vivo, chamando-os novamente à discussão. Este diálogo, para o qual também o leitor é convidado, é tal que ninguém tem a última palavra.

Que maior vitória esperais vós, que ensinar ao vosso inimigo que ele não vos pode combater? Quando vós ganhades a vantagem de vossa proposição, é a verdade que ganha; quando vós ganhades a vantagem da ordem e da conduta, sois vós quem ganhou. Eu penso que, em Platão e em Xenofonte, Sócrates disputa mais em favor dos disputantes que em favor da disputa, e, para instruir Eutidemo e Protágoras do conhecimento de suas impertinências mais do que da impertinência de suas artes. Ele empunhava a primeira matéria como aquele que tem um fim mais útil do que esclarecer, a saber, esclarecer os espíritos que ele toma sobre como manejar e exercitar (III, 8, pg. 927-928)<sup>17</sup>.

A retomada renascentista da cultura clássica, bem considerada, repõe a seu modo a clivagem existente no interior do sujeito. A tradição greco-romana é compreendida como parte integrante da cultura humanista e como indispensável à formação pessoal. E desta forma ela como que constituía aquele homem cultivado<sup>18</sup>. Ela é tudo isto, mas, para Montaigne, é também uma referência que ao ser solicitada pelas questões de sua época responde, mas o faz de maneira dissonante e precária, repondo assim as incertezas. A perfeição à qual os homens deveriam se igualar, revela-se, ao

---

<sup>17</sup> Cf. ainda *Ensaio*s, I, 26, pág. 155: “Que sua consciência e sua virtude reluzam em seu falar, e não tenham senão a razão por guia. Que se lhe faça entender que de confessar a falta que ele descobrirá em seu próprio discurso, ainda que ela só seja percebida por ele, é um efeito de julgamento e de sinceridade, que são as principais partes que ele busca; que o obstinar e o contestar são qualidades comuns, mais aparentadas às mais baixas almas; que se reconsiderar e se corrigir, abandonar um mau partido no curso de seu ardor, são qualidades raras, fortes e filosóficas”. Adorno não está distante deste tipo de consideração, cf. p. ex. *Minima Moralia*, p. 60-61: “Nada é mais inadequado ao intelectual que empreende fazer o que outrora se chamava Filosofia do que querer ficar com a razão na discussão e, quase se poderia dizer, na demonstração. (...) Quando os filósofos – para quem, como se sabe, sempre foi difícil ficar calado – se envolvessem num diálogo, deveriam falar de tal modo que nunca ficassem com a razão, mas de maneira a convencer seu adversário de sua inverdade”.

<sup>18</sup> Tournon, 1992, pág. 58: “Todo humanista é um pouco ventríloquo, e se surpreende a todo momento a redizer, conscientemente ou não, o que lhe sopram as vozes do passado”.

invés disso, como um outro, ligado a outra época<sup>19</sup> e também cindido internamente através do conflito entre as filosofias clássicas<sup>20</sup>.

O que dizer então da religião, o último refúgio e lugar privilegiado das certezas, mesmo quando tudo o mais falha? No que tange à religião, a França do século XVI está dividida. O uno, absoluto e sempre idêntico da verdade eterna também se cindiu. Mas, em geral, longe de ser produzida por incertezas, esta cisão era fruto do confronto de certezas absolutamente parciais, mas ainda assim absolutas. Neste confronto, podia-se entrever interesses demasiado humanos<sup>21</sup> que tomaram a forma de uma luta sangrenta entre dois partidos em disputa, fazendo com que esta clivagem religiosa significasse uma desidentificação tão brutal entre os franceses que estes já não se reconheciam como parte da mesma nação. Talvez pudéssemos dizer sem exageros que o outro não era reconhecido como pessoa – era antes um herege que deveria ser exterminado de uma vez por todas. A verdade absoluta produziu a diferença absoluta, impedindo assim o diálogo, enquanto que a certeza, por sua vez, engendrou incertezas, ao menos no que diz respeito ao destino comum. Ao descobrir o outro no interior do mesmo, a cultura produziu a barbárie e o caos.

Assim, a incompletude do sujeito não encontra seu complemento num absoluto (pois nem a filosofia, nem a religião o podem fornecer) e isto é um elemento fundamental de perturbação na relação dele, sujeito, com a verdade, fazendo com que cada verdade afirmada seja necessariamente parcial, incompleta. Quando tal fato foi

---

<sup>19</sup> Nakam, 1991, pág. 48: “Montaigne compreende a História – seus percursos, seus acontecimentos, seus fenômenos, seus homens – na comparação: o modo comparativo, a percepção do ‘outro’ – outro tempo, outra coisa, outra verdade, outro eu – em resumo, ‘a relação com o outro’ (III,9, p.955(b)) no sentido amplo deste ‘outro’: tal é sem dúvida o modo de pensar fundamental da epistemologia dos *Ensaïos*”.

<sup>20</sup> Tournon, 1992, pág. 58: “As citações e empréstimos que esmaltam os *Ensaïos* não são senão a marcas visíveis desta relação ao mesmo tempo conflituosa e cúmplice com a Biblioteca universal”.

<sup>21</sup> Cf. *Ensaïos*, II, 12, págs. 442-443: “Uns fazem o mundo crer que eles crêm o que eles não crêm. (...) é que nós não aportamos nada além do nosso. A justiça que está em um dos partidos, não está nele senão como ornamento e cobertura; ela é bem alegada, mas ela não é nem recebida, nem alojada, nem absorvida; ela lá está como na boca do advogado, não no coração e afeição da parte. (...) Os homens são condutores e se servem da religião: deveria ser o contrário”.

esquecido o resultado freqüentemente foi a tentativa de impor aos outros, seja uma doutrina, seja uma opinião particular, seja uma cultura particular, levando, em muitos casos, ao desastre e à injustiça. A alteridade, portanto, aparece como marca necessária da precariedade do sujeito, questionando o parcial que se pretende absoluto. Por meio dela é possível sublinhar de forma contínua e dinâmica esta incompletude fundamental, criando-se diversas imagens desta última.

É patente que tal concepção, sendo crítica, não pode ser exposta de maneira imediata e positiva, pois neste caso constituiria nova doutrina parcial procurando se impor. Para exprimi-la adequadamente é necessária a constituição de uma forma de discurso que lhe corresponda, um discurso que se construa respeitando seus próprios limites e falhas, um discurso que se auto-avale. Novamente, é a forma moderna do ensaio, tal como criada por Montaigne, com seu inacabamento, sua incompletude, seus volteios e suas oscilações que confundem o leitor e exigem um esforço suplementar de compreensão, que constitui exatamente este discurso que não pretende apresentar uma verdade, uma doutrina, um conjunto de ensinamentos, mas sim, tomando diversos objetos sob consideração, refletir ironicamente sobre a forma, os limites e potencialidades de seu próprio procedimento.

Claro que isto não pode ser simplesmente afirmado – é preciso que, antes, tomemos os próprios ensaios em consideração para avaliá-lo. Falando-se exteriormente e pensando-se exteriormente, corremos o risco de nos deixar levar por nossas reflexões. É preciso, portanto, que nos voltemos para o texto montaigneano procurando acompanhar e identificar ao menos alguns aspectos importantes de seu desenvolvimento e de sua estruturação.

## Capítulo 2

# Dizer As Coisas À *Demi*<sup>22</sup>

A certa altura de seu estudo sobre Montaigne, André Tournon traça uma periodização da relação dos humanistas com as obras da Antiguidade. Segundo ele, após um período inicial, em que os primeiros humanistas tinham sonhado com sínteses universais nas quais convergiriam a herança clássica e o cristianismo<sup>23</sup>, as dificuldades que se colocam para um tal sincretismo levam a projetos mais modestos, na forma de uma acumulação erudita. Estes projetos revelam cada vez mais a diferença entre as épocas, e levam, ao mesmo tempo, à produção de formas mais sutis e elaboradas de relação com a sabedoria antiga<sup>24</sup>. O processo desembocaria na obra de Turnebius que, recusando toda síntese e toda sistematização abusiva, limita-se, em sua obra *Adversaria*,

---

<sup>22</sup> “Joint qu'à l'aventure ay-je quelque obligation particuliere à ne dire qu'à demy, à dire confusément, à dire discordamment” (“Acrece-se que, por acaso, tenho alguma obrigação particular de não dizer senão pela metade, dizer confusamente, dizer discordantemente”) (III, 9, p. 995-996 – grifo nosso).

<sup>23</sup> “Marsílio Ficino acreditava encontrar na obra de Platão, reinterpretada e solicitada, os esboços de uma doutrina em perfeito acordo com a espiritualidade cristã; Pico de la Mirândola tinha a ambição de mostrar que todas as tradições filosóficas da antiguidade poderiam se unificar à luz da Revelação, para a qual convergiam” (Tournon, 1989, p. 60).

<sup>24</sup> Assim, por exemplo, “Erasmus reúne em seus *Adágios* um número impressionante de preceitos sábios, como que para constituir, por sua vez, uma *summa* do pensamento antigo; entretanto, agrupadas em 'chiliades' (milhares, em grego) – ou seja, divididas em grupos numéricos e não em quadros nem em discursos – estas palavras veneráveis ficam fragmentadas; só o comentário que prolifera em torno delas propõe aproximações, contrastes, analogias sempre parciais – uma rede de vias oblíquas mais que uma impossível síntese” (ibid.). Guillaume Budé, por sua vez, no *De Transitu* insistirá “mais sobre a distância entre os filósofos pagãos e a doutrina cristã que sobre suas possíveis convergências” (ibid.).

a acumular em uma desordem voluntária notas diversas sobre fragmentos de textos antigos.

Como situar Montaigne neste contexto? Um bom ponto de partida, sem dúvida, é dado pelo uso de exemplos nos *Ensaaios*. Traço estilístico marcante destes, os exemplos são praticamente onipresentes e a esmagadora maioria deles é tirada das obras antigas. Poderíamos então especificar melhor nossa questão perguntando: Há uma peculiaridade no uso dos exemplos por parte de Montaigne? E, no que diz respeito ao próprio Montaigne, havendo uma tal peculiaridade, a sua identificação pode contribuir para uma melhor compreensão da sua filosofia?

Obviamente não é possível, aqui, uma análise exaustiva deste problema. Ao invés disso, o que proponho fazer é tomar um ensaio para consideração, e tentar determinar, neste ensaio específico, o papel desempenhado pelos exemplos. As conclusões não poderão, sem mais, ser transferidas para o restante da obra. Mas poderão talvez servir de ponto de partida para estudos posteriores.

O ensaio analisado será o primeiro, “Por diversos meios chega-se ao mesmo fim”.

Quanto ao procedimento de análise que aqui adotamos, cabe lembrar que, como se sabe, Montaigne continuou a fazer alterações nos textos mesmo depois de publicados. A primeira edição foi publicada em 1580; em 1588 a obra foi reeditada com algumas mudanças e acréscimos; e nas edições póstumas, incluíram-se as anotações que Montaigne tinha feito em seu exemplar entre 1588 e sua morte, em 1592.

A análise que apresentamos procura levar em conta as diferenças entre as edições, tais como estabelecidas por Pierre Villey, que as identificou por letras. Partiremos, portanto, da primeira versão do ensaio, publicada em 1580, que corresponde à camada [A] tentando pôr em evidência sua estrutura argumentativa, e expor um

primeiro nível da importância dos exemplos. Um processo semelhante será realizado em relação às outras camadas ([B] e [C]), apontando-se, em linhas gerais, os efeitos decorrentes dos acréscimos em cada uma.

Depois de expostas as camadas, apresentaremos então as leituras que dois comentadores fizeram deste texto. Ambas destacam aspectos distintos e interessantes, mas também apresentam certas limitações.

O material obtido destes comentários, bem como a discussão de seus limites, deverão nos permitir obter uma imagem mais definida do funcionamento dos exemplos neste ensaio.

## **ESTRUTURA DO TEXTO E DISTINÇÃO DAS CAMADAS:**

### **I. Exposição da camada [A] – edição de 1580**

O primeiro ensaio, tal como Montaigne o publica pela primeira vez, se estrutura em três movimentos:

**1) Colocação de duas afirmações, seguidas de três exemplos que corroboram a segunda destas afirmações.**

Montaigne começa fazendo duas afirmações. Diz, em primeiro lugar, que a maneira *mais comum* de se tentar amolecer o coração de alguém que ofendemos, e que nos têm a mercê, é a submissão. Em seguida, acrescenta que a bravura e a constância, meios contrários, *às vezes* serviram para este fim.

Apresenta então três exemplos referentes a esta segunda colocação:

a) Eduardo, príncipe de Gales, tinha sido atacado pelos limusinos, reagiu e tomou a cidade destes. Não cedeu aos pedidos de clemência da população, das mulheres e das crianças, mas quando viu três fidalgos que ainda resistiam sozinhos foi tomado de respeito e teve sua cólera aplacada, acabando por ser misericordioso.

b) Scanderberg, príncipe do Épiro, perseguia um soldado seu para matá-lo. O soldado tentou usar de humildade e súplicas, mas como não adiantava, resolveu reagir e enfrentá-lo. Ao vê-lo em atitude tão honrosa, também Scanderberg teve sua fúria estancada e se reconciliou com o soldado.

c) O imperador Conrado III, tendo sitiado o duque da Baviera no castelo de Weinsberg, não cedeu às reparações que lhe foram oferecidas, mesmo as mais humilhantes para o duque e os seus, e disse que permitiria apenas que as mulheres saíssem, levando o que pudessem carregar. Elas saíram, então, do castelo, carregando os homens. O imperador se impressionou com a nobreza (*gentillesse*) de sua coragem e também amorteceu seu ódio.

## **2) Justificação dos exemplos utilizados, seguida de uma possível interpretação que é refutada pelo exemplo de Tebas**

Montaigne procura então justificar estes exemplos. Para ele, os três parecem ser a propósito porque em todas as almas em busca de vingança são assaltadas e testadas pelos dois meios, a submissão e a bravura, e resistem ao primeiro, mas cedem ao

segundo. Todos eles comprovam, portanto, que em algumas vezes a imagem da bravura amoleceu corações vingativos.

Em seguida, uma possível interpretação deste resultado é apresentada. Ela consiste numa distinção de casos:

a) a comiseração é fruto da afabilidade (*facilité*), humanidade (*debonnarité*)<sup>25</sup> e frouxidão (*mollesse*), e própria então às naturezas mais fracas, como as mulheres, as crianças e o vulgo;

b) a reverência pela virtude é efeito de uma alma forte e inquebrantável.

Os dois casos configuram uma tipologia (naturezas fracas X almas fortes) e parecem fornecer um princípio para a antecipação do resultado em situações análogas.

Esta interpretação é refutada pelo exemplo de Tebas. O povo tebano julgava dois capitães por terem permanecido em seus cargos por mais tempo do que o prescrito. Com dificuldade absolveu Pelópidas, que suplicava pela salvação, enquanto que Epaminondas, narrando seus feitos, tirou-lhes até o ânimo de votar. O vulgo, portanto, não se comoveu com as súplicas de Pelópidas, mas se impressionou com a coragem de Epaminondas.

---

<sup>25</sup> *Debonnarité* é um termo de difícil tradução. Segundo o dicionário *Grand Robert* ele indica “bondade extrema e um pouco fraca” – é o homem bom, clemente, indulgente ou ainda benigno, benevolente. Há uma ligação etimológica com a idéia de “natureza nobre”; *debonnaire*, literalmente “de bom ar”, já havia sido usado para denotar alguém nobre, de boa raça, generoso. No *Dicionário Nicot*, *debonnaire* é apresentado como indicando humanidade, enquanto que *debonnarité* aparece como sinônimo de *comitas*, termo para o qual Robert Estienne dá como sinônimos: “graciosidade, cortesia, humanidade, doçura”.

### 3) Conclusão final, apoiada por outros dois exemplos.

Feito este percurso, Montaigne apresenta a seguinte conclusão: “Certamente o homem é um assunto espantosamente vão (*vain*)<sup>26</sup>, diverso (*divers*)<sup>27</sup> e oscilante (*ondoyant*)<sup>28</sup>. É difícil nele fundar juízo (*jugement*) constante e uniforme”.

Finalmente, ele apresenta dois exemplos nos quais a mesma atitude provoca reações diferentes:

a) Pompeu perdoou os mamertinos por causa do valor de Zenão, que assumiu sozinho a culpa pela falta pública e solicitava como única graça suportar sozinho o castigo.

b) O anfitrião de Sila em Perúsia teve coragem semelhante, mas nada conseguiu.

Comentário:

Para se ter uma idéia da importância dos exemplos para na composição do ensaio, bastaria suprimi-los na leitura – o texto perde seu sentido. Os 3 primeiros exemplos têm por função comprovar que a bravura foi capaz de amolecer o coração e deter a vingança, o que dá um fecho ao primeiro movimento. Eles abrem, porém, espaço para uma objeção: certo, houve quem cedesse à bravura; mas trata-se de guerreiros e senhores, almas fortes e admiradoras da coragem. Esta tipificação de atitudes e caracteres (naturezas fracas x almas fortes), que restabelece padrões de constância no homem, será refutada pelo 4º exemplo, o de Tebas. Ele nega a tipificação, e leva

---

26 *Vain*: Sem substância.

27 *Divers*: Que apresenta vários aspectos, vários caracteres diferentes, simultaneamente ou sucessivamente.

28 *Ondoyant* poderia ser traduzido literalmente por *ondulante*. Parece, portanto, remeter mais a um movimento, ou uma mudança, mutabilidade que a uma variabilidade inapreensível.

definitivamente à conclusão. Esta última é, por fim, reforçada pelos dois últimos exemplos, que dão ao ensaio seu fechamento.

## **II. Exposição da camada [B] – edição de 1588**

Nesta edição o ensaio original é modificado por dois acréscimos:

a) Há, em primeiro lugar, a interposição de um comentário entre o primeiro e o segundo movimentos, comentário no qual Montaigne afirma que seria afetado pelos dois meios, tendo inclusive mais inclinação à compaixão do que à estima. Ele contrapõe a esta atitude a consideração dos estóicos, que condenam a piedade e querem que se socorra os aflitos sem se incorrer na fraqueza da misericórdia.

b) E em segundo lugar, há, no final do ensaio, o acréscimo do exemplo de Alexandre, o Grande, em oposição direta aos três primeiros exemplos. Alexandre era, segundo Plutarco, o mais audacioso dos homens, e misericordioso para com os vencidos. Mas, quando tomando pela força a cidade de Gaza, se depara com Bétis, valoroso comandante do exército inimigo, combatendo sozinho as tropas macedônias, depois de terem caído todos os soldados sob seu comando. Ao contemplar esta cena, Alexandre é tomado pela cólera, e lança sobre Bétis várias ameaças, enquanto que este se mantém firme e altivo, sem suplicar. Com isto Alexandre tem sua cólera convertida em furor, e ordena que Bétis tenha uma morte terrível. Diante deste exemplo, Montaigne encerra o ensaio com uma pergunta: “Seria porque a coragem lhe fosse tão habitual que, não se admirando dela, respeitava-a menos?”

Comentário:

Nesta primeira modificação do original, aparece, pela única vez neste ensaio, a figura de Montaigne. Diferente dos exemplos, não se trata, aqui, de uma narrativa. Embora tivesse sido juiz e prefeito, Montaigne não conta nenhuma história sobre alguma decisão que tivesse tomado em situações semelhantes. Antes, voltando-se para si mesmo, e considerando suas inclinações, diz que seria afetado por ambos os meios, sendo mais inclinado para a misericórdia. Este comentário interrompe o curso do ensaio e já problematiza antecipadamente a possível tipologia (naturezas fracas x almas fortes) apresentada a seguir.

O exemplo de Alexandre, por sua vez, sendo simetricamente oposto aos primeiros exemplos, introduz um importante reforço na idéia da variabilidade humana. Uma alma forte e freqüentemente reconhecida pela generosidade é tomada pela ira ao ver uma evidente demonstração de bravura.

### **III. Exposição da camada [C] – edições posteriores**

Na última versão do ensaio, acrescentam-se mais dois exemplos:

a) O primeiro é colocado logo após o exemplo de Tebas. Nele se conta como Dionísio, o Velho, ao tomar a cidade de Rhegium, vencendo com dificuldade o comandante Phyton, homem valoroso que havia defendido obstinadamente a cidade,

quis extrair disso um trágico exemplo de vingança: i) primeiro contou a Phyton que havia mandado afogar seu filho e seus parentes; ii) depois, mandou que o despissem e o arrastassem pela cidade, açoitando-o e humilhando-o. A tudo isso, Phyton resistiu, mantendo-se firme e rememorando o motivo de sua morte em alta voz. Ao invés de irritar os soldados, a atitude de Phyton amoleceu-os pela demonstração de tão rara coragem; Dionísio, notando a admiração dos soldados, e temendo uma revolta deles, manda afogar Phyton às escondidas.

b) Ao final do ensaio, Montaigne faz um último acréscimo ao exemplo de Alexandre. Este acréscimo consiste, em primeiro lugar, em mais dois questionamentos sobre a atitude de Alexandre, e, em segundo lugar, na história da destruição de Tebas. Fecha-se assim o ensaio.

#### Comentário:

A idéia da variabilidade humana é levada ao limite aqui, tanto pelos acréscimos que são feitos ao exemplo de Alexandre, quanto pela história de Dionísio, que, diante da bravura de Phyton, tem ainda uma atitude covarde.

Os acréscimos ao exemplo de Alexandre são, em primeiro lugar, questionamentos de sentido depreciativo: sua atitude se deve à arrogância? à inveja? à uma cólera impetuosa incapaz de tolerar a oposição, e que só se satisfaz na destruição completa e impiedosa da cidade?; e em segundo lugar, em comentários sobre esta destruição, marcados pela admiração pelos que resistiram combatendo.

## ANÁLISE DOS COMENTADORES

### 1) André Tournon:

André Tournon procura caracterizar o procedimento de Montaigne, neste ensaio, contrastando-o com as “*leçons*”. As *leçons* eram “coletâneas de sentenças e anedotas brevemente comentadas” (Tournon 3, p. 60), cujos autores procuravam conciliar fragmentos de doutrinas antigas para delas tirar conclusões edificantes, freqüentemente insípidas, passadas então a seus discípulos. Para Tournon, Montaigne, por sua vez, tomaria os textos antigos de modo a avivar-lhes os antagonismos, trabalhar-lhes as tensões internas e extrair problemas e objetos de meditações, ao invés de ensinamentos prontos.

A estrutura deste ensaio mimetizaria o modelo formal das *leçons* ao reunir anedotas e preceitos transcritos quase em estado bruto, entremeados de alguns poucos e curtos comentários. Na leitura de Tournon, se o ensaio se interrompesse no meio do segundo movimento, no contraste entre as naturezas fracas e as almas fortes, ele poderia configurar uma *leçon*, bastaria apenas concluir por um elogio da virtude (neste caso, a coragem). Montaigne, porém, se volta para uma exceção a este contraste no exemplo de Tebas, que coloca como conclusão o caráter *ondoyant* do homem e a impossibilidade de fundar nele *jugement* constante e uniforme. Este procedimento é radicalizado com os dois últimos exemplos, que acabam por inverter a fórmula usada como título (*Por diversos meios chega-se ao mesmo fim*), destruindo qualquer possibilidade de tomá-lo como *leçon*.

Assim, colocado no início do livro, este ensaio indicaria, para Tournon, uma orientação. O tema abordado pelo ensaio não é amplo. Mas o ponto importante não é o

tema, e sim o tratamento que lhe dá Montaigne: ele é trabalhado “de maneira a perturbar as tipologias de atitudes e caracteres sobre as quais se fundam as receitas dos retores e os catálogos dos moralistas para indicar o que convém dizer e fazer em tal ou tal circunstância” (Tournon, 1989, pg. 61). Por isso, dizer que é “difícil” fundar no homem um “juízo constante e uniforme”, é mais do que uma simples constatação da variabilidade humana. Esta consideração, no contexto do procedimento de Montaigne, significa na verdade uma desconfiança em relação “às descrições sistemáticas, às teorias condensadas em máximas e às regras propostas como infalíveis pelos mestres do saber. Com isso, ele pode multiplicar as referências aos preceitos e exemplos pinçados da tradição, pois ele se subtrai de antemão à sua autoridade e aos riscos de alienação que ela comporta” (Tournon, 1989, pg. 62).

## **2) Hélène-Hedy Ehrlich**

Hélène segue neste mesmo caminho, embora detendo-se em outros pontos. Segundo ela, haveria, neste ensaio (visto também como uma espécie de introdução), uma forma estética significativa para a compreensão do resto do livro, forma na qual os exemplos desempenhariam um papel fundamental. Ela concebe a estrutura deste ensaio como constituída por uma relação entre elementos estáticos e dinâmicos, sendo dinâmicos os exemplos, enquanto o estático seriam as idéias pré-concebidas, abstratas e cristalizadas. Assim, a significação do ensaio é tecida através de um jogo de contrastes entre estes dois termos, desenvolvido ao longo do texto.

Para ela, a idéia colocada pelo título é desenvolvida e ampliada pelo ensaio. O ponto de partida seria a primeira frase, que Hélène lê menos como afirmação e mais como uma questão: “Como amolecer os corações daqueles que ofendemos, quando

tendo a vingança em mãos, ele nos têm a sua mercê?” (Ehrlich, 1972, pg. 33). Para esta questão haveria duas respostas possíveis e contrárias, mutuamente excludentes.

Ela procura, então, mostrar, ao longo da análise, como o uso que Montaigne faz dos exemplos destoa da função que eles tinham na retórica clássica, na qual serviam de apoio para defesa de uma posição em detrimento da outra. No caso de Montaigne eles serviriam antes para introduzir, por meio da experiência viva que eles representam, um conjunto crescente de ambigüidades na exposição. Assim, de início, na leitura de Hélène, os três primeiros exemplos serviriam para afirmar que a coragem produz a comiserção. Porém, o terceiro já introduziria uma ambigüidade ao atribuir a bravura às mulheres. Os exemplos seguintes, de Tebas, Dionísio e Alexandre, trariam ainda mais dissonâncias (o vulgo reconhecendo a bravura, o tirano vitorioso com medo da admiração despertada por sua vítima, o guerreiro heróico furioso diante da bravura do oponente). Estas ambigüidades acabariam, assim, por contrariar a posição inicial de defesa da bravura contra a humildade, impossibilitando que ela seja tomada como regra de conduta.

Assim, a argumentação do ensaio embaralharia o jogo de pró e contra, já que os casos concretos apresentam ambigüidades, traços variados e inesperados, não compatíveis com explicações abstratas. Isto impediria uma resolução do problema inicialmente proposto. Mas para ela este resultado é proposital. O objetivo de Montaigne não seria o de responder a esta questão, mas sim o de mostrar a disparidade entre as explicações abstratas, as idéias cristalizadas, e a experiência vivida.

## DISCUSSÃO:

Sem dúvidas, há falhas na leitura de Hélène. A começar da afirmação de que Montaigne coloca uma pergunta e contrapõe duas respostas possíveis. Se Montaigne colocou uma pergunta, é algo discutível. Mas, com certeza, ele não contrapõe duas respostas mutuamente excludentes. Diz ele apenas que a submissão é a maneira *mais comum*, enquanto que *às vezes* a bravura serviu ao mesmo fim. Estas duas expressões, “mais comum” e “às vezes”, não estabelecem uma exclusão, apenas distinguem casos. Que o primeiro exemplo corrobore a afirmação de que a bravura amoleceu um coração vingativo, isto não nega que a submissão também o faça em outra situação.

Além disso, há também um certo exagero em sua conclusão, na medida em que ela diz que, para Montaigne, haveria uma *incompatibilidade* entre as idéias recebidas da tradição e a experiência viva. O fato é que, como mostra Tournon, Montaigne não rompe simplesmente com a tradição, criticando-a de fora e recusando-a. Ele mantém uma relação com ela, e uma relação de diálogo.

Em um aspecto, porém, ela vai mais longe que Tournon: na percepção das ambigüidades dos exemplos. Enquanto Tournon só vê os choques com as tipologias emergindo no exemplo de Tebas, Hélène localiza-os antes. De fato, já nos primeiros exemplos há traços e aspectos perturbadores, que se espalham e intensificam ao longo do ensaio. Olhemos novamente para os exemplos: O soldado resolve lançar mão da espada e resistir como último recurso, em meio ao pavor da fuga – bravura?! certamente que sua oscilação não seria exemplo de constância. O imperador Conrado III perdoa as mulheres da Baviera que agiram corajosamente – a prova de coragem aqui, significativamente, foi dada por mulheres; não na luta, mas por um truque, pelo qual, seguindo formalmente à risca as determinações (e assim, de certa forma, *se*

*submetendo*), transgrediam o seu conteúdo. No momento mesmo da submissão, resistiam. Em Tebas negou-se a incapacidade do vulgo de reconhecer a bravura – mas eles se impressionam com histórias que não nos são relatadas, e que Epaminondas narra de maneira feroz e arrogante<sup>29</sup>. No exemplo de Dionísio<sup>30</sup> são os soldados que reconhecem a bravura e a constância que o seu comandante vencedor não estima no vencido, o qual ele ainda manda matar de maneira covarde. Alexandre, cujas qualidades são testemunhadas pelas citações de Plutarco, é ao mesmo tempo apresentado de maneira desabonadora, tanto pela descrição de sua atitude, quanto pelas perguntas depreciativas acrescentadas por Montaigne (inveioso? arrogante? colérico?)<sup>31</sup>. Mas o testemunho de Plutarco não está presente para ser desmentido, muito pelo contrário, a força do trecho reside em tomá-lo como verdadeiro. Alexandre é o guerreiro grande e misericordioso, mas também é quem arrasa a cidade de Tebas em uma carnificina que dura dias e só acaba com todos os corajosos resistentes mortos.

Os exemplos aqui, portanto, são variações do mesmo tema, mas variações nas quais estão incluídos sutis deslocamentos, fissuras, incompatibilidades. Os exemplos não são límpidos e geométricos, simples ocorrências transparentes de um mesmo princípio abstrato, seja ele a bravura ou a submissão, mas diferem entre si e *falham*, tal como ocorre na *experiência* viva. Não foi o próprio Montaigne quem disse, no “Da Experiência”, que “todas as coisas têm alguma similitude, todo exemplo coxeia, e a relação que se tira da experiência é sempre falha e imperfeita” (III, 13)?

---

29 Note-se que o termo “arrogante” foi acrescentado por Montaigne no manuscrito de Bordeaux. Ora, como vimos na consideração das camadas de acréscimos, o sentido de todos eles parece ser o de complexizar, nuançar, multiplicar aspectos e traços, portanto, aumentar as ambigüidades e descontinuidades. O mesmo ocorre aqui: “maneira feroz arrogante” substitui a formulação empregada nas edições anteriores, que era “maneira feroz e *asseurée* (segura)” e, por seu sentido depreciativo entra em choque com a idéia de bravura, antecipando já, de certo modo, a covardia de Dionísio e a impiedade de Alexandre.

30 Também este exemplo é, todo ele, um acréscimo do manuscrito de Bordeaux.

31 Como nos casos anteriores, também aqui as ambigüidades são amplificadas pelos acréscimos posteriores.

A construção e a execução, portanto, da crítica à tipologia abstrata e do saber vazio, apontada por Tournon, já está presente nos exemplos, mais que isso, no *uso singular* que deles faz Montaigne em seu procedimento. Assim o sentido do ensaio já se desenha muito antes do exemplo de Tebas, e a crítica ao saber insípido das *leçons* já está presente em um nível formal muito mais sutil, bem antes que a tipologia seja sequer anunciada.

Mas qual é, enfim, o sentido deste procedimento? Que visam estes deslocamentos e variações de aspectos e sentidos? Por que criar um estilo que desvia dos exemplos claros e translúcidos, nos quais poderíamos ver nitidamente o comportamento virtuoso e recomendável?

Aqui, “marchando na pista de outro”, no caso Tournon, prosseguindo no caminho por ele já indicado, podemos dar mais um passo para além da sua interpretação, nos apoiando nos pontos destacados por Hélène.

O caso é que Montaigne não deseja *apenas* marcar sua desconfiança em relação “às descrições sistemáticas, às teorias condensadas em máximas e às regras propostas como infalíveis pelos mestres do saber”, com o que ele de fato desenvolve uma *relação*, e uma relação agora autônoma, de diálogo, com a tradição.

Para além disso, ao propor exemplos destoantes, marcados por sutis choques, desvios e dissonâncias, o que ele faz é, também, apresentar *ao leitor* uma sucessão de problemas. Problemas a serem considerados. Problemas com especificidades próprias. E não respostas prontas, indicações a serem adotadas e seguidas pelos leitores. Assim, além de se subtrair à autoridade da tradição, ele se subtrai ainda à posição de autoridade diante do leitor. Mais do que simplesmente reconhecer a variabilidade humana, mais até do que desconfiar dos saberes estabelecidos, o leitor é aqui convidado a aguçar seu *jugement* pela contínua e sucessiva consideração de problemas e questões. Ora, o que é

esta contínua consideração de problemas e reflexões proposta por Montaigne, senão um diálogo, uma *conférence*, que ele assim estabelece com seu leitor, tal como o tinha estabelecido com a tradição?

### Capítulo 3

## A Dificuldade em se Fundar um Julgamento Constante

*C'est l'indiligent lecteur  
qui pert mon subject, non pas moy;  
il s'en trouvera tousjours en un coing  
quelque mot qui ne laisse pas d'estre bastant,  
quoy qu'il soit serré<sup>32</sup>.  
Montaigne, “De la vanité”*

No ensaio “De l’inconstance de nos actions” (II, 1) Montaigne toma em consideração um tema subjacente ao ensaio de abertura da obra. Embora um sentido essencial para o capítulo I, 1 fosse, como vimos, o da execução de um movimento crítico centrado na problematização do modelo das *leçons* e do uso de exemplos, este mesmo movimento fazia alusão, em alguns momentos, a um objeto importante sobre o qual a consideração crítica aguçada pelo exercício do *jugement* deveria se exercer. Trata-se, enfim, da *consideração das ações humanas*.

É justamente pelas dificuldades de tratamento deste tema que se inicia o ensaio II, 1. Elas se mostram, em primeiro lugar, no *embaraço* em que os homens se colocam ao tentar *recompor* (*rapiecer*) estas ações contraditórias, embora provenientes de uma única oficina (*boutique*). Uma vez que a irresolução lhe parece ser “o vício mais comum e aparente de nossa natureza”, Montaigne estranha o fato de homens de *entendimento* ainda se dedicarem a juntar estas peças e a procurar colocá-las sob uma mesma luz. De

---

<sup>32</sup> “É o leitor indiligente que perde meu objeto, não eu. Sempre se encontrará nalgum canto alguma palavra que, ainda que encerrada, não deixa de ser bastante” (III, 9, p. 994).

fato, também no primeiro ensaio, como vimos, diante da variedade e da complexidade das atitudes com que se deparava nos diversos exemplos, Montaigne chegava a concluir que o homem era um tema “espantosamente vão, diverso e oscilante”, sendo “difícil nele fundar um julgamento constante e uniforme”. Aparentemente, portanto, poderíamos esperar que “De l’inconstance de nos actions” fosse a hábil e refinada elaboração ensaística desta conclusão, desenvolvendo-a e considerando-a de modo a se recomprovar a impossibilidade de um juízo seguro sobre as ações humanas.

Entretanto, a discussão pela qual o texto envereda não pode deixar de intrigar e causar estranhamento ao leitor, pois que nela não se encontrará simplesmente uma reafirmação da inconstância das ações humanas, arrematada pela desistência de atribuir a estas últimas alguma densidade e coerência. Ao invés disso, o que se observa é uma sucessão de afirmações que são, elas mesmas, difíceis de serem compatibilizadas entre si e que também não parecem ser produtos da mesma oficina, na medida em que elas parecem continuamente se contradizer e discordar umas das outras.

Assim, no início do ensaio Montaigne afirma que se diria a verdade com mais frequência se, ao invés de se tentar juntar as peças (as ações humanas) num arranjo arbitrário, se as examinasse distintamente uma a uma e as remetesse à sua circunstância sem tirar disso qualquer conseqüência. Depois recomenda que sigamos por um longo período as pegadas do personagem a ser estudado para verificar se ele se mantém coerente. E no final diz que se deveria sondar até o interior para se determinar os motivos de suas ações. Afinal, podemos apenas dizer a verdade sobre casos localizados sem disso tirar maiores conseqüências, ou podemos detectar alguma coerência considerando um período amplo ou então buscando motivações íntimas? É difícil se imaginar que estas colocações possam ser compatibilizadas.

E se quanto aos procedimentos de investigação por ele sugeridos os sinais são contraditórios, o que dizer então da sua apreciação no que se refere à possibilidade de as ações humanas manifestarem alguma constância? Num dado momento Montaigne refere-se à dificuldade de se “escolher *uma dúzia de homens* que tenham orientado a sua vida a uma conduta certa e segura”, dos quais um exemplo seria o jovem Catão. Mas em outro, afirma que “*ninguém* faz um propósito certo de sua vida e não deliberamos senão a parcelas”. Estas afirmações soam algo como: alguns fazem, mas ninguém faz; é impossível aquilo do qual Catão é exemplo.

Mesmo sua concepção de virtude parece contraditória. Numa certa altura, Montaigne afirma não existir uma valentia na cidade e outra no campo de batalha, mas numa adição posterior afirma que não havia valentia como a de Alexandre, e que mesmo esta não era “universal” e sem máculas. Embora corajoso no campo de batalha, temia as tramas de seus inimigos. Ou seja, por vezes a virtude é integral e não comporta diferenças, por vezes, sim.

Será que estas afirmações contraditórias e discordantes são mais uma manifestação da inconstância de nossas ações? Emerge aqui novamente o embaraço com que se deparam as tentativas de se colocá-las sob uma mesma luz, ignorando sua inerente irresolução? A fim de podermos melhor avaliar estas possibilidades, recapitulemos o texto do ensaio, procurando identificar melhor os problemas que ele nos propõe bem como as considerações e concepções que se ligam a estes últimos. Talvez reencontremos, assim, as molas internas que movimentam este ensaio, e que constituem a corrente profunda, calma e sinuosa sob a vivacidade das vagas<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> A expressão é de Hugo Friedrich: “Algumas idéias diretrizes não podem ser extraídas senão depois de uma leitura assídua. Elas constituem a corrente profunda, calma e ao mesmo tempo sinuosa. Mas na sua superfície brincam, inumeráveis e vivas, pequenas ondas, anedotas, apreciações” (Friedrich, 1968, pg. 11).

\* \* \*

Como dissemos antes, o ensaio se inicia pela dificuldade em se considerar e compreender as ações humanas, dada a sua visível inconstância. A imagem desta dificuldade pode ser vislumbrada nos exemplos do jovem Mário, do Papa Bonifácio VIII e de Nero, todos eles incluindo alguma inconsistência de atitude<sup>34</sup>. Na tentativa de resolver este problema, alguns autores procuram julgar cada homem a partir dos feitos notáveis mais comuns em sua vida. Porém, segundo Montaigne, freqüentemente

mesmo os bons autores erram ao se obstinar em formar de nós uma textura sólida e constante. Eles escolhem um caráter universal e, segundo esta imagem, vão arranjando e interpretando todas as ações de um personagem, e se eles não podem torcê-las o suficiente, remetem à dissimulação.

Para ele, Augusto, não pode ser enquadrado desta maneira, pois a variedade surpreendente de seus atos não se deixa capturar, fazendo com que sua figura permaneça em boa medida indeterminada. Assim, dizendo crer que “os homens se acomodam com mais dificuldade à constância que a todas as outras coisas, e a nada mais facilmente que à inconstância”, Montaigne conclui que “quem os julgasse em detalhe e distintamente, peça a peça, se encontraria mais freqüentemente a dizer a verdade”.

---

<sup>34</sup> “O jovem Mário se encontra ora filho de Marte, ora filho de Vênus. O Papa Bonifácio oitavo entra, diz-se, em seu cargo como uma raposa, lá se porta como um leão, e morre como um cão. E quem creia que fosse Nero, esta verdadeira imagem da crueldade, como se lhe apresentasse para assinar, segundo o costume, a sentença de um criminoso condenado, que tivesse respondido: Quisera Deus que eu jamais tivesse sabido escrever! Tanto o coração lhe apertaria de condenar um homem a morte?”

Em seguida, nota que mesmo na Antiguidade seria difícil se encontrar uma dúzia de homens que tivessem “orientado suas vidas a uma conduta certa e segura”. Esta orientação seria “o principal objetivo da sabedoria”, pois, segundo um filósofo antigo<sup>35</sup>:

para compreendê-la [a sabedoria] inteiramente em uma palavra, (...) e para abarcar em uma só todas as regras de nossa vida, é querer e não querer, sempre, a mesma coisa; eu não desdenharia, diz ele, adicionar: conquanto que a vontade seja justa; porque, se ela não for justa, é impossível que ela seja una.

Coerentemente, Montaigne acrescenta então que aprendeu outrora que o vício “não é senão desregramento e falta de medida”, sendo então “impossível ligar a constância a ele”. E contrasta-o com a virtude, recorrendo para isso a Demóstenes, segundo o qual esta última tem por início uma deliberação, e atinge seu fim e sua perfeição na *constância*.

Entretanto, este não é o “nosso modo de agir ordinário”, e é no entrelaçamento entre interioridade e exterioridade tal como ele se dá neste agir usual, que se encontra a raiz do fenômeno da inconstância:

Nosso modo de agir ordinário, é de ir *segundo as inclinações de nosso apetite*, à esquerda, à direita, para cima, para baixo, *segundo o vento das ocasiões nos carrega*. Nós não pensamos no que queremos, senão no instante em que o queremos, e mudamos como este animal que toma a cor do lugar em que se deita.

O problema está, portanto, em se deixar levar pelo apetite tal como este é moldado a cada momento pelos diferentes contextos com que se depara. Neste tipo de situação o que se tem é algo como uma “vontade passiva”, uma vontade que se deixa levar, que responde de maneira subordinada ao contexto. O processo é descrito por

---

<sup>35</sup> Montaigne não o identifica no texto, mas trata-se de Sêneca. “É porque, deixando de lado as velhas definições de sabedoria, para abarcar todo o sistema da vida humana, eu me atenho a esta: Que é a sabedoria? Sempre querer a mesma coisa e não querer a mesma coisa. Não é necessário acrescentar esta restrição, que a vontade seja reta; pois nada pode agradar sempre se não for reto”. (Sêneca, *Ep. a Lucílio*, Livro II, 20.)

Montaigne em termos negativos, que insistem na heteronomia e na inconsciência: “não pensamos no que nós queremos”, “não vamos, somos carregados”, “somos conduzidos como marionetes por músculos alheios”, etc.

Esta mesma compreensão do processo permite que se desenvolva, num novo contraste, qual seria o princípio da constância, ou seja, o estabelecimento de certas leis e certa política<sup>36</sup> para si mesmo. Diz Montaigne que se alguém o fizesse, conseguiria assim ordenar de maneira coesa suas atitudes ao longo da vida. Podemos dizer então que este princípio seria, mesmo em termos etimológicos, a *autonomia*. Desta atitude Montaigne dá como exemplo o jovem Catão<sup>37</sup>.

Retornando, porém, ao “nosso modo de agir ordinário”, no qual as ações são carregadas pelo contexto, Montaigne passa a apresentar um conjunto de exemplos de atitudes aparentemente incoerentes, mas sobre as quais se pode fazer um juízo de maneira mais segura remetendo-as “às circunstâncias vizinhas, sem entrar em pesquisa mais longa e sem delas concluir outra consequência”. O primeiro deles trata de uma moça que se atirou de uma janela para fugir às investidas de um soldado:

Durante os excessos (*débauches*) de nosso pobre estado, reportaram-me que uma jovem, bem perto de lá onde eu estava, se precipitou do alto de uma janela para evitar o ímpeto de um biltre soldado, seu hóspede; ela não conseguiu se matar na queda, e, para retomar sua empresa, quis esfaquear a própria garganta, mas foi impedida, entretanto após ter se ferido bastante. Ela mesma confessou que o soldado não a havia pressionado ainda senão com requisições, presentes e solicitações, mas que ela temia que enfim ele viesse a constrangê-la. E aí, além das palavras, a continência e o (*ce*) sangue testemunha de sua

---

<sup>36</sup> O *Dictionnaire de l'académie française* registra, em sua primeira edição (1694), o seguinte significado para o termo: “*Police* s. f. Ordre, reglement qu'on observe dans un Estat, dans une Republique, dans une ville. Police se prend aussi pour l'ordre & le reglement de quelque chose que ce soit”. [Ordem, regramento que se observa em um Estado, em uma República, em uma cidade. Política se toma também por ordem e regramento de qualquer coisa que seja].

<sup>37</sup> “A quem tivesse prescrito e estabelecido certas leis e certa política [*police*] em sua cabeça, nós veríamos reluzir por tudo em sua vida uma igualdade de conduta moral, uma ordem e uma relação infalível de umas coisas às outras. (...) Os raciocínios a este respeito seriam bem fáceis de fazer, *como se vê no jovem Catão: quem tocou uma de suas teclas, tocou todas; é uma harmonia de sons bem acordados, que não podem se desmentir*”. Na verdade, tanto estas considerações sobre a constância, quanto o exemplo de Catão envolvem uma complexidade maior do que se poderia pensar apenas por este trecho. Discutiremos este ponto mais adiante.

virtude, à verdadeira imagem de uma outra Lucrecia. Ora, eu soube, na verdade, que antes e depois ela havia sido garota de não tão difícil composição.

Pela maneira como Montaigne narra o ocorrido, é de se pensar que a moça temesse menos ceder aos desejos do soldado, do que ser vítima de uma violência<sup>38</sup> semelhante à que podia observar à sua volta durante os confrontos entre católicos e protestantes, aos quais Montaigne se refere no início do parágrafo (“Durante os excessos (*débauches*)<sup>39</sup> de nosso pobre estado...”).

O segundo exemplo refere-se a um soldado que dava mostras de grande valentia, mas cuja atitude muda quando é curado de uma doença que há muito o atormentava – ocorre que sua coragem nada mais era que desprezo pela vida decorrente do sofrimento que a doença lhe causava. O terceiro exemplo fala de outro soldado que, tendo sido roubado, também se mostrara valoroso ao buscar vingança e a restituição do que perdera, e que Lucullus, que o tinha sob comando, decidiu por isso enviar em uma missão arriscada, “por todas as mais belas exortações que se poderia imaginar, *Verbis quae tímido quoque possent addere mentem*<sup>40</sup>, Empregai, responde, um soldado miserável que tenha sido roubado”.

A camada C traz ainda um quarto exemplo, a história de Chasan, oficial do exército de Maomé, o qual toma uma atitude simetricamente oposta a dos soldados dos dois exemplos anteriores: acusado de covardia, ele se lança sozinho contra as tropas inimigas, sendo engolido por elas.

---

<sup>38</sup> Também Friedrich, na análise que faz deste capítulo, interpreta neste sentido este trecho: “A moça que, *de medo de ser violentada por um soldado inimigo*, defende sua virtude como uma outra Lucrecia até a tentativa de suicídio, é por outro lado, ‘rapariga (*garse*) de não tão difícil composição’” (Friedrich, 1949, p. 164).

<sup>39</sup> O “Léxico da Língua dos Ensaios”, que acompanha a clássica edição dos *Ensaio*s organizada por Villey, Strowski e Gebelin, e publicada pelos Arquivos Municipais de Bordeaux, registra, no verbete *Débauche*, “desordem política” entre as possibilidades de significação para este termo, citando justamente a frase em questão. Villey, em sua introdução a este capítulo, data-o de 1572 tomando por base esta mesma frase e sustentando que Montaigne alude aqui aos conflitos ocorridos antes de 1570, durante as primeiras guerras de religião.

<sup>40</sup> “Em termos a dar coragem mesmo ao tímido” (Horácio, *Ep.*, II, ii, 36).

Na apreciação que faz destes exemplos Montaigne diz que tais variações na exibição de uma conduta corajosa não devem causar espanto, pois que a coragem apenas momentânea e circunstancial “não [é] uma coragem assim formada por reflexão”, mas apenas fruto de circunstâncias específicas. É, portanto, levado por um tipo de maleabilidade que lhe é própria, e que faz com que ele seja arrastado passivamente pelos diferentes contextos em que se encontra a cada momento, que o homem apresenta uma tal variação em seu comportamento, podendo mesmo realizar ações corajosas sem ser efetivamente corajoso.

De tantas variações Montaigne diz que não seria possível compatibilizá-las com um sujeito simples, reconhecendo assim uma divisão interna ao homem e lembrando que alguns autores chegaram mesmo a cogitar a possibilidade de que houvesse duas almas opostas coexistindo no interior dos homens. Neste momento, justamente, Montaigne faz uma parada reflexiva e relata que observa em si várias mudanças de estado, não somente provocadas pelos acontecimentos (de origem externa), mas também por ele mesmo (de origem interna).

Não somente o vento dos acidentes me agita (*remue*) segundo sua inclinação: mas, além disso, eu me agito e perturbo a mim mesmo pela instabilidade de minha posição (*posture*); e quem quer que se observe primeiramente (*primement*), não se encontra quase duas vezes no mesmo estado. Eu dou à minha alma ora uma face, ora uma outra, segundo o lado em que eu a deito. Se falo diversamente de mim, é que me observo (*regarde*) diversamente. Todas as contrariedades se encontram em mim, segundo algum viés (*tour*), e de algum modo: Envergonhado, insolente, casto, lascivo, tagarela, taciturno, laborioso, delicado, engenhoso, embotado (*hebeté*), amargo (*chagrin*), benevolente (*debonnaire*), mentiroso, verdadeiro, sábio (*sçavant*), ignorante (*ignorant*), & liberal & avaro & pródigo: tudo isto eu vejo em mim de algum modo, segundo me viro: e quem quer que se estude bem atentamente, encontra em si, e mesmo em seu julgamento mesmo esta volubilidade e discordância. Eu não tenho nada a dizer de mim inteiramente, simplesmente e solidamente, sem confusão e sem mistura, nem em uma palavra. *Distingo*, este é o mais universal membro de minha lógica.

Esta realização de distinções é que levará Montaigne, em seguida, a reconhecer que, embora ele seja “da opinião de dizer do bem o bem”, “tal é a estranheza de nossa

condição, que comporta que nós sejamos freqüentemente pelo vício mesmo levados a bem fazer”. Assim, não bastam atos isolados para se avaliar o caráter de alguém.

Por um feito corajoso não se deve concluir um homem valente: aquele que o faria inteiramente, ele o faria sempre e em todas as ocasiões. Se é um hábito de virtude, e não um impulso, ele tornaria um homem resoluto de maneira uniforme em todos os acidentes, quer esteja só ou em companhia, quer em campo fechado ou em uma batalha: porque, o que quer que se diga, não há uma valentia na cidade e outra no campo.

Seguem-se a isto três exemplos de inconsistência nas atitudes, exemplos nos quais “a ação é louvável, não o homem”. Tal é o caso dos gregos, os quais, segundo Cícero, se mostravam firmes quando doentes, mas temiam seus inimigos; enquanto que os Cimbros e Celtíberos exibiam a atitude oposta, temendo as doenças, mas enfrentando os inimigos. Mas é no caso do terceiro exemplo, o de Alexandre, que Montaigne vai mais longe em suas observações, pois nota que a valentia deste, sendo a mais extrema em sua espécie, não era “sem mácula”, ou seja, comportava variações que mostravam que ela não era efetiva, mas sim ligada a circunstâncias.

Montaigne então insiste em que esta relação com as circunstâncias não é suficiente no que diz respeito à virtude, pois esta exige uma constância que deve se manifestar na relação entre as diversas ações praticadas por aquele que busca a virtude por ela mesma. Sendo a virtude “uma viva e forte tintura”, que marca a alma que foi dela embebida, apenas o acompanhamento longo e paciente das pegadas de uma pessoa ao longo de diferentes situações mostra se ela absorveu em si esta tintura ou se apenas procura aparentá-lo.

Nossos feitos<sup>41</sup> não são senão peças agrupadas “*voluptatem contemnunt, in dolore sunt molliores; gloriam negligunt, franguntur infâmia*”<sup>42</sup> e queremos adquirir uma honra

---

<sup>41</sup> Montaigne parece jogar com os significados das palavras *fact* e *enseignes*. *Fact* pode tanto ser feitos militares, como conduta, maneira de agir. Optamos por “feitos” para conservar a relação com *enseignes*,

com falsas insígnias. A virtude não quer ser seguida senão por ela mesma; e, se se empresta por vezes sua máscara para outra ocasião, tão logo ela no-la arranca do rosto. É uma viva e forte tintura, uma vez que a alma é dela embebida, e que não se vá sem que não carregue a peça. Eis por que, para julgar um homem, é necessário seguir longa e curiosamente suas pegadas; se a constância não se mantém de seu único fundamento, “*Cui vivendi via considerata atque provisa est*”<sup>43</sup>, se a variedade das ocorrências lhe faz mudar de passo (digo de via, pois o passo pode acelerar ou pesar), deixe-o ir; aquele se vai ao sabor do vento<sup>44</sup>, como diz a divisa do nosso Talebot.

E, recorrendo a um antigo, apresenta um quadro da relação entre os atos humanos e o acaso.

Não é de se espantar, diz um antigo<sup>45</sup>, que o acaso possa tanto sobre nós, pois que nós vivemos pelo acaso. A quem não dirigiu sua vida grosso modo [*en gros*] a um certo fim, é impossível dispor as ações particulares. É impossível arranjar as peças, a quem não tem uma forma do todo na sua cabeça. De que serve a provisão de cores a quem não sabe o que tem de pintar? Ninguém faz um propósito certo de sua vida, e não deliberamos senão a parcelas. O arqueiro deve primeiramente saber onde ele visa, e depois lhe acomodar a mão, o arco, a corda, a flecha e seus movimentos. Nossos projetos fracassam porque eles não têm direção nem fim. Nada faz o vento por aquele que não tem um porto destinado.

A partir deste quadro, Montaigne manifesta sua discordância em relação aos juízos que generalizam atitudes singulares, procurando assim caracterizar e definir uma pessoa. Tal é, por exemplo, o caso “daquele juízo que se fez em favor Sófocles”, pelo

---

que traduzimos por insígnias por abarca os significados sugeridos pelo termo em francês : sinal distintivo, símbolo, emblema e também estandarte.

<sup>42</sup> “Eles desprezam a volúpia, mas a dor os encontra covardes; desdenham a glória, mas uma má reputação abate sua coragem”.

<sup>43</sup> “Cuja rota da vida é refletida e prudente”. (Cic., *Paradoxos*, V, I.)

<sup>44</sup> Provável alusão ao brasão de armas de John Talbot que traz a divisa: “*Prest D’Accomplir*”. Guy de Pernot, em sua versão dos *Essais* em francês moderno, verte a expressão montaigneana “*avau le vent*” por “*à vau-le-vent*”, e dá a seguinte justificativa: “Montaigne escreve ‘*avau le vent*’ para ‘*a vau le vent*’, que A. Lanly traduz por ‘*au gré du vent*’. Mas isto não me parece expressar completamente o sentido, que eu aproximaria antes de ‘*à vau-l’eau*’ que é ainda hoje utilizada: ‘*à vau*’, é ‘*à val*’, então ‘*en aval*’, abaixo, seguindo simplesmente a inclinação natural – mas também com um valor depreciativo. Eu então conservei a expressão tal e qual, adicionando-lhe hífen para melhor marcá-la”.

Talbot foi um “célebre capitão inglês que se distinguiu nas guerras travadas na França entre 1419 e 1441. Em 1449 tomou Bordeaux, onde reside durante um longo período até ser derrotado e morto na batalha de Castillon em 1453. Entre os capitães ingleses de seu tempo, nenhum foi tão popular em seu país e mesmo na França, onde era tão estimado quando temido. (É provável que Montaigne empregue a expressão familiar “*notre Talebot*” porque Talbot foi condestável de Henrique VI da Inglaterra na Guiana)”. C.f. <http://homepage.mac.com/guyjacqu/montaigne/dico/talbot.html>. Ver ainda a nota 9, pg. 165, da tradução de Sérgio Milliet publicada na coleção Os Pensadores. Villey também identifica como Talbot no índice de nomes próprios citados por Montaigne. Cf. *Lexique de La Langue des Essais*, pg. 725.

<sup>45</sup> Sêneca, *Ep. a Lucílio*, VIII, 71.

qual se o considerou, contra a opinião de seu filho, capaz de administrar os assuntos domésticos, devido ao conhecimento a respeito que exibia em suas peças; ou, ainda, o caso dos parianos, os quais, para escolher governadores e magistrados para Mileto selecionaram aqueles que tinham cuidado bem de seus negócios privados, supondo que, por isso, também cuidariam bem dos negócios públicos.

Em contraste com estes raciocínios, Montaigne retoma a nossa divisão interna, chamando a atenção para a dificuldade de se agir coerentemente, mostrando, ainda por outros exemplos, como esta divisão pode operar dentro de nós:

Nós somos todos pedaços, e de uma textura tão informe e diversa, que cada peça, cada momento faz seu jogo. E se encontra tanta diferença de nós em relação a nós mesmos, que de nós a outro. “*Magnam rem puta, unum hominem agere*”<sup>46</sup>. Pois que a ambição pode ensinar aos homens a valentia, a temperança e a liberalidade, até mesmo a justiça; pois que a avareza pode plantar a coragem num jovem aprendiz, nutrido na sombra e na ociosidade, a segurança para se lançar tão longe do conforto do lar, à mercê das vagas e de um Netuno colérico, num frágil barco, e ela ensina ainda a discrição e a prudência; e que Venus mesmo provê de resolução e de audácia a juventude ainda sob a disciplina e a vara, e torna aguerrido o terno coração das virgens ainda no colo de suas mãos.

Por fim, insistindo em que as ações externas não são uma referência suficiente para se julgar os homens e que se basear nelas “não é atitude de refletido entendimento”, Montaigne diz que “é necessário sondar até o interior, e ver por quais molas [*ressors*] se dá o movimento”, e que, sendo esta “uma empresa tão audaciosa e arriscada”, ele “gostaria que um menor número de pessoas se ocupasse disso”.

\* \* \*

---

<sup>46</sup> “Considera que é algo grande (difícil) agir como um só homem”. (Sêneca, *Ep.*, cxx)

Feito este percurso, podemos agora voltar às questões que tínhamos apontado no início. Dissemos que este ensaio não pode deixar de intrigar o leitor porque não só ele não segue exatamente o caminho que se esperaria, como ainda apresenta uma série de aparentes inconsistências. E apontamos que há pelo menos três níveis onde tais inconsistências são notáveis: os procedimentos indicados para a consideração das ações humanas, a avaliação das possibilidades de que estas ações pudessem apresentar alguma constância e a concepção de virtude presente no ensaio. Mas talvez os três possam ser reunidos no segundo. Com efeito, tanto a escolha do procedimento correto, quanto a compreensão do conceito de virtude dependem de uma melhor definição no que se refere à possibilidade de constância nas ações dos homens.

E se atentarmos à recapitulação que acabamos de fazer, é possível notar-se que, no caminho percorrido, há uma contínua oscilação entre constância e inconstância. Depois de iniciar o texto concentrando-se nesta última, logo em seguida Montaigne diz que orientar a vida a uma conduta certa e segura é o principal objetivo da sabedoria, e que o vício é falta de regramento, enquanto que a virtude atinge seu fim e sua perfeição na constância. Mas ele se volta então para o nosso agir ordinário, que consiste em se deixar levar pelas circunstâncias, e reafirma, com isso, a inconstância. Retorna novamente ao pólo oposto dizendo que o estabelecimento de leis para si mesmo permitiria a uma pessoa ter uma conduta ordenada, dando como exemplo disso Catão, o jovem. E passa então novamente à consideração da inconstante conduta ordinária dos homens, apresentando os exemplos da jovem suicida e dos soldados de coragem circunstancial, e reconhecendo ainda a diversidade de estados que contempla em si mesmo. Não deixa, entretanto, de insistir que um hábito de virtude torna um homem resoluto em todos os acidentes e que a virtude é “uma viva e forte tintura, uma vez que a

alma é dela embebida”, reafirmando novamente a possibilidade da constância. Como entender estas oscilações?

Tentemos responder começando pelo final, ou seja, pelo vigésimo quinto parágrafo, onde a afirmação da inconstância parece chegar ao seu ponto máximo. De fato, neste parágrafo Montaigne diz que “ninguém faz um propósito certo de sua vida, e não deliberamos senão a parcelas. O arqueiro deve primeiramente saber onde ele visa, e depois lhe acomodar a mão, o arco, a corda, a flecha e seus movimentos. Nossos projetos fracassam porque eles não têm direção nem fim”. Ora, de que modo estas colocações poderiam ser relacionadas com os trechos em que se fala sobre a virtude e a constância? Será que o seu sentido é o de indicar que estas últimas não são senão ideais inatingíveis, algo que estaria além das possibilidades humanas?

O primeiro ponto a se notar em relação a este parágrafo é que seu sentido é menos evidente do que pode parecer a princípio. Aparentemente ele se inicia com uma citação de um autor antigo não identificado por Montaigne, citação que afirma o poder do acaso sobre nós. A ela seguem-se um conjunto de considerações a respeito deste ponto, sendo a maior parte delas argumentos sobre a falta de direção nos projetos dos homens. E o trecho se encerra com a referência aos conhecimentos de Sófocles sobre os assuntos domésticos.

O que não aparece à primeira vista é o fato de que todo o parágrafo, com exceção da frase final sobre Sófocles, é uma retomada quase literal, mas na verdade substancialmente modificada quanto a seu sentido, de um trecho de Sêneca, mais especificamente, um trecho das *Cartas a Lucilius*, Livro VIII, Carta 71<sup>47</sup>. A fim de facilitar o comentário, vejamos as duas passagens juntas, a de Sêneca e a de Montaigne:

---

<sup>47</sup> Os trechos de Sêneca deste ponto em diante são citados segundo a edição bilíngüe (latim/inglês) Sêneca, 1925, a qual foi cotejada com a também bilíngüe (latim/francês) Sêneca, 1863.

Quando vós quiserdes saber do que deveis fugir ou o que deveis procurar, fixai os olhos sobre o sumo bem, sobre o objetivo geral de vossa vida: porque todas as nossas ações devem tender uniformemente a este objetivo. Não se pode arranjar os detalhes de sua vida senão quando o conjunto estiver bem determinado. O pintor por mais que tenha suas cores prontas, jamais alcançará a similitude, se não se decide sobre o que quer pintar. Nosso erro comum é de nos ocuparmos dos detalhes da vida sem pensar no conjunto. Antes de lançar uma flecha, é necessário ter um alvo; e conhecido este alvo, se dirige e se ajusta o trajeto. Nossos projetos se perdem por falta de direção. Não há vento favorável para aquele que não sabe em que porto quer chegar. O acaso deve necessariamente ter uma grande influência sobre nossa vida, já que nós vivemos pelo acaso. (Sêneca)<sup>48</sup>

Não é de se espantar, diz um antigo, que o acaso possa tanto sobre nós, pois que nós vivemos pelo acaso. A quem não dirigiu sua vida grosso modo [*en gros*] a um certo fim, é impossível dispor as ações particulares. É impossível arranjar as peças, a quem não tem uma forma do todo em sua cabeça. De que serve a provisão de cores a quem não sabe o que tem de pintar? Ninguém faz um propósito certo de sua vida, e não deliberamos senão a parcelas. O arqueiro deve primeiramente saber onde ele visa, e depois lhe acomodar a mão, o arco, a corda, a flecha e seus movimentos. Nossos projetos fracassam porque eles não têm direção nem fim. Nada faz o vento por aquele que não tem um porto destinado. (Montaigne)

A semelhança entre os dois textos é patente, embora algumas diferenças bastante visíveis se façam notar já na primeira leitura. Por exemplo, o deslocamento da frase final do trecho de Sêneca, que Montaigne coloca no início de seu parágrafo. Mas como muitas frases são praticamente idênticas e o sentido geral parece ser o mesmo, uma vez esclarecida a origem o que parece restar ao leitor é simplesmente explicar o trecho como indicando uma adesão (total ou parcial) de Montaigne ao estoicismo de Sêneca, sendo o trecho apenas uma repetição do lamento deste último pela falta de uma verdadeira finalidade para nossas vidas. Mas será que esta interpretação é suficiente?

Ora, se atentarmos bem para as mudanças feitas por Montaigne, veremos que elas não se limitam à transferência da última frase para a abertura do parágrafo e coisas

---

<sup>48</sup> “Quotiens quid fugiendum sit aut quid petendum uoles scire, ad summum bonum, propositum totius uitae tuae, respice. Illi enim consentire debet quidquid agimus: non disponet singula, nisi cui iam uitae suae summa proposita est. Nemo, quamuis paratos habeat colores, similitudinem reddet, nisi iam constat quid uelit pingere. Ideo peccamus quia de partibus uitae omnes deliberamus, de tota nemo deliberat. Scire debet quid petat ille qui sagittam uult mittere, et tunc derigere ac moderari manu telum: errant consilia nostra, quia non habent quo derigantur; ignorantem quem portum petat nullus suus uentus est. Necesse est multum in uita nostra casus possit, quia uiuimus casu”.

semelhantes. Ele também opera mudanças na composição das frases, e mudanças tais que alteram o sentido de cada uma delas, e também do conjunto. Vejamos isto mais detalhadamente.

Tomemos a mudança do início do parágrafo. Ao transferir para o início a frase que antes finalizava o parágrafo, Montaigne produz o efeito de reforçar o papel do acaso na vida dos homens e subordina todas as outras idéias a esta. No original, ao contrário, o tópico frasal orientava Lucílio a dirigir sua vida ao sumo bem, e é a este conceito que Sêneca subordina todo o resto. No texto de Montaigne, alterado e subordinado à afirmação do papel do acaso, além de transcrito na forma negativa, o antigo tópico frasal perde seu caráter diretivo original.

Quando vós quiserdes saber do que deveis fugir ou o que deveis procurar, fixai os olhos sobre o sumo bem, sobre o objetivo geral de vossa vida: porque todas as nossas ações devem tender uniformemente a este objetivo. (Sêneca)

Não é de se espantar, diz um antigo, que o acaso possa tanto sobre nós, pois que nós vivemos pelo acaso. A quem não dirigiu sua vida grosso modo [*en gros*] a um certo fim, é impossível dispor as ações particulares. (Montaigne)

Ademais, ao contrário de Sêneca, Montaigne silencia sobre o que se deve fazer e não determina nenhum objetivo. Em lugar da orientação a se fixar os olhos no sumo bem, ele apenas fala em se direcionar a vida de modo geral “a um certo fim”, expressão muito mais vaga e insuficiente como referência ao conceito estóico de *Bem*<sup>49</sup>. O mesmo se passa na frase seguinte:

Não se pode arranjar os detalhes de sua vida senão quando (*iam*) o conjunto estiver bem determinado. (Sêneca)

É impossível arranjar as peças, a quem não tem uma forma do todo em sua cabeça. (Montaigne)

---

<sup>49</sup> “Eu amo estas palavras que amolecem e moderam a temeridade de nossas proposições: por acaso, de alguma forma, algum, diz-se, eu penso, e semelhantes” (III, 11, “Dos coxos”).

Enquanto Sêneca, orientando seu leitor, coloca uma condição temporal para a organização dos detalhes da vida, Montaigne apenas constata a situação, diante das peças, daquele que não tem a forma do todo. “Só a quem *já (iam)* a tem”, diz Sêneca. “É *impossível* para aquele que *não* a tem”, responde Montaigne. O deslocamento de sentido é sutil, mas está presente. Não há qualquer orientação sobre o que se deve fazer, nem nenhuma indicação sobre se é possível, em algum momento, se alcançar esta forma. Assim, o tom de conselho desaparece completamente.

Também no recurso à metáfora da pintura, por exemplo, enquanto Sêneca a usa como uma admoestação, Montaigne estabelece um diálogo com seu leitor, cabendo a este consultar seu próprio *judgement*.

O pintor por mais que tenha suas cores prontas, jamais alcançará a similitude, se não se decide sobre o que quer pintar (Sêneca)  
De que serve a provisão de cores a quem não sabe o que tem de pintar? (Montaigne)

E embora tanto Sêneca quanto Montaigne recorram ao pronome “nós” para se referir à influência do acaso sobre a vida humana e, por meio deste recurso, se coloquem na mesma condição que os demais, há uma diferença entre os dois com relação ao tom geral do parágrafo. Para o primeiro, o tom é o do sábio que, apesar de enfrentar as mesmas condições, aconselha sobre o que se deve fazer, ao passo que Montaigne fala como alguém que reconhece esta condição como medida para o julgamento. Deste modo, a frase abaixo, no contraste com o original, ganha um sentido diferente do que pareceria ter num primeiro momento.

*Nosso* erro comum é de *nos* ocuparmos dos detalhes da vida sem pensar no conjunto. (Sêneca)  
Ninguém faz um propósito certo de sua vida, e não *deliberamos* senão a parcelas. (Montaigne)

Montaigne inverte a frase original, que assim colocada transfere o enfoque de “conjunto” para “parcelas” e ao invés de localizar o nosso erro em não atentar para o conjunto, concentra-se em enfatizar nossa condição habitual.

Longe, portanto, de ser apenas uma paráfrase do texto de Sêneca, este parágrafo é uma citação referencial, que modifica cuidadosamente o texto e lhe confere um novo significado; ou antes, algo que talvez pudéssemos chamar de citação “dialógica”, uma vez que se apóia no texto de Sêneca para dizer algo fundamentalmente distinto do sentido original, mais que isto, algo que tem sua significação enriquecida justamente no *contraste* com o sentido original. As mudanças realizadas inserem este parágrafo em uma dupla relação: com o original, por um lado e com o novo contexto em que o trecho se inscreve, por outro. Na sua relação com o original podemos perceber que o seu sentido é extraído de uma leitura de Sêneca a contrapelo, que enfatiza o papel do acaso, enquanto que o original enfatizava a busca do sumo bem. No que se refere ao contexto do ensaio, a insistência nos detalhes, no caso singular, reforça a importância de se considerar o aspecto circunstancial no processo de julgamento e aponta para uma vinculação entre os acontecimentos fortuitos e a virtude, vinculação tal que não implique nem numa relação de submissão, nem numa relação de oposição entre ambas. Consideremos estes pontos de maneira mais detalhada.

Como vimos, o texto não repete a exortação estoíca a se seguir o sumo bem (expressão, aliás, omitida por Montaigne), mas desloca o sentido original, apontando em outra direção. Mas em qual direção? Reencontramos aqui a pergunta que deixamos em suspenso, ou seja, a questão relativa ao status da virtude e da constância no interior do ensaio. E para entendermos tanto esta questão, quanto o deslocamento de sentido na retomada do trecho de Sêneca, é necessário que compreendamos a relação que Montaigne estabelece entre virtude e circunstância.

Para tanto, retomemos o que dizíamos no início. Montaigne aborda, aqui, um tema subjacente ao ensaio I, 1: a consideração das ações humanas. A engenhosidade do procedimento de Montaigne está em que, em continuidade com o posicionamento crítico que descobrimos na análise do capítulo I, 1, ele não discute o problema diretamente, mas visa-o através de seu tratamento por outros, ou melhor, através da crítica às limitações de outros discursos a respeito. Desta forma, este ensaio pensa as ações tomando em consideração o pensamento sobre elas.

O próprio Montaigne indica esta abordagem, embora de maneira discreta. No prólogo da primeira edição já está colocado o problema: “eu acho estranho ver algumas vezes gente de entendimento se colocar na dificuldade de juntar estas peças”; e mais claramente no primeiro acréscimo da camada B: “pareceu-me freqüentemente que mesmo os bons autores erraram em se obstinar de formar de nós uma contextura constante e sólida”. Qual é o sentido deste estranhamento? Por que mesmo os bons autores estão errados? O caso é que eles não consideraram de modo suficiente as complexidades do objeto de suas análises. Ao tomar em consideração as ações, na tentativa de se avaliar os homens, o primeiro aspecto que estes autores não levam suficientemente em conta é que o modo como os homens agem comumente não se coaduna com a contextura constante e sólida que se tenta atribuir a eles. O que eles negligenciam é justamente o papel desempenhado pelas circunstâncias, pelo acaso, e por isso procuram compatibilizar os atos de forma absoluta, abstraindo-os do seu contexto. Incorre-se então no erro de tomar alguns feitos mais notáveis para designar todo o caráter do agente. Este procedimento pode parecer razoável, mas mostra seus limites em casos como o de Augusto, cuja variedade de ações escapa à simplificação.

Eles escolhem um caráter universal, e segundo esta imagem, vão arranjando e interpretando todas as ações de um personagem, e se eles não podem torcê-las o

suficiente, remetem-nas à dissimulação. Augusto se lhes escapou: Pois, se encontra neste homem uma variedade de ações tão aparente, surpreendente e contínua, ao longo de toda a sua vida, que se livrou, intacto e indecído, dos juízes mais resolutos.

Para entendermos melhor o significado desta crítica, podemos recorrer aqui ao estudo de Francis Goyet sobre a noção de *hábito* nos *Essais* (Goyet, 2003), principalmente nos pontos deste estudo nos quais se trata da relação entre *hábito* e *virtude*. Para este autor, Montaigne emprega o termo “hábito” em um sentido técnico, sentido que tinha sido elaborado por Aristóteles, em especial na *Ética a Nicômaco*<sup>50</sup>. Ele chama a atenção para o fato de que embora o termo aristotélico *hexis* seja hoje traduzido

---

<sup>50</sup> Esta idéia não se mostra tão surpreendente se levamos em conta que, apesar do abalo sofrido pelo aristotelismo devido a sua associação à escolástica, os humanistas não reduziam as obras de Aristóteles à leitura que delas foi feita na Idade Média. Como diz Villey, em termos gerais, “a moral da Idade Média repousa essencialmente sobre o princípio da autoridade; é na palavra divina que se toma a lei da conduta; as escrituras mescladas de um aristotelismo desfigurado, eis a fonte autorizada” (Villey, 1908, pg. 6). Neste sentido, as discussões sobre a *Ética a Nicômaco* já tinham tido um papel nas disputas teológicas do séc. XVI a respeito de como os seres humanos podem alcançar a salvação: “Os protestantes argumentavam que o processo de justificação era unicamente um ato de graça divina, no qual os pecadores eram declarados retos. Os seres humanos eram salvos porque Deus escolheu imputar a retidão de Cristo aos pecadores. Os católicos, entretanto, afirmavam que os seres humanos cooperavam com a graça divina no processo de justificação, e que eles eram literalmente transformados em seres retos, ou *tornados* retos. Na consideração dos Reformadores, os teólogos católicos tinham chegado a uma concepção errônea (...) porque tinham sido indevidamente influenciados pelos ensinamentos de Aristóteles sobre a natureza da virtude. Na *Ética Nicomaquéia* de Aristóteles – caracterizada por Lutero como ‘o pior de todos os livros’ – encontramos a idéia de que a bondade é alcançada através da prática repetida. As virtudes, em outras palavras, são ‘hábitos’ que tornam alguém bom. Lutero acreditava que esta concepção da virtude embasava os ensinamentos escolásticos errôneos a respeito do mérito – que através da prática continuada das virtudes o cristão se torna literalmente reto aos olhos de Deus. A retidão, insistia Lutero, ‘não está em nós em um sentido formal, como sustenta Aristóteles, mas sim fora de nós’” (Harrison, 2007, pg. 237). Mas os humanistas encontram nos antigos, principalmente em Aristóteles, um espírito diferente, que os diferencia de ambos os lados da disputa: “A moral pagã não parte de um texto, mas da consciência que está em nós. É seu princípio e seu método se dirigir à razão humana. (...) [T]udo o que o moralista propõe para guiar o homem é o lúmen vacilante do dever e, para contê-lo, o freio de uma razão feita do mais frágil estofo” (Villey, 1909, pg. 7). Assim, como mostra Robert Black, a *Ética a Nicômaco* foi reivindicada pelos humanistas, mantendo seu prestígio, ainda que agora em outras bases e numa nova perspectiva: “Nas universidades renascentistas, o texto central para o estudo da filosofia moral era a *Ética Nicomaquéia* de Aristóteles. Nos séculos XIV e XV, a Itália testemunhou um declínio da influência tomista e uma ascensão do impacto humanista sobre a *Ética*, particularmente no que diz respeito a tradução base selecionada para comentário. Florença emergiu como o centro de liderança do estudo da *Ética* no século XV (...). No século XVI, o predomínio de Florença nos comentários da *Ética* se perde, enquanto o Colégio Jesuíta Romano floresce como um centro significativo para o estudo da filosofia moral aristotélica. (...) Bologna era já ponto de encontro mais conservador, onde a *Ética* estava ligada à lógica e ao *curriculum* da filosofia natural, e onde a hostilidade às traduções humanistas e a rejeição ao grego original como texto base era evidente; Roma estava dividida em seus dois centros entre a universidade e o colégio jesuíta, e entre a tentativa de ligar filosofia e filologia, na primeira, e a tendência marcada, no último, a assimilar filosofia moral e teologia” (Black, 2007, pgs. 18-19). Lembremos ainda que entre os humanistas que então ensinavam em Roma e participavam desta releitura de Aristóteles estava o francês Marc-Antoine Muret, que foi também um dos preceptores de Montaigne no Colégio de Guyenne.

por “disposição”, ele foi traduzido para o latim como *habitus* e, a partir disso, na França do séc. XVI, como *habitude*, sendo esta expressão usada pelos estudiosos de Aristóteles contemporâneos de Montaigne. O termo *habitude* encontra-se onze vezes nos *Essais*, sendo que sete destas ocorrências têm um sentido técnico<sup>51</sup>.

O ponto central deste sentido técnico está em que ele se refere ao hábito entendido não como uma disposição natural ou adquirida casualmente, mas como uma disposição adquirida pelo esforço, pelo exercício e pela prática. E para compreendermos isto, como aponta Goyet, é necessário, antes de mais nada, lembrar que o sentido do termo “virtude” entre os gregos era mais amplo que o atual, e referia-se tanto a uma capacidade qualquer de determinado ser, quanto, muitas vezes, à excelência na realização desta capacidade. Em relação a este último sentido, o de excelência, havia entre os gregos, por exemplo, a idéia de uma “virtude da arte”, uma “virtude da ciência” e uma virtude moral. Aristóteles reúne estas diferentes virtudes no termo *hábito*, e por ele designa uma reunião de “perfeição, constância e trabalho árduo” (Goyet, 2003, pg. 1072).

No caso do âmbito do *poiein*, ou seja, da fabricação de obras ou produtos, o processo engloba três diferentes aspectos que Goyet designa pelos termos latinos *natura*, *doctrina* ou *ars*, e *usus*. Assim, para que alguém seja músico é necessário que tenha dons inatos ou predisposição (*natura*), que adquira uma clara consciência das regras desta arte (*doctrina*), e que se dedique a uma prática constante (*usus*), a qual lhe dá a medida exata das regras e torna-as uma segunda natureza. Tanto o aprendizado sem as regras, quanto as regras sem a prática são incompletos e limitados.

---

<sup>51</sup> As sete vezes em que Montaigne utiliza o termo no sentido técnico são: uma vez nos ensaios I. 25, II.1 e II.29 e duas vezes nos ensaios II.11 e III. 2. Das outras quatro em sentido não técnico, duas (I. 21 e III.5), segundo Goyet, referem-se “ao estado físico do doente, o estado no qual ele está habitualmente”, enquanto que nas outras duas Montaigne fala em “hábito de natureza” ou “hábito natural”, “a maneira de ser habitual de tudo o que nasce, tudo o que é produzido pela natureza”. Cf. Goyet, 2003, pg. 1071.

Algo de semelhante se dá no que diz respeito à virtude moral. A diferença específica está no domínio em que esta é exercida, que é o do *pratein*, “a atividade do homem de ação, a *práxis* que produz as boas ações” (idem, pg. 1073). A idéia do *usus*, significa aqui que

não se poderia ser, por exemplo, corajoso no absoluto, em teoria, sem se praticar atos de coragem, dito de outra forma, sem se exercitar na coragem. Como para uma arte ou uma técnica dada, é necessário o trio: a predisposição, a doutrina e a prática incessante. Não se é corajoso sem predisposições inatas, nem sem uma clara consciência de um certo número de regras, militares e outras, nem sem a prática constante que permite decidir a cada vez o que convém fazer, *meta logou*. A temeridade não é tanto o excesso de coragem quanto a coragem em estado bruto, não refletida, em resumo, uma pura natureza ou inata. O temerário não tem consciência das regras gerais (nenhuma doutrina), ele também não se ocupa em discernir no caso específico o que convém exatamente fazer, ou não fazer (nenhum *usus*). (...) A mesma descrição valeria para a virtude da justiça: não se pode adquiri-la senão a força de praticar atos de justiça, e de praticá-los com discernimento a cada vez, “*jugement*”, então com *logos*, de maneira refletida. (Goyet, 2003, pg. 1073-1074)

O que torna a prática tão necessária tanto no âmbito do *poiein* quanto no do *pratein* é o fato de que ambos se situam na esfera “do contingente, por assim dizer, do arriscado, daquilo de que não se poderia ter regras universais e *a priori*”. O exercício contínuo, a constante experiência de possibilidades sempre novas é o que possibilita que se tenha, nestes âmbitos, critérios para a ação e o *jugement*, mesmo na ausência de uma teoria que preveja e englobe todos os casos possíveis.

É acumulando experiências de casos singulares que se adquire o golpe de vista ou *jugement* que marca o grande prático. Tomemos uma virtude menor como o tato, seguramente mais fácil de compreender para nós que aquela da coragem. Não se lhe poderá enunciar regras gerais que sejam apropriadamente operacionais. E no entanto isto não significa que o tato se pratique de forma irrefletida, descuidada. Ao contrário, ele é por excelência refletido, *meta logou*. Mas a reflexão no ato aqui é, por assim dizer, acertada, forçosamente adaptada ao caso particular. Nem Aristóteles nem Montaigne temiam dizer que uma virtude como o tato se pratica *meta logou*, ou seja, para eles, *meta orthou logou*, com uma regra certa, *recta ratio* ou *regula*. Pouco importa para eles que esta regra seja no essencial indizível, ela não é menos regra. (Goyet, 2003, pg. 1075)

Notemos ainda que, segundo Goyet, esta concepção de *hábito de virtude* se disseminou amplamente na Antigüidade, podendo ser encontrada, com pequenas variações, em diversos autores. Veremos que ela não é estranha ao próprio Sêneca. Goyet, entretanto, destaca duas importantes referências de Montaigne, a saber, Cícero e Plutarco, dos quais ele nos apresenta duas citações sobre este tema:

Eis o texto completo de Cícero no *De inventione*: “*Habitu[m] autem appellamus animi aut corporis constantem et absolutam aliqua in re perfectionem (...) non natura datam, sed studio et industria partam*”, “Chamamos maneira de ser, *habitus*, uma qualidade moral ou física constante e definitiva em um certo domínio, como a posse de uma virtude ou de uma habilidade, ou uma ciência, qualquer que seja, ou ainda uma aptidão corporal, que não foi dada pela natureza, mas obtida graças à aplicação e ao esforço” (I, 36, ver também II, 30). Plutarco, por sua vez, é assim traduzido por Amyot (*De la vertu morale*): “O hábito é uma firmeza estabelecida na parte irracional por um longo costume, e uma qualidade confirmada, a qual se torna vício quando a paixão é mal governada, e virtude quando ela é bem conduzida e guiada pela razão”. (Goyet, 2003, pg. 1072)

Apesar de tudo isto, uma objeção evidente que se poderia apresentar ao raciocínio que fizemos até aqui é que, embora se refira muitas vezes à virtude, e inúmeras discussões nos *Ensaio*s tratem de questões éticas e morais, Montaigne jamais faz uma exposição clara, positiva e doutrinária acerca da virtude<sup>52</sup>; como então poderíamos ter certeza de que suas reflexões estão ligadas à concepção aristotélica? Um dos argumentos de Francis Goyet é o de que esta referência não poderia ser evitada:

Esta obra é a base para toda discussão séria sobre a filosofia moral no Renascimento porque ela era a base da educação. Montaigne não tem necessidade de citar textualmente a *Ética a Nicômaco*, ele tem evidentemente presente em seu espírito sua problemática e suas grandes definições, tanto quanto seus leitores na época. (Goyet, 2003, pg. 1077)

Mas os melhores indícios a respeito se encontram nos textos do próprio Montaigne, cujo sentido se torna mais claro quando pressupomos esta concepção.

<sup>52</sup> Não o faz nem mesmo no ensaio II. 29, intitulado justamente “*Da virtude*”. Nele temos mais uma vez uma consideração crítica: a discussão se volta para dois pressupostos da virtude, a resolução e a constância, os quais, por sua vez, pressupõe a moderação. Com isto, Montaigne exclui as ações notáveis como critério de avaliação das pessoas, uma vez que, a partir delas apenas, não se pode saber se foram fruto destes pressupostos ou simples resultado de um contexto específico.

Assim, Goyet apresenta um exemplo tirado de I, 25 (“Do pedantismo”), onde Montaigne diz que os Lacedemônios ensinavam seus filhos

pelo exercício (*essai*) da ação, formando-os e moldando-os vivamente, não somente por preceitos e palavras, mas principalmente por exemplos e obras, a fim de que não fosse uma ciência em suas almas, mas sua compleição e hábito (...). Em Atenas se aprendia a bem falar, e aqui, a bem fazer; (...) lá era uma contínua exercitação da língua; aqui, uma contínua exercitação da alma (I, 25, p. 142-143)

Como se verifica neste trecho, temos *capacidades naturais (natura)* para a ação e a eloqüência, para as quais são desenvolvidos *preceitos (doctrina)* que orientem a sua utilização, mas cujo aperfeiçoamento se dá principalmente através dos exemplos, das obras e do *exercício (usus)*, por meio dos quais capacidade e preceitos se transformem em *hábito* e constituam uma compleição. Mesmo quando o termo hábito não está presente é possível encontrar-se ainda descrições semelhantes. É o que ocorre em II, 6 (“Da exercitação”), onde logo nas primeiras linhas lê-se que

é difícil que os discursos e a instrução, ainda que nossa crença se aplique a eles de boa vontade (*volontiers*), sejam suficientemente potentes para nos encaminhar à ação, se além disso nós não exercitamos e formamos nossa alma pela experiência à conduta a qual nós queremos orientá-la (II, 6, p. 370)

E também no I, 26 (“Da Educação das Crianças”), Montaigne compara de modo irônico a expectativa de se formar o entendimento de uma criança forçando-a apenas a decorar conteúdos e sem fazê-la exercitar o próprio *jugement* pela consideração de problemas, à expectativa de que alguém pudesse aprender a dançar apenas contemplando os dançarinos, sem jamais se exercitar nos passos:

Eu queria que Paluel ou Pompeu, estes bons dançarinos de meu tempo, ensinassem suas cabriolas só de as ver fazer, sem nos mover do lugar, como aqueles que querem instruir nosso entendimento, sem agitá-lo: ou que se nos ensinassem a manejar um cavalo, ou um dardo, ou um alaúde, ou a voz sem nos exercitar, como estes aqui nos querem

ensinar a bem julgar e a bem falar, sem nos exercitar nem em falar, nem em julgar (I, 26, p. 152)

Outros exemplos poderiam ainda ser apresentados. De qualquer modo, é possível sustentar-se, já a partir destes, que esta acepção da virtude está então, se não diretamente exposta, pelo menos pressuposta nos textos de Montaigne. Mas dissemos que a relação entre virtude e hábito pode ser encontrada também no próprio Sêneca. Um dos trechos deste autor onde podemos encontrá-la é em *Epístolas a Lucílio*, II, XVI:

Examinai-vos, sondai todos os meandros de vossa alma, estudai-vos. Mas vede antes de tudo se é na teoria da sabedoria ou na prática que consiste o vosso progresso. Não, a filosofia não é uma arte feita para fascinar o vulgo, uma ciência de aparato: ela é toda uma outra coisa que palavras. Seu emprego não é fornecer um passatempo agradável, subtrair à ociosidade os seus desgostos; ela forma a alma; ela a modela; ela regra a vida, dirige as ações, mostra o que se deve fazer e o que se deve evitar; ela serve ao homem de piloto, e conduz sua embarcação em meio aos recifes, sem ela, nenhuma certeza. (...) Eu retorno aos meus conselhos e às minhas exortações: não deixe cair e esfriar o ímpeto (*impetum*) da sua alma. É necessário regrá-lo e mantê-lo, a fim de tornar hábito (*habitus*) o que não era senão ímpeto (*impetus*).

De que modo então ela pode nos ajudar a compreender as diferenças entre ambos? Ocorre que em Sêneca ela está enquadrada em um contexto específico, que é o da elaboração do estoicismo desenvolvida por este autor. Neste enquadramento, devido às concepções ético-cosmológicas dos estóicos, o hábito tem seu papel reduzido em muito. Não é mais ele que possibilita ao agente encontrar a justa medida da ação no esforço incessante de adaptação da *doctrina* à contingência. A régua não é mais de chumbo maleável<sup>53</sup> e o esforço segue outra direção – trata-se agora de tornar o mero

---

<sup>53</sup> Segundo a formulação de Aristóteles na *Ética a Nicômaco*: “à coisa indeterminada, é necessário uma regra indeterminada, como a régua de chumbo utilizada na construção de Lesbos: a régua, longe de permanecer rígida, desposa as formas da pedra; também o decreto se adapta aos fatos” (1137b).

ímpeto passageiro uma vontade<sup>54</sup> que se mantém constante com relação a uma medida fixa e pré-estabelecida, a qual é dada pelo próprio sumo bem.

É necessário então gravar-se no espírito uma convicção aplicável à vida inteira; é o que eu chamo princípio fundamental. Esta convicção regerá as ações e os pensamentos que compõem nossa vida. Dar preceitos particulares e negligenciar o conjunto é muito pouco. Brutus, em seu tratado *Sobre o Dever*, dá muitos preceitos aos pais, aos filhos, aos irmãos: ninguém aplicará estes preceitos convenientemente sem um ponto fixo de comparação. É necessário que nós nos proponhamos por finalidade um soberano bem, objeto de nossos esforços, em direção ao qual tendem sem cessar nossas ações e nossas palavras: é a estrela que serve de guia aos marinheiros. (Sêneca, 1925b, Carta 95, pg. 87)

Como se sabe, o bem supremo, ou sumo bem, era concebido pelos estóicos como algo de transcendente, um tipo de perfeição de que não se pode encontrar exemplos em meio a imperfeição deste mundo, e principalmente, entre os homens que o habitam. Tão transcendente ele era, que se tornou um tópico tradicional de discussão entre os comentadores o problema de como os estóicos imaginavam que se poderia cumprir uma das mais importantes condições colocadas por eles para o comportamento virtuoso, a saber, a aquisição de um conhecimento certo e inabalável deste sumo bem<sup>55</sup>.

Ora, vemos que em Montaigne a situação é completamente diferente. Longe de se pautar por um critério abstrato e transcendente que orientaria à distância e soberanamente as ações dos homens, independente e indiferente às contingências, Montaigne dá ênfase aos problemas colocados por estas últimas, sublinhando o papel do acaso. É neste sentido também que podemos entender o ligeiro deslocamento operado

---

<sup>54</sup>Cf. Sêneca, 1925b, pg. 93: “ (...) uma ação não será reta, se a vontade não o é; pois a ação procede da vontade. (...) A vontade não será reta, se o entendimento não o é; pois do entendimento procede a vontade. Ora, o entendimento não terá chegado à perfeição, se ele não compreende as leis que regem a vida inteira; se ele não fixou seus julgamentos sobre cada ponto particular, e remeteu tudo à verdade”.

<sup>55</sup> A este respeito, cf. Inwood (2005), em especial o cap. 10, “Getting to Goodness”. Para Inwood, Sêneca, como Platão, vê “um abismo entre nossa experiência da imperfeição e nossa concepção do genuinamente bom”, abismo que torna difícil sequer imaginar-se como poderíamos alcançar tal concepção. Na tentativa de estender uma ponte sobre este abismo “Sêneca (...) produziu um avanço genuíno frente a seus predecessores estóicos (...). Mas ao fazê-lo ele trouxe a epistemologia moral estóica ao limiar da rememoração platônica. Não espanta que, na geração seguinte, Epiteto pareça ter dado o próximo passo e aceitado a realidade das idéias inatas” (Inwood, 2005, pg. 301).

na definição de sabedoria, entendida originalmente por Sêneca como vontade una e reta. Ao traduzir o qualificativo “rectum” por *juste*<sup>56</sup>, Montaigne faz com que a sabedoria dependa de uma medida humana e não de algo que está além da experiência<sup>57</sup>. Ele se vale do arsenal estoico para pôr em relevo a situação do homem comum. O *jugement* se volta para o falho e o transitório. Aquilo que Sêneca descreve para estabelecer o contraste com a atitude que se deve assumir, Montaigne o apresenta como a condição a qual estão submetidos todos os homens e dentro da qual eles devem encontrar o seu próprio caminho enquanto homens<sup>58</sup>. Daí que o hábito de virtude readquirira importância,

---

<sup>56</sup> Cf. Sêneca, 1925a, pg. 135: “Quid est sapientia? Semper idem velle atque idem nolle. Licet illam exceptiunculam non adicias, ut rectum sit quod velis; non potest enim cuiquam idem semper placere nisi rectum” (Que é a sabedoria? Sempre querer a mesma coisa e não querer a mesma coisa. Não é necessário acrescentar esta restrição, que a vontade seja reta; pois nada pode agradar sempre se não for reto). Montaigne, retomando este trecho através de um procedimento semelhante ao que estamos analisando, refere-se a ele nos seguintes termos: “Porque, para compreendê-la inteiramente em uma palavra, diz um antigo, e para abarcar em uma só todas as regras de nossa vida, é querer e não querer ser, sempre, mesma coisa; eu não desdenharia, diz ele, adicionar: conquanto que a vontade seja justa; porque, se ela não for justa, é impossível que ela seja uma”.

<sup>57</sup> Se esta afirmação pode, a princípio, soar exagerada, pois que a justiça também poderia ser concebida de modo transcendente, lembremos que esta seguramente não é a concepção de Montaigne: “Apenas Deus pode conhecer e interpretar suas obras. E o faz em nossa língua, inapropriadamente, para descer até nós, que jazemos sobre a terra. A prudência, como Lhe poderia convir, a qual é a eleição entre o bem e o mal, visto que nenhum mal O toca? E quanto à razão e à inteligência, das quais nos servimos para, pelas coisas obscuras, chegar às aparentes, visto que não há nada de obscuro para Deus? A justiça, a qual distribui a cada um o que lhe pertence, *engendrada para sociedade e a comunidade dos homens*, como está ela em Deus? E como a temperança? a qual é a moderação das voluptuosidades corporais, que não têm lugar algum na divindade. A força para suportar a dor, o trabalho, os perigos, tampouco Lhe pertencem, estas três coisas não têm nenhum acesso a Ele. Pelo que, Aristóteles O tem igualmente isento de virtude e vício” (II, 12, pgs. 499-500, grifo meu).

<sup>58</sup> Note-se que, embora ocorra aqui em termos próprios a Montaigne, este diálogo com o estoicismo e esta crítica de seus aspectos dogmáticos são característicos do Renascimento, sendo compartilhados por vários humanistas, filósofos e reformadores do período. Leontine Zanta, em seu estudo sobre o ressurgimento do estoicismo no século XVI, mostra esta tendência de se aproveitar alguns elementos do estoicismo e expurgar os seus princípios metafísicos. Deixemos de lado os comentários sobre os filósofos e reformadores e nos concentremos nos comentários que Zanta faz sobre os humanistas: “A priori, esta dissociação parece impossível. Como operar uma escolha em uma filosofia tão maravilhosamente una e simples quanto o estoicismo, sem arruinar fundamentalmente e por completo uma doutrina que com efeito só parece se sustentar pela firmeza de seus princípios metafísicos: o Deus Razão se confundindo com o mundo, de onde vêm e para onde retornam os seres e as coisas; o indivíduo, considerado como uma parcela do grande Todo, submetido à ordem inflexível do Destino que rege o Universo? Compreender esta vida no conjunto a fim de se adaptar, não é a primeira palavra da moral? E conseqüentemente, é possível conceber esta ciência de outra maneira que ligada indissolúvelmente à metafísica e às concepções que são sua base: monismo, panteísmo, determinismo e mesmo materialismo estoico? Como ainda admitir na prática regras tão eficazes, tão admiráveis quanto aquelas do estoicismo, precisando os deveres que nós temos com relação a nós mesmos e com relação aos deuses, e esquecer que elas são a expressão de nossa razão, parte da Razão universal, ou seja, parte do próprio Deus? Esta dissociação entre metafísica e moral nos parece, assim, incompreensível. Ela se fez entretanto; e assim como se produz atualmente obras, mais e mais numerosas, de moral independente, ou seja, de moral dissociada de toda metafísica, houve então abundância de opúsculos de moral nitidamente estoica, sem nenhuma

possibilitando que os homens encontrem as regras, informuláveis mas reais, do âmbito do contingente.

E neste quadro podemos agora entender como o exemplo de Catão envolve uma complexidade maior do que aparenta a princípio, como dissemos anteriormente. Pois que entendida nesta chave dinâmica da virtude como hábito, a sua referida harmonia não é um conjunto monocórdio de atitudes invariáveis, simples expressão de uma interioridade sem variações ou diferenças internas. Este homem autônomo<sup>59</sup>, capaz de efetivar sua *doctrina* (*discours*) em atos, como é descrito no ensaio II, I, não o faz entretanto sem perturbação. Se assim fosse, não poderíamos compreender o comentário a seu respeito que se encontra em outro ensaio do Livro II:

Quando eu o vejo morrer e dilacerar as entranhas, não posso me contentar em crer simplesmente que ele tivesse então sua alma totalmente isenta de perturbação e de pavor, eu não posso crer que se mantinha apenas nesta atitude que as regras da seita estóica lhe ordenava, tranqüilo, sem emoção e impassível. (II, 11, pg. 424)

A dificuldade de Montaigne em dar crédito à impassibilidade estóica decorre da consideração de que uma virtude humana é algo que não pode ter uma existência abstrata e desligada da ação, mas efetiva-se a duras penas sempre novamente em cada nova situação:

---

preocupação metafísica” (Zanta, 1914, pgs. 29-30). Algumas páginas adiante, ela apresenta o que considera ser o motivo desta dissociação: “Toda moral da antiguidade partia de uma metafísica, ou seja, de uma concepção geral sobre o mundo, a alma ou Deus, e a moral estóica mais que qualquer outra. Este método tinha a vantagem de alcançar uma lei firme, obrigatória, a conclusão não ultrapassando os princípios; mas era necessário, ainda, aceitar-lhe os princípios. Suponhamos que se venha a negligenciar estes princípios, seja porque eles repugnam às convicções religiosas, seja porque se é incapaz de discutilos, as leis práticas que esta moral formula não manteriam menos uma firmeza aparente, um tom imperativo, que lhes permitirá ser um auxiliar maravilhoso para a moral independente. É o que acontece na Renascença. Nós vimos que há, então, um desinteresse pelo especulativo; os filósofos, se se referem à metafísica, entrincheiram-se num tipo de segredo profissional; os teólogos permanecem fiéis ao dogma, e os humanistas não somente se desinteressam, por indiferença, mas também por necessidade: eles não são filósofos” (Zanta, 1914, pgs. 75-76).

<sup>59</sup> “A quem tivesse prescrito e estabelecido certas leis e certa política [*police*] em sua cabeça, nós veríamos reluzir por tudo em sua vida uma igualdade de conduta moral, uma ordem e uma relação infalível de umas coisas às outras. (...) Os raciocínios (*discours*) a este respeito seriam bem fáceis de fazer, como se vê no Catão, o Jovem: quem tocou uma de suas teclas, tocou todas; é uma harmonia de sons bem acordados, que não podem se desmentir” (II, 1).

Parece-me que a virtude é uma coisa outra e mais nobre que as inclinações à bondade que nascem em nós. As almas regradas em si e bem nascidas seguem a mesma conduta (*train*) e representam em suas ações a mesma aparência que as virtuosas. Mas a virtude exprime um não sei que de maior e mais ativo que se deixar, por uma feliz compleição, conduzir doce e pacificamente, segundo a razão. Aquele que, de uma doçura e facilidade natural, menosprezasse as ofensas recebidas, faria algo belo e digno de louvor; mas aquele que, aguilhado e ultrajado até a carne de uma ofensa, se armasse das armas da razão contra este furioso apetite de vingança, e depois de um grande conflito então o dominasse, faria sem dúvida muito mais. Aquele faria bem, e este virtuosamente: uma ação se poderia dizer bondade; a outra, virtude: porque o termo virtude pressupõe a dificuldade e o contraste, e que ela não pode se exercer sem oposição. Por acaso, é por isso que nós nomeamos Deus bom, forte, liberal e justo; mas não o nomeamos virtuoso: suas operações são todas naturais e sem esforço. (*Ensaio*, II, 11, 422)

O olhar atento ao esforço continuado através do qual se exercita e se exerce a virtude é que permite a Montaigne concordar com Aristóteles em que “um homem prudente e justo pode ser intemperante e incontinente” (II, 11, 429). Mas em que sentido é possível dizer isso? Significa dizer que, diferente do que sustentam os estóicos, as paixões não desaparecem no sábio, elas permanecem em potência ou moderadas<sup>60</sup>. Estes

---

<sup>60</sup> De fato, na carta 85 a Lucílio, Sêneca sustenta que as paixões mesmo as mais moderadas são vedadas ao sábio: “Aquele que é prudente é temperante; aquele que é temperante é constante; aquele que é constante é imperturbável; aquele que é imperturbável é isento de tristeza; aquele que é isento de tristeza é feliz: então o homem prudente é feliz, e a prudência é suficiente para dar felicidade”. Há peripatéticos que respondem a este argumento definido assim as palavras, constante, imperturbável e isento de tristeza: imperturbável, dizem, se aplica ao homem que não é perturbado senão ou moderadamente; isento de tristeza, em vez daquele que não está sujeito à tristeza, aquele não se entrega nem freqüentemente nem em excesso: pois pretender que haja almas inacessíveis à tristeza, seria negar a natureza humana; mas se o sábio pode ser atingido pela tristeza, jamais é vencido por ela: e assim por diante com relação a outras afecções; sempre eles explicam segundo o espírito de sua seita. Eles não excluem as paixões, mas as atenuam (...) Outros estabeleceram esta distinção: ‘O homem sábio e temperante, dizem, é tranquilo por disposição e por hábito; mas ele não o é de fato. Pois, se em geral sua alma não está sujeita à perturbação, à tristeza, à tristeza, nem ao medo, ocorre entretanto um grande número de causas exteriores que excitam nele perturbação’. Assim suas explicações se reduzem a esta: o sábio não é colérico, mas ele, entretanto, às vezes, se põe em cólera; ele não é medroso, mas acontece entretanto de ele ter medo; em outros termos, se o medo não existe nele como vício, ele existe como sentimento. (...) Ora, em que consiste a excelência da vida feliz? Na plenitude. (...) Aquele que vós chamais menos feliz não o é de modo algum; pois a palavra feliz não comporta diminutivo. ‘O homem corajoso é sem medo; o homem sem medo é sem tristeza; o homem sem tristeza é feliz’. Assim é o argumento como nós estóicos entendemos. Esforçam-se de combatê-lo dizendo que nós consideramos como consensual um fato falso e controverso, a saber: que o homem corajoso é sem medo. Quê!, dizem, o homem corajoso não teme os males prestes a se abater sobre eles? Isto seria o comportamento de um tolo, de um alienado, e não de um homem corajoso. Sem dúvida ele será moderado no medo: mas não será completamente isento. Aqueles que falam assim, recaem sempre no mesmo abuso, e tomam por virtudes os vícios, quando eles são pequenos ou menores que os outros” (Seneca, 1920, 287ss). A partir desta citação podemos compreender melhor a crítica de Montaigne a esta concepção dos estóicos: “Pois, quanto à opinião dos estóicos, que dizem, o sábio obra, quando ele obra, por todas as virtudes juntas, ainda que tenha uma mais aparente segundo a natureza da ação (e a isto lhes poderia servir de algum modo a similitude do corpo humano, pois a ação da

homens virtuosos, trazem em si ainda a inclinação ao vício, o que faz com que a possibilidade da falta esteja sempre presente<sup>61</sup>. É o que explica o fato de que “Sócrates confessava àqueles que reconheciam em sua fisionomia alguma inclinação ao vício, que esta era na verdade a sua compleição natural, mas que ele a tinha corrigido pela disciplina” (idem). E é também o que nos permite explicar ainda a figura do próprio Montaigne tal como está presente neste ensaio. Lembremos que a certa altura ele nos diz que não somente é agitado pelas ocasiões, mas por sua própria instabilidade.

Todas as contrariedades se encontram em mim, segundo algum viés (*tour*), e de algum modo: Envergonhado, insolente, casto, lascivo, tagarela, taciturno, laborioso, delicado, engenhoso, embotado (*hebeté*), amargo (*chagrin*), benevolente (*debonnaire*), mentiroso, verdadeiro, sábio (*sçavant*), ignorante (*ignorant*), & liberal & avaro & pródigo: tudo isto eu vejo em mim de algum modo, segundo eu me viro: e quem quer que se estude bem atentamente, encontra em si, e mesmo em seu julgamento mesmo esta volubilidade e discordância.<sup>62</sup>

Estas mudanças de estado são pensadas por Montaigne como universais e objetivas, uma vez que são verificáveis por todos aqueles que se observarem, o que inclui Sócrates e Catão. Note-se porém, que Montaigne não relata nenhuma atitude intempestiva que tenha tomado. Pelo contrário, a descrição é de um homem refletido, que considera a si próprio e o seu *jugement*. E é a tal ponto refletido que toma em consideração o seu próprio processo de reflexão, na medida que se estabelece uma relação estreita entre o modo como se observa (“segundo algum viés, de algum modo”),

---

cólera não pode se exercer sem que todos os humores nos ajudem, ainda que a cólera predomine), se daí eles querem tirar consequência semelhante que, quanto o faltoso comete uma falta, ela erra por meio de todos os vícios juntos, eu não acredito neles simplesmente, ou não os entendo pois, eu sinto de fato o contrário. São sutilezas agudas, insubstanciais, às quais a filosofia se detém por vez. Eu cometi alguns vícios, mas eu não cometi outros, tanto quanto um santo poderia fazer. Também discordam os peripatéticos desta conexão e costura indissolúvel [entre as virtudes concebida pelos estóicos]” (II, 11, p. 426).

<sup>61</sup> “Como as almas viciosas são incitadas freqüentemente a bem fazer por impulso estrangeiro, também são as virtuosas a fazer o mal” (III, 2, p. 810).

<sup>62</sup> Também aqui se mantêm o diálogo com Sêneca, uma vez que esta descrição que Montaigne faz de sua própria experiência ecoa a carta 120 a Lucílio: “Saiba que é uma grande coisa agir como um só homem. Exceto o sábio, ninguém age, somos multiformes. Ora frugais e graves, ora frívolos e vãos; toda hora nós mudamos de máscara, e tomamos uma contrária àquela que acabamos de deixar” (Sêneca, 1925b, 395).

a posição do objeto (“segundo me viro”, “ora uma face, ora uma outra, segundo o lado em que eu a deito”) e os resultados da observação (“envergonhado, insolente”, etc). Isto que lhe possibilita ver suas facetas como *facetas*, o que significa *ver para além delas* (“*todas* as contrariedades se encontram em mim”).

Vimos então que a noção Aristotélica de virtude como hábito, que depende da contingência, possibilitou a concepção de uma certa constância, por assim dizer, mais moderada e afim com a condição humana. Voltemos agora às nossas questões iniciais para compreender então o hábito de virtude tal como aparece neste ensaio. Havíamos apontado uma contradição em sua concepção de virtude que parecia ora comportar diferenças, ora monolítica. Montaigne diz:

Ainda que eu seja sempre da opinião de dizer do bem o bem, e de preferência bem [*en bone part*] interpretar as coisas que o podem ser, tal é a estranheza de nossa condição, que comporta que nós sejamos freqüentemente pelo vício mesmo levados a bem fazer, se o bem fazer não se julgasse unicamente pela intenção. Por um feito corajoso não se deve concluir um homem valente: aquele que o faria inteiramente, ele o faria sempre e em todas as ocasiões. *Se é um hábito de virtude, e não um impulso, ele tornaria um homem resoluto de maneira uniforme em todos os acidentes*, quer esteja só ou em companhia, quer em campo fechado ou em uma batalha: porque, o que quer que se diga, não há uma valentia na cidade e outra no campo. Tanto corajosamente suportaria uma enfermidade em seu leito, quanto um ferimento no campo de batalha, e não temeria mais a morte em sua casa que em um assalto. Nós não veríamos um mesmo homem se lançar contra uma brecha<sup>63</sup> com uma brava segurança e depois se atormentar como uma mulher pela perda de um processo ou de um filho.

Nesta imagem parece reluzir uma total uniformidade que independe das circunstâncias. Porém ela faz mais sentido, se a compararmos à sua referência, ou seja, à epístola de Sêneca:

Estas [ações] e outras semelhantes nos mostraram uma imagem da virtude. Acrescentarei algo que provavelmente surpreenderá: as coisas más por vezes apresentaram a aparência do que é honroso, e aquilo que é melhor se manifestou através de seu oposto. Pois há, como você sabe, vícios que se avizinham das virtudes, e mesmo aquilo que é depravado e torpe pode se assemelhar ao que é reto. Assim o

---

<sup>63</sup> Abertura em uma muralha fortificada ou buraco de uma linha fortificada, de uma frente de batalha.

pródigo imita falsamente o liberal, apesar de haver uma grande distância entre um homem saber como dar ou não saber como conservar. Eu te asseguro Lucilius, há muitos que não dão, mas simplesmente dilapidam seus dons; e eu não chamo liberal um perdulário. A negligência se assemelha à complacência; a temeridade, à coragem. Estas semelhanças nos obrigam a observar com cuidado, e a distinguir coisas muito próximas na aparência, mas no fundo dessemelhantes; e ao observar aqueles que se distinguiram por algum nobre esforço, fomos forçados a notar que pessoas realizaram algum feito com espírito nobre e impulso generoso, mas o fizeram apenas uma vez. Viu-se este homem, bravo na guerra, tímido nas lutas do fórum, suportando a pobreza corajosamente, e a desgraça com vergonha; louva-se a ação, despreza-se o homem. Viu-se outro bom com seus amigos, moderado com seus inimigos, administrando com mãos puras e religiosas o público e o privado; dotado de paciência quando havia algo a ser suportado, e de prudência quando era necessário agir. Vimo-lo distribuindo com mãos cheias quando devia fazer pagamentos, e quando laborando, devotando-se resolutamente e aliviando o cansaço por seu ânimo. Além disso, era sempre o mesmo e em todos os atos por si, já não por boa resolução (*consilio bonus*), mas por costume (*more*), e tanto que não somente pode agir corretamente, mas não pode senão agir corretamente. Formamos a convicção de que neste homem existe a virtude perfeita (Sêneca, 1925, pgs. 385-389).

No contraste com o original e na relação com o contexto, o sentido do trecho se esclarece. A matéria visada no parágrafo de Montaigne não é a virtude, mas o vício. Se há uma referência à virtude, não é entretanto para defini-la como um monólito, mas, para melhor distinguir a ação irrefletida originada pelo impulso ou outras motivações circunstanciais através do contraste com o hábito. Este contraste fica ainda mais evidente se atentarmos para algumas formulações ao longo do parágrafo: Logo no início, o tópico frasal chama a nossa atenção para a possibilidade de agir bem com motivações viciosas. “Ainda que eu seja sempre da opinião de dizer do bem o bem, (...) tal é a estranheza de nossa condição, que comporta que nós sejamos freqüentemente *pelo vício mesmo levados a bem fazer*”. Esta admissão abre a possibilidade de que as ações virtuosas sejam confundidas com algo que é só aparente: “*Por um feito corajoso não se deve concluir um homem valente (...) se é um hábito de virtude, e não um impulso...*”. Trata-se portanto de uma avaliação. Ao longo do parágrafo, Montaigne evidencia este contraste com fim avaliativo pelo uso do futuro do pretérito: “*ele tornaria um homem resolutos...*”; “*tanto corajosamente suportaria...*”; “*não temeria ...*”; “*nós não veríamos...*”. Como os homens podem ser levados a bem fazer pelo próprio vício ou algum impulso isolado sem serem

realmente virtuosos, para avaliá-los deve-se atentar se seus atos estão em conformidade com uma atitude refletida, que se expressa numa conduta coerente e ordenada. Assim, impulsiva, e portanto, irrefletida, é a atitude da jovem levada pelo medo, como também a do soldado atormentado por sua enfermidade e a de Chasan movido pelo despeito – que se contrasta com a sua habitual. Mas também é viciosa a dos Agrigentinos, caracterizada como deformidade, expressa em sua franca *contradição*, e a de Alexandre, que traz a marca da *desmedida*. Afinal, não é o vício senão *contradição* e falta de medida? A figura de Alexandre neste ensaio exemplifica justamente esta falta de reflexão e não uma virtude como poderia parecer numa primeira leitura – o que o diferencia de Sócrates e Catão. Neste caso não há nenhum problema em caracterizar a sua valentia como uma valentia apenas em espécie (no campo de batalha), pois a função desta nomeação é apenas a de ilustrar a sua desmedida, signo de sua irreflexão, pelo amálgama da sua extrema valentia com o seu igualmente extremo pavor. Se atentarmos porém, para este exemplo, Montaigne não opõe a coragem à covardia, mas à subversão da razão pelo medo desmedido. Este pavor não a desmente, mas a mancha. O sentido deste trecho se torna ainda mais claro se o compararmos com duas outras referências. No “Da virtude”, por exemplo, Montaigne afirma que:

Por experiência eu acho que há uma grande distância entre os impulsos e a impetuosidade da alma e um hábito constante e resoluto (...). E nas vidas destes heróis do tempo passado há algumas vezes feitos miraculosos e que parecem de bem longe ultrapassar nossas forças naturais; mas são feitos, na verdade; e é duro crer que estas condições assim tão elevadas, *possam tingir e embeber a alma* de maneira que elas se tornem ordinárias e como naturais. (II, 29, p. 705, grifo nosso)

Vemos que Montaigne retoma a metáfora da tintura para diferenciar o hábito (que se incorpora à nossa conduta) da ação impulsiva. Esta última, principalmente sob a forma de “grandes feitos”, por sua própria característica, não é ordinária nem habitual. É

neste sentido também que podemos compreender a comparação de Alexandre a Sócrates no “Do arrependimento”:

E a virtude de Alexandre me parece representar muito menos vigor em seu teatro, que aquela de Sócrates em seu exercício baixo e obscuro. Eu concebo facilmente Sócrates no lugar de Alexandre; Alexandre naquele de Sócrates, eu não posso. Quem perguntasse àquele o que sabia fazer, ele responderia: subjugar o mundo; quem perguntasse a este último, ele diria: levar uma vida humana conforme à sua condição natural: ciência bem mais geral, com mais peso e mais legítima. *O valor da alma não consiste em ir alto, mas ordenadamente* (III, 2, pg. 809, grifo nosso).

Claramente o valor é posto no agir ordenado, conforme à condição natural, e não alto, que poderíamos identificar com a ação notável. E este agir ordenado, que é humano, depende de um exercício cotidiano, do hábito. Assim, a condição humana comporta uma virtude também humana – que é obscura, ao rés do chão.

Neste ponto nos encontramos também a meio caminho de responder uma outra questão que tínhamos levantado: Como compreender os procedimentos contraditórios para avaliar as ações?

Conforme dissemos no início deste capítulo, o ensaio tem um sentido crítico, pois o que ele visa é o procedimento dos moralistas e biógrafos do período. Portanto, as ações humanas e o modo de avaliá-las são discutidos em função do procedimento problemático apontado no início. Este procedimento consiste em juntar os feitos mais notáveis de um personagem para classificá-lo segundo um caráter universal – que o definiria integralmente. Montaigne mostra como as ações notáveis por si só são insuficientes para avaliar um personagem. Trata-se de um procedimento abstrato, que não dá conta, como vimos, nem mesmo dos poucos virtuosos, cuja vida se pauta por uma conduta certa e segura. E é menos ainda aplicável ao comum dos homens, sobretudo devido ao caráter extraordinário e circunstancial dos feitos destes últimos. A nossa condição envolve maiores complexidades e impõe certas dificuldades que fazem

com que os homens se inclinam mais facilmente à irresolução e à inconstância. Assim, em contraste com esta simplificação e levando em conta o que há de meramente circunstancial em algumas ações, estar-se-ia mais próximo da verdade, se se buscasse na própria circunstância o motivo da ação. É nesta consideração que reside o sentido destas frases: “Quem os julgasse em detalhe e distintamente, peça a peça, se encontraria mais freqüentemente a dizer a verdade”.(...) “O mais seguro, na minha opinião, seria remetê-las às circunstâncias vizinhas, sem entrar em pesquisa mais longa e sem delas [en] concluir outra conseqüência”. Mas é preciso fazer as distinções. Remeter às circunstâncias nos permite estar mais próximos da verdade, mas não é suficiente. Pois, como Montaigne mantém a virtude como parâmetro, mesmo chamando atenção para a sua raridade e dificuldade, ele afirma que “para julgar um homem, é necessário seguir longamente e curiosamente suas pegadas” e verificar se a “rota da vida é refletida e prudente”. Ora é ao longo da trajetória que se revela um *hábito de virtude* pautado por uma relação refletida com a circunstância. Olhando-se deste modo, as incompatibilidades apontadas no início de nosso texto passam a fazer sentido. A consideração da atitude em sua circunstância não está desvinculada da relação que as molas interiores estabelecem com ela, muito pelo contrário, ela só faz sentido nesta relação, e esta só se revela ao longo do tempo, na conduta habitual. É por isso que em outro ensaio Montaigne afirma: “Eis porque, quando se julga uma ação particular, é necessário considerar várias circunstâncias e o homem inteiro que a produziu, antes de batizá-la” (II, 11, p. 427). Porém, para que se reconheça um homem refletido e prudente (ou seja, para se distinguir entre uma relação autônoma ou heterônoma com a circunstância) é necessário que o próprio investigador seja refletido. Daí a crítica no final do ensaio, que o remete a seu início:

Não é atitude [*tour*] de refletido entendimento nos julgar simplesmente pelas ações externas; é necessário sondar até o interior, e ver por quais molas [*ressors*] se dá o movimento; mas, é uma empresa tão audaciosa e arriscada, que eu gostaria que um menor número de pessoas se ocupasse disso.

Mas afinal por que o ensaio oscila? Por que passar incessantemente da constância para a inconstância?

Na verdade, podemos dizer que esta oscilação pode ser identificada a um movimento de pensamento que opera por distinções, evocado ironicamente por Montaigne neste ensaio. Mas em que consiste este movimento e esta ironia? Montaigne joga com os diversos sentidos do conceito. O procedimento por distinções é um recurso da lógica aristotélica para solucionar aparentes contradições precisando o sentido de uma proposição<sup>64</sup>. Um primeiro sentido desta ironia está em justamente dizer que de algum modo e em algum sentido todos os contrários se encontram nele, Montaigne, e também em todo mundo, por isso são universais. Mas o termo *distingo*, com lembra Maclean, não se limita a ser um recurso da lógica aristotélica para se lidar com a contradição<sup>65</sup>. E é aí reside um outro sentido desta ironia: na filosofia de Aristóteles *distingo* é também o nome de um dos dois elementos fundamentais do ato mental, sendo o outro a *composição*. A diferença entre ambos é que a distinção ou *distingo* atua sobre a percepção, reconhecendo as diferenças, enquanto que a *composição*, consiste, inversamente, em se reconhecer as semelhanças. A atuação conjunta da *distingo* e da

---

<sup>64</sup> Ian Maclean, no seu livro *Montaigne Philosophe*, define a *distingo* como um procedimento da lógica aristotélica que visa solucionar uma aparente contradição estabelecendo as diferenças de significado envolvidas num dado termo em disputa. A contradição pode, assim, ser resolvida no tempo (pródigo de manhã, avaro a tarde), ou em relações subjetivas (pródigo para com um, avaro para com outro), ou em relações objetivas (avaro comparado a Sócrates, liberal comparado a Alexandre). Neste sentido, as perguntas a se fazer sobre algo que está sendo dito são sempre: em que momento? em relação a que (ou a quem)? em que sentido? (Maclean, 1996, p. 34-35)

<sup>65</sup> No item “A Distinção Realista e a Lógica”, do livro *Montaigne philosophe*, Maclean afirma que a *distingo* “evoca ao menos quatro coisas: primeiramente, a prática da *diputatio*, em seguida um dogma da psicologia aristotélica, em terceiro lugar, um pressuposto da lógica apodíctica e da ciência da natureza, e, por fim, um meio heurístico, (...), de compreender a realidade e de descrevê-la na filosofia prática”. Após descartar as três primeiras possibilidades se apoiando na crítica que Montaigne faz delas em outros lugares, Maclean sustenta que a *distingo* praticada por Montaigne ao longo dos ensaios é a heurística, praticada pela tradição jurídica, definida como “um método de argumentação conhecida sob o nome de “tópicos” localizada no *Organon* entre a retórica e a dialética (...)”. (Maclean, 1996, p. 35 e ss)

composição permite definir e nomear<sup>66</sup>. Ora, se todo o esforço dos biógrafos está em recompor as ações humanas “*para colocá-las sob a mesma luz*”, a fim de nomear o caráter do personagem, o esforço de Montaigne segue o sentido contrário, o da distinção e separação, mostrando as insuficiências desta nomeação: “Eu não tenho nada a dizer de mim inteiramente, simplesmente e solidamente, sem confusão e sem mistura, *nem em uma palavra. Distingo*, este é o mais universal membro de minha lógica”. Se as contrariedades estão em todos e não podem ser expressas em uma palavra, resta saber porém, como elas se resolvem em cada um. Aí as perguntas a serem feitas são: Como? Quando? Em que sentido pode-se dizer isso? Ao perfazer o movimento dos contrários no ensaio, Montaigne nada mais faz senão percorrer os termos da questão para problematizar uma abstração. É neste movimento entre seus dois pólos distintos (constância e autonomia, por um lado, inconstância e heteronomia, por outro) que se entrevê o próprio movimento reflexivo de Montaigne. E é justamente a reflexão que vai aproximar e distinguir os dois pólos. A concretude do objeto visada em suas várias facetas fornece as condições que permitem divisar o tom da crítica e desloca a luminosidade para avivar as incongruências da contabilidade desta “oficina”, de modo a aumentar o embaraço da composição ligeira. Por este motivo, o ensaio insiste na surpresa, no impulso, no erro e também na duplicidade presente em todos nós.

---

<sup>66</sup> *De Anima*, III, 5, 430a.

## Capítulo 4

# Um ensaio coxo

*“Moy qui suis tout materiel, qui ne me paye que de la réalité, encore bien massive...” (III,9)<sup>67</sup>*

*“Je suis lourd, et me tiens un peu au massif et au vraysemblable...” (III,11)<sup>68</sup>*

*“C’est toujours à l’homme que nous avons affaire, duquel la condition est merveilleusement corporelle” (III,8)<sup>69</sup>*

Um dos traços mais curiosos do ensaio “Dos coxos” (III, 11), traço que ele compartilha com muitos outros ensaios, é o caráter insólito de seu ponto de partida. Mais que isso, poderíamos dizer que toda sua construção causa estranhamento, principalmente se considerarmos a maneira singular como se insere nele o objeto anunciado em seu título.

O ensaio se inicia com a alteração de calendário ocorrida dois ou três anos antes para corrigir uma disparidade entre as datas e o ciclo das estações. Montaigne nos conta das promessas de mudança que a nova contagem de tempo traria (“revolveria céus e terra!”) numa expressão que já denota descrédito e adianta o comentário que se segue.

---

<sup>67</sup> Eu sou inteiramente material, não me satisfaço senão com a realidade, ainda bem sólida...

<sup>68</sup> Eu sou pesado, e não me atenho senão ao sólido e verossímil.

<sup>69</sup> É sempre do homem que nos ocupamos, do qual a condição é maravilhosamente corporal.

As mudanças e suas promessas (talvez de boas colheitas?) entretanto não se efetivaram, nada se moveu, mas sabemos o que permanece em seu lugar (dia da sementeira e da colheita, época da venda, dias propícios e nocivos) e o seu motivo (tanto que há de incerteza no mundo, tão grosseira, obscura e obtusa é nossa percepção). Através deste comentário, semeia-se o viés pelo qual o assunto será abordado.

O prólogo prossegue com a lembrança de que outros defenderam um método alternativo para o ajuste, o de Augusto, o qual seria mais simples e menos incômodo, na medida em que consistiria apenas na supressão do dia acrescentado nos anos bissextos, até que a disparidade tivesse sido corrigida. Montaigne então se queixa de que “não fizeram por este método, de modo que estamos ainda em dívida de alguns dias”. Nota em seguida que este fato mostra que ainda não se tinha determinado uma forma adequada de medir o tempo (daí a curiosidade sobre os usos de outros povos quanto a isso) e questiona ironicamente: será que é “como dizem alguns que os céus se comprimem em nossa direção ao envelhecerem, e nos lançam na incerteza das horas mesmas e dos dias?”. A esta “questão”, na verdade, uma “hipótese” evidentemente fantasiosa sobre as “causas” da incerteza a respeito da medida dos anos, segue-se uma outra que a desmente duplamente: “e dos meses, o que diz Plutarco, que ainda em seu tempo a astrologia não sabia circunscrever o movimento da lua?” Esta questão sugere outras ao leitor: se não se sabia nem ao menos determinar os meses na antiguidade, como se pode circunscrever ao presente a indeterminação da medida do tempo e ainda atribuir a isto uma razão? Como se pode ainda afirmar que os céus eram mais altos, pressuposto de uma medida mais precisa que não se verifica nos registros da história?

O prólogo parece então se encerrar com um comentário sobre o registro deixado por Plutarco, o qual, com a mesma mão que desmente, com o apoio da história, as hipóteses explicativas dos contemporâneos de Montaigne, lança-nos na incerteza dos

tempos: “Eis-nos bem arranjados por termos os registros da história!”. Mas é este mesmo comentário, além da história de Plutarco e da “hipótese” desmentida, que ensejam algo que parece ser um corte para uma nova história e uma outra linha de raciocínio. De fato, o texto aqui, que até então seguia comentando o problema da aferição do tempo, sofre, de um certo modo, uma interrupção: “Eu recentemente divagava...”. E não se retorna mais à questão do tempo. Mas, ao mesmo tempo, os mesmos temas que propiciaram o corte, também proporcionaram sua continuidade: “...sobre o quanto a razão humana é um instrumento livre e vago”. Pondo de lado o sentido da imagem poética de alguém que divaga (*ravassoir*, no original) sobre algo livre e vago, notemos que, na verdade, a lembrança do caráter deste instrumento vago, que se pretende aferidor do tempo, é sugerida pela hipótese fantástica dos céus a vergarem sobre os homens.

Prosseguindo no texto, Montaigne nos fornece uma primeira aproximação que precisa um pouco mais o assunto, o qual, sem que tivéssemos percebido até então, já vinha sendo tratado desde o início: os homens deixam de lado as coisas para se dedicarem às causas. Se se lhes propõem certos fatos, ao invés de apreciar a verdade dos mesmos, buscam explicações para a sua existência.

Vejo ordinariamente que os homens, dos fatos que se lhes propõe, preferem se entreter com lhes buscar a razão à lhes buscar a verdade: eles deixam aí as coisas e se divertem em tratar das causas. Agradáveis conversadores<sup>70</sup>! (...) Eles passam por cima dos fatos, mas examinam curiosamente as suas conseqüências. Eles começam ordinariamente assim: Como é que isto veio a ser? – Mas é? dever-se-ia dizer. Nosso raciocínio (*discours*) é capaz de construir cem outros mundos e de lhes encontrar os princípios e a textura. Não é necessário nem matéria, nem base; deixe-o correr: ele constrói tanto

---

<sup>70</sup> A expressão usada aqui por Montaigne é “*plaisants causeurs*”, de difícil tradução neste contexto. *Plaisants*, segundo o *Dictionnaire* de Littré, é tanto aquilo que é agradável, quanto o que diverte, faz rir, ou ainda, o que é impertinente e risível, ridículo, digno de desprezo. *Causeur*, por outro lado, conforme Thresor de la Langue Fraçoise de Nicot, pode ser tanto alguém que fala muito, quanto as partes em uma disputa judicial (acusador e réu), quanto advogados chicaneiros ou, por fim, aquele que investiga as causas de um fenômeno. Montaigne, ironizando a atitude habitual dos homens, que é a de se deixar levar pela busca das causas e perder de vista as próprias coisas de que partiram, enredando-se assim em disputas abstratas, estéreis e indecidíveis, joga com os diversos sentidos dos dois termos.

sobre o vazio quanto sobre o pleno, e da inanidade quanto da matéria, *dare pondus idonea fumo*<sup>71</sup>.

Podemos determinar, portanto, a que caráter vago Montaigne está se referindo no período anterior e a que ele se deve; já é possível também imaginar de onde mais imediatamente surgem as explicações fantásticas a respeito da nossa dificuldade com a medida do tempo. Trata-se de um certo desvario da razão que consiste em construir sobre o vazio, cujo ponto nodal está em se assumir como real, líquido e certo, aquilo que não necessariamente é: “Mas é? Dever-se-ia dizer”. Esta é a questão que não se colocam os *causeurs* e é a origem da inanidade de sua conversa. Ora, o que falta a eles é a atitude que esta pressupõe: o distanciamento necessário à reflexão própria ao homem de *jugement*, que antes de mais nada toma o objeto em consideração, ao invés de tomá-lo como dado. É por isso que Montaigne afirma em seguida: “Eu acho que em quase todos os casos se deveria dizer: não é nada disso”. O que leva a um outro problema: “e empregaria freqüentemente esta resposta; mas eu não ousa, pois eles gritam que é uma desculpa produzida pela fraqueza de espírito e pela ignorância”. A partir daí Montaigne começa a examinar as condições que possibilitam tomar algo como dado, sem maiores considerandos.

A primeira constatação, portanto, é que há uma resistência das pessoas (*gritam* que é uma desculpa...) ao questionamento, o que as leva não só a desconsiderar este último, mas, mais do que isto, a uma postura ativa na reafirmação dos supostos “fatos” de que falam, sobretudo quando estes são duvidosos: “E poucas pessoas desistem, *notadamente no que tange às coisas difíceis de persuadir*, de afirmar que viram, ou de alegar testemunhos dos quais a autoridade detém nossa contradição”. E é esta postura a causa da perpetuação tanto de certas fantasias tomadas como verdadeiras, quanto das pseudo-explicações apresentadas para elas: “*Por causa deste costume*, nós sabemos os

---

<sup>71</sup> Capaz de dar peso à fumaça (Pérsio, v, 20).

fundamentos e as causas de mil coisas que nunca existiram; e se escaramuça o mundo em mil questões, das quais *o pró e o contra são falsos*". Portanto, não somente há uma atitude irrefletida frente as coisas, como há uma resistência frente ao questionamento desta atitude e, a partir daí, um posicionamento definido das pessoas no sentido de anular o questionamento e reafirmar a todo custo as próprias fantasias. Mas que coisas são estas que nunca existiram? Que questões são estas que o pró e o contra são falsos? Qual o critério para decidir sobre sua falsidade?

Neste ponto, novamente o texto parece se interromper e mudar de assunto: "Eu vi o nascimento de vários milagres em meu tempo". Mas, esta interrupção é um pouco enganadora. Esta quebra, como a anterior, indica uma retomada do assunto que vem sendo visado, introduzindo-se aqui uma nova precisão e novos aspectos das condições de sua possibilidade. Assim, os milagres já indicam que "mil coisas" são essas "que nunca existiram", as quais Montaigne até agora vinha tratando em termos tão gerais. Podemos agora delinear melhor o que Montaigne tem em vista quando fala em fatos aos quais se atribuem causas e em imposturas às quais as pessoas se aferram, não hesitando em dizer que os testemunharam, quando questionadas. E podemos compreender também a cautela do filósofo neste desfiladeiro e por que é tão difícil dizer "não é nada disso".

Entretanto, por estes milagres, que não vingaram por terem sido descobertos, é possível compreender o mecanismo de engendramento e sustentação de fatos duvidosos: "ainda que eles se sufoquem ao nascer, não deixamos de prever o caminho que teriam tomado se tivessem sobrevivido. Pois só de encontrar a ponta do fio, se lhe deslinda o quanto quiser". Há, portanto, um caminho, um fio condutor que pode ser deslindado e que permite prever o desenvolvimento e o desenlace daquilo que não chegou a subsistir. Mas por que Montaigne escolhe o milagre malogrado como

parâmetro para a consideração? Porque para este milagre não se pode de modo algum dizer: “é”. Apresentando casos cuja falsidade é indubitável, posto que demonstrada pela experiência, Montaigne se antecipa à possíveis resistências – ninguém desejará insistir em algo que se provou falso, e podemos então contar, daqui por diante, com uma maior disposição para o consenso por parte dos leitores/interlocutores de Montaigne. Ou, ao menos, que eles se disponham a ter a atitude questionadora e cautelosa necessária para que não se deixem arrastar pelo caráter livre e vago da razão.

Montaigne começa então a deslindar o fio desta meada. E o que passa a ser examinado é o processo segundo o qual os rumores são propagados, processo este que não é uma simples propagação, pois que produz a *transmutação do rumor em fato*, ou seja, faz com que ele seja afirmado e sustentado como realidade efetiva. Trata-se, enfim, de um mecanismo de produção de certezas.

Ora, os primeiros que são imbuídos deste começo de estranheza, começam a semear suas histórias, sentem pelas oposições que lhes fazem onde se aloja a dificuldade de persuasão, e vão calafetando este lugar com qualquer peça falsa. Além disso, *insita hominibus libidine alendi de industria rumores*<sup>72</sup>, nós temos naturalmente consciência de devolver o que se nos emprestou sem qualquer usura e com acréscimos de nossa lavra. O erro particular faz primeiramente o erro público, e depois por sua vez, o erro público faz o erro particular. Assim vai toda esta construção, ganhando estofa e se formando de mão em mão: de maneira que a mais distante testemunha está melhor instruída que a mais vizinha, e o último informado, mais persuadido que o primeiro. É um progresso natural. Pois, quem quer que creia em alguma coisa, estima que é obra de caridade persuadir a outro; e para fazê-lo, não teme acrescentar de sua invenção, o tanto que acha necessário em sua conta, para suprir a resistência e a falta que ele pensa estar na concepção do outro.

Vê-se que o engano é uma construção conjunta que se alicerça em primeiro lugar no autoconvencimento particular, o qual parece surgir de um embevecimento com a estranheza; a este, porém, se segue a percepção da inconsistência daquilo em que se acreditou (“sentem pelas oposições... onde se aloja a dificuldade”), que, por sua vez,

---

<sup>72</sup> “Por causa da tendência arraigada dos homens para espalhar deliberadamente rumores”(Tito-Lívio, XXVIII, 24)

engendra uma atitude ativa de criação e sustentação da história (“vão calafetando este lugar com qualquer peça falsa”), somando-se a ela o que se sabe falso, mas que a torna mais consistente. A partir daí, afirma Montaigne, cada um que se convence é também um pouco criador (“com acréscimos de nossa lavra”), participe ativo deste erro que é uma construção coletiva: “Assim vai toda esta construção, ganhando estofos e se formando de mão em mão”. Engendram-se e reforçam-se, assim, mutuamente, o erro público e o particular: “O erro particular faz primeiramente o erro público, e depois por sua vez, o erro público faz o erro particular”. Tudo se passa como se houvesse, da parte das pessoas, uma vontade de acreditar, ou uma resistência a se abandonar aquilo em que se acreditou, recorrendo-se mesmo a invenções calculadas na tentativa de se confirmar a própria crença na crença do outro. Mas por que o erro público faz o erro particular? O último termina mais convencido que o primeiro porque a história é melhor contada – justamente porque é mais mentirosa, graças à contribuição de muitos – afiançada pelo número e consolidada pelo tempo. E como entre os últimos a serem alcançados estão também os mais sábios, justamente estes são os maiores persuadidos.

O lamentável disso é que a melhor pedra de toque da verdade seja a multidão de crédulos em uma multidão onde os tolos ultrapassam em muito os sábios em número. *Quasi vero quidquam sit tam valde quam nil sapere vulgare*<sup>73</sup>. *Sanitatis patrocinium est, insanientium turba*<sup>74</sup>. É coisa difícil resolver seu julgamento contra as opiniões comuns. A primeira persuasão, pinçada do objeto mesmo, alcança os simples; daí ela se expande aos hábeis sob a autoridade do número e a antiguidade dos testemunhos.

Assim, o erro coletivo torna-se realidade auto-evidente. O número e a antiguidade conferem ao rumor uma autoridade e um lastro que o sedimentam como realidade de fato. Montaigne, porém, chega a esta conclusão após ter posto em questão estes dois pontos em que se sustenta a “evidência” que persuade até os mais hábeis: o número (a

<sup>73</sup> “Como se nada fosse tão comum quanto a ausência de julgamento” (Cícero, *Da Div.*, II, 39).

<sup>74</sup> “Sois o patrocínio da sanidade, turba insana” (Santo Agostinho, *Cidade de Deus*, VI, 10)

multidão de tolos) e a antiguidade dos testemunhos (“a primeira persuasão alcança os simples”). Daí o lamento de Montaigne, de que a pedra de toque da verdade seja uma multidão de crédulos e o patrocínio da sabedoria seja uma turba insana, levando ao mesmo tempo à conclusão: “Para mim, o que eu não creia de um, eu não creia de cento e um. E não julgo as opiniões pelos anos”. Ou seja, sua crença não se baseia no geralmente aceito e seu julgamento não toma como critério a antiguidade dos testemunhos.

Após nos ter apontado o caminho que tais milagres tomariam se tivessem sobrevivido, Montaigne nos apresenta um dos que foram sufocados na infância. Trata-se de um príncipe que sofria de gota, e que ao ouvir falar de um padre capaz de fazer milagres, viaja até ele e obtém uma melhora repentina, conseguindo andar por algumas horas. Montaigne nos pergunta então o que teria acontecido se o padre tivesse obtido algum sucesso. Com isso ele permite que nós imaginemos e completemos por nós mesmos o raciocínio. Ora, os mais simples seriam imbuídos pela estranheza da história e esta seria passada adiante, continuamente recriada e melhorada pelo engenho coletivo, até que alcançasse os mais hábeis, que por sua vez a endossariam. Esta anedota fornece uma imagem um pouco mais concreta daquilo que até então se descreveu em termos gerais e abstratos e, mais do que isto, permite que o leitor refaça o raciocínio anterior. Por isso, mais do que um simples exemplo, a imagem do príncipe ludibriado diz muito através daquilo que silencia e torna assim o leitor elemento ativo da obra – capaz de unir em si estética e argumento – por meio da imaginação. Assim, a mesma tendência arraigada do homem para criar rumores é mobilizada para o esclarecimento do mecanismo de produção do rumor. E enquanto deixa por nossa conta a seqüência, Montaigne retorna por sobre as suas pegadas e se dedica ao exame da origem. Por que ele faz isso?

Vimos que Montaigne recorreu a um ponto de partida sobre o qual não há controvérsia, uma vez que o engano fora admitido pela própria vítima. A anedota, ao mesmo tempo, arremata o raciocínio anterior acerca do processo da transmutação do “não ser” em “ser” (“do nada até a menor coisa do mundo”) até a sua consolidação como realidade efetiva (“desta até a maior”), e enseja a consideração de um outro aspecto – a distância que há entre a fama e a origem. Ora, se o desenvolvimento de um erro inclui a ampliação da história com elementos que não lhe pertencem, então, na sua origem ela provavelmente é muito menor. “É espantoso, de quão vão começos e causas frívolas ordinariamente nascem tão famosas impressões”. Por isso, a compreensão normalmente escapa àqueles que a buscam: “Isto mesmo impede a informação a respeito delas. Pois, enquanto se busca causas e fins fortes e possantes e dignos de um tão grande nome, perde-se os verdadeiros: eles escapam de nossa vista pela pequenez”. Busca-se causas fortes porque parte-se do pressuposto errado ao se acreditar de saída na veracidade do renome. Portanto, não se trata de rejeitar inteiramente a busca das causas, mas sim da crítica a um certo modo de proceder. Daí a necessidade de um pesquisador prudente, atento, sutil, indiferente e não preconceituoso. E é esta figura que Montaigne compõe de si, não sem um toque de ironia, (“Eu não vi monstro e milagre no mundo mais expresso que eu mesmo”), antes de passar a anedota seguinte, testemunhada por ele mesmo.

E esta nova anedota tem exatamente a função de iluminar a origem prosaica e a pequenez de um destes milagres que não tiveram vida muito longa. “Passando anteontem em um vilarejo, a duas léguas de minha casa, eu encontrei o lugar ainda quente de um milagre que acabava de fracassar”. Com esta frase colocada de passagem logo no início da história, Montaigne de imediato põe o observador, no caso ele mesmo, no epicentro e no calor da hora de um acontecimento que envolvia pessoas de um lugar

bastante próximo, portanto, não tão estranhas. O ponto de vista é privilegiado no que respeita à origem sob vários aspectos. Em primeiro lugar com relação ao tempo (“o lugar ainda quente”), e em segundo lugar com relação ao espaço e à provável proximidade com as pessoas envolvidas (“passando em um vilarejo a duas léguas de minha casa”), de modo que possibilita ter uma medida mais exata do que aconteceu.

Montaigne nos relata, com riqueza de detalhes, como uma brincadeira infantil, sem muita elaboração e sem maiores intenções, e ainda concebida por jovens ingênuos e simplórios, conseguiu obter a crença da vizinhança quanto a tratar-se de uma verdadeira manifestação de espíritos e já estava atraindo multidões de pessoas de outros lugares. No final do relato, novamente ele nos pergunta sobre o provável desenrolar da história caso o milagre tivesse sobrevivido. E lamenta o desfecho, atribuindo novamente à tolice comum da multidão de crédulos a proporção que a história atingiu. “Estes pobres diabos estão a esta hora na prisão, e carregarão provavelmente a pena e a tolice comum; e não sei se algum juiz se vingará neles da sua”. Desta pequena farsa Montaigne extrai uma consequência: “Vê-se claro nesta aqui que foi descoberta; mas em várias coisas de qualidade equivalente, ultrapassando nosso conhecimento, eu sou da opinião que nós suspendamos nosso julgamento”.

Uma destas coisas de qualidade equivalente é mencionada um pouco mais adiante neste mesmo ensaio. Trata-se do caso de Martin Guerre, o qual causou grande sensação na época, e foi relatado com riqueza de detalhes por Jean de Coras (que, como conselheiro da corte de Toulouse e relator, pronunciou a sentença final) no texto *Arrest Memorable du Parlement de Tholose*. O motivo da grande perplexidade que o próprio Coras expressa ao relatar o acontecido foi que, apesar dos continuados esforços para se determinar os fatos e chegar a um veredicto, as provas, tanto as favoráveis, quanto as contrárias, eram fantasticamente convincentes. Assim é relatada a história:

Martin Guerre migrou, juntamente com sua família, do País Basco para a aldeia francesa de Artigat. Quando estava entre 9 e 10 anos de idade seus pais o casaram com Bertrande de Rolls, então da mesma idade. Viveram juntos por 10 anos, quando tiveram um filho. Martin foi então acusado por seu pai de ter roubado dele um pouco de trigo e fugiu da aldeia, abandonando Bertrande. Passados então 8 anos, e após a morte do pai de Martin Guerre, surge um homem em Artigat que diz ser este último. Tem ele conhecimentos exatos e detalhados sobre as identidades dos moradores do local, sobre fatos ali ocorridos e sobre a vida de Martin, sua esposa Bertrande e seus parentes, de modo que acaba por ser reconhecido e aceito.

Durante três anos tudo corre bem, até que ele tem um desentendimento com seu tio, Pierre Guerre, acerca da herança deixada por seu pai. O tio, inconformado em ter que desistir dos bens de que tinha se apossado, acaba por agredi-lo e quase o mata, não fosse pela interferência de Bertrande. A partir de então, este mesmo tio, que fora uma das primeiras pessoas a reconhecê-lo como sendo Martin, passa a dizer que ele é um impostor, e tenta convencer Bertrande a denunciá-lo à justiça, ao que ela resiste.

Como, porém, as pressões continuassem, ela acabou por ceder e o homem foi levado a julgamento. No decorrer do processo, várias testemunhas se apresentaram, parte delas negando que ele fosse Martin Guerre, parte afirmando que ele era, e parte dizendo-se incapaz de dizer uma coisa ou outra. Tanto os testemunhos favoráveis, quanto os contrários, alegavam determinados traços físicos, do que resultou indecisão por parte dos juízes. A situação, entretanto, tornou-se favorável ao acusado quando as quatro irmãs de Martin testemunharam sustentando firmemente que aquele era o irmão que conheciam desde a infância. Além disso, nos interrogatórios feitos pelos juízes e na confrontação com as testemunhas os depoimentos dele sempre se mostraram seguros, consistentes e acurados. Por fim, Bertrande foi incapaz de jurar que aquele não era seu

marido. O tribunal tinha finalmente decidido pela absolvição quando, no momento em que esta decisão ia ser pronunciada, outro homem se apresentou afirmando ser o verdadeiro Martin.

Este homem, por sua vez, tinha uma perna de madeira, o que correspondia ao depoimento de uma das testemunhas da acusação que dissera ter conhecido Martin anos antes, e que ele tinha perdido a perna esquerda em uma batalha, enquanto servia ao rei da Espanha. Interrogado pelos juízes, o recém-chegado também foi capaz de responder várias perguntas sobre a vida de Martin, embora não de forma tão acurada quanto o acusado. A situação, porém, se resolveu quando foram novamente convocadas algumas das testemunhas. Tanto as irmãs de Martin, quanto Bertrande, reconheceram o recém-chegado como o verdadeiro Martin Guerre, espantando-se com o fato de que pudessem ter se enganado tanto anteriormente. O acusado foi, assim, condenado à forca, e acabou por reconhecer que tudo tinha sido uma farsa tramada com o auxílio de pessoas que tinham conhecido o verdadeiro Martin.

Deixemos de lado, por um momento, o caso de Martin Guerre e retornemos alguns passos no ensaio. Antes de fazer referência a esta história, Montaigne queixa-se de que “todos os abusos do mundo se engendram de que nos ensinam a temer professar nossa ignorância, e de que nós somos obrigados a aceitar tudo o que não podemos refutar”. E contrapõe a esta atitude irrefletida e dogmática, o procedimento crítico e refletido da filosofia:

Quem quer se curar da ignorância, é necessário confessá-la. Iris é filha de Thaumantis. A admiração é fundamento de toda filosofia, a pesquisa o progresso, a ignorância o limite. Evidentemente<sup>75</sup> que, há uma ignorância forte e generosa que não deve nada em honra e em coragem à ciência, ignorância para a qual não há menos ciência que para conceber a ciência.

---

<sup>75</sup> Segundo *Le Thresor de la langue francoyse* de Jean Nicot, a expressão *voire dea* é o equivalente da palavra latina *scilicet*.

Curiosamente, como se pode ver, a referência à filosofia é feita através de uma alusão ao *Teeteto* de Platão: “Iris é filha de Thaumantis. A admiração é fundamento de toda filosofia”<sup>76</sup>. Neste diálogo Sócrates e o jovem Teeteto discutem acerca da natureza do conhecimento. A certa altura, Teeteto se vê defrontado com certas dificuldades e absurdos que Sócrates deriva de suas primeiras tentativas de definição do conhecimento, e diz então que sente vertigens e que fica admirado com estas dificuldades e questões. Ao que Sócrates lhe responde que a admiração (*thaumátzein*) é própria do filósofo, e que é ela a origem da filosofia. Apenas aquele que reconhecer seu espanto, sua admiração e perplexidade, e que não pretenda, portanto, saber de antemão, é que se dispõe a refletir.

Mas Montaigne não contrapõe de modo imediato o abuso à filosofia e nem a confissão de ignorância ao medo de se professá-la. Apesar da simetria sugestiva entre as duas formulações (admiração, confissão/medo), em que cada uma engendra seu próprio filho (Iris, filosofia/abuso), há uma seqüência de frases que se interpõe entre ambas, cuja ligação foi obscurecida pela ausência de conectivos, mas que ganha força de expressão no contraste que estabelecem entre si: “Falamos por *preceito e resolução*”/ “O estilo em Roma (...) era concebido nesta forma de falar: *parece-me*”; “*Odeio o verossímil quando me plantam por infalíveis*” / “*Amo estas palavras que moderam a temeridade de nossas proposições*”, “se eu tivesse que ensinar crianças colocaria em suas bocas *esta maneira de dizer*”. O estilo dos tribunais de Roma, (“*parece-me*”), a moderação na fala apreciada por Montaigne (“porventura”, “de alguma forma”, “alguns”, “diz-se”, “eu penso”) e o que ele propõe que se ensine às crianças (“que está dizendo?”, “eu não o entendo”, “poderia ser”, “é verdade?”) são sobretudo, cada uma a seu modo, formas de confissão de ignorância. Assim temos Roma, Montaigne e as crianças confessando a

---

<sup>76</sup> Cf. *Teeteto*, 155 d.

ignorância, e com eles Sócrates e Teeteto. Esta confissão, entretanto, não é uma abdicação nem uma desistência, mas uma abertura ao conhecimento. Mas de que conhecimento se trata? Como devemos entender a afirmação de que a ignorância é o limite da filosofia? Deixemos estas questões em suspenso por enquanto, seu tratamento exige que avancemos ainda um pouco mais no texto.

Voltemos a Martin Guerre. Foi exatamente o oposto dos tribunais romanos o que ocorreu neste caso. Apesar de toda a sua estranheza, a ponto de Coras cogitar a magia como explicação possível (pois que os conhecimentos do “falso Martin” sobre a vida do verdadeiro eram muito precisos e ricos), a sentença não deixou de ser resolutamente proferida. Montaigne menciona brevemente esta história, nos seguintes termos:

Eu vi em minha infância um processo que Coras, conselheiro de Toulouse, mandou imprimir, de um acontecimento estranho: dois homens que se apresentavam um pelo outro. Lembro-me (e também não me lembro de outra coisa) que me parecia ter achado a impostura daquele que julgaram culpado tão maravilhosa e *excedendo de longe nosso conhecimento*, e o seu que era juiz, que eu achava muita audácia na sentença que o havia condenado a ser enforcado.

Assim descrita como maravilhosa, a impostura do acusado inverte o sentido do milagre e o reveste de um significado filosófico nos termos de Sócrates, ou seja, algo que, pelo assombro mesmo que causa revela para nós mesmos a nossa ignorância, enquanto constitui-se em objeto de dúvida e investigação. Como um maravilhoso (Taumante) que excede de longe nosso conhecimento, este seria um caso que exigiria que se suspendesse o juízo, como dito anteriormente, para que abusos não fossem cometidos. Diante do que não se sabe, a atitude correta é *confessar que não se sabe*. Por isso, Montaigne qualifica como temerária a sentença de Coras e a contrapõe à atitude dos Areopagitas, “os quais, se achando pressionados por uma causa que não podiam desvendar, ordenaram que as partes voltassem dali a cem anos”.

Após este comentário sobre Coras e sobre a decisão dos Areopagitas de deixar para as calendas gregas um caso sem solução, o ensaio parece sofrer um novo corte e mudar de assunto: “As feiticeiras de minha vizinhança correm perigo de vida, sob a opinião de cada novo autor que acaba de dar corpo a seus sonhos”. Porém, é neste momento que finalmente alcançamos o objeto que vinha sendo visado pelo autor desde o início deste ensaio. Mas para compreender que é disso mesmo que trata o ensaio é necessário que examinemos o objeto mais de perto. Montaigne apresenta o tema da seguinte maneira:

As feiticeiras de minha vizinhança correm perigo de vida, sob a opinião de cada novo autor que acaba de dar corpo a seus sonhos. Para acomodar os exemplos que a palavra divina nos oferecem de tais coisas, certos e irrefragáveis exemplos, e ligá-los a nossos acontecimentos modernos, já que nós não lhes vemos nem as causas nem os meios, é necessário outro engenho que o nosso. Pertencem por acaso só a este todo poderoso testemunho nos dizer: este é, e aquele lá, e não este outro. Deus deve ser crido a respeito disto, é verdadeiramente justo; mas não um de nós, que se impressiona com sua própria narração (e necessariamente ele se impressiona se é insensato), seja se emprega em relação a outro, seja contra si mesmo.

O autor que acabara de dar corpo a seus sonhos, como nos informa Villey na apresentação que faz do ensaio, e também nas *Sources*<sup>77</sup>, é Jean Bodin, e o livro em o faz é *Demonomanie des Sorciers*, escrito em 1580, poucos anos antes do ensaio que estamos analisando, o qual foi composto em 1585. Bodin prova a necessidade de punir os feiticeiros alegando trechos da Bíblia<sup>78</sup> e tradições e leis da antigüidade greco-

---

<sup>77</sup> “Enfim, escrevendo seu ensaio “*Des Boyteux*” (III, XI) no qual Montaigne discorre longamente sobre os feiticeiros, tinha certamente em vista a *Demonomanie* de Bodin: uma alusão precisa seria suficiente para estabelecer, se uma dúvida fosse possível em relação a isto: Montaigne escreveu “Quão mais natural que nosso entendimento seja carregado de seu lugar pela volubilidade de nosso espírito perturbado, que um de nós seja arrebatado sobre uma vassoura ao longo do canal da chaminé, em carne e osso, por um espírito estrangeiro?”. Na *Demonomanie* de Bodin dois homens são também transportados por um espírito pela chaminé, montados numa vassoura” (Villey, 1908, p. 82).

<sup>78</sup> Bodin menciona, por exemplo, *Êxodo* 22, 18 (“A feiticeira não deixará viver”), *Levítico* 20, 6 (“Quando alguém se virar para os necromantes e feiticeiros para se prostituir com eles, eu me voltarei contra ele e o eliminarei do meio do seu povo”) e 21, 16-19 (“Disse mais o Senhor a Moisés: fala a Arão dizendo: Ninguém dos teus descendentes nas suas gerações, em quem houver algum defeito se chegará para oferecer o pão do teu Deus. Pois nenhum homem em quem houver defeito se chegará: como o homem cego, ou coxo, de rosto mutilado, ou desproporcionado, ou homem que tiver o pé quebrado, ou

romana<sup>79</sup>. Logo no prefácio ele justifica a elaboração do tratado a partir do processo contra uma mulher acusada de feitiçaria:

Porque havendo quem achasse o caso estranho e quase inacreditável, eu resolvi fazer este tratado – que intitulei *Demonomanie des Sorciers* por causa do furor que eles têm de correr atrás do diabo – para servir de advertência a todos que virem e dar a conhecer com exatidão que não há crimes que sejam tão execráveis tanto quanto este, e que mereçam penas mais graves. E, em parte, para responder àqueles que se esforçam para salvar os feiticeiros por todos os meios, de sorte que parece que Satã os inspirou e os atraiu para seu partido para escrever estes belos livros, como Pierre d'Apone Medecin, que se esforçava por fazer entender que não há espíritos e entretanto verificou-se depois que era um dos maiores feiticeiros da Itália.

O foco do livro não está, portanto, na tentativa de se provar a existência de bruxas, mas sim na defesa, com base na gravidade da acusação e em especificidades da mesma, da aceitação de provas que seriam rejeitadas ou consideradas duvidosas em processos comuns. Assim, para Bodin, dentre as provas que poderiam assegurar o julgamento, há três que se pode dizer necessárias e indubitáveis: 1. o fato notório e permanente; 2. o depoimento de várias testemunhas irrepreensíveis; 3. a confissão voluntária do suspeito.

Para Bodin, o fato notório e permanente é a prova mais clara e evidente e não necessita de testemunhos ou confissão para ser admitida como verdade. Entre estes “fatos notórios e permanentes” ele inclui, por exemplo, a presença de sapos, hóstias ou veneno na casa do acusado. Mas, insatisfeito com estas “evidências” de bruxaria, ele vai além, e elenca ainda a simples suspeita de que o réu tenha matado uma criança, ou o fato de que tenham encontrado em sua casa o corpo inteiro ou partes de algum animal

---

mão quebrada”) e *Deuteronomio* 18, 9-14 (“Quando entrares na terra que o senhor teu Deus te der, não aprenderás a fazer conforme a abominações daqueles povos. Não se achará entre ti quem faça passar pelo fogo o seu filho ou a sua filha, nem adivinhador, nem prognosticador, nem agoureiro, nem feiticeiro. Nem encantador, nem necromante, nem quem consulte os mortos; pois todo aquele que faz tal cousa é abominação ao Senhor teu Deus; e por estas abominações o Senhor teu Deus os lança de diante de ti. Perfeito serás para com o Senhor teu Deus. Porque estas nações, que hás de possuir, ouvem os prognosticadores e os adivinhadores; porém a ti o Senhor teu Deus não permitiu tal cousa”).

<sup>79</sup> Ele menciona, por exemplo, as punições por feitiçaria estabelecidas na Lei das Doze Tábuas.

morto, ou de que alguém não tenha adoecido ou caído morto depois de ser tocado pela pessoa, ou ainda a impressão de que a pessoa *exerce algum fascínio ou ofusca os olhos ou encanta por meio de palavras*. E na falta de qualquer destas coisas, não há risco de que o suspeito saia impune, pois são também fatos notórios e permanentes, e portanto prova indubitável, *os simples rumores de que a pessoa é feiticeira*.

O mesmo se verifica com relação ao depoimento das testemunhas. Para Bodin, este era o segundo meio de prova clara e certa, já que era considerado fato o depoimento de várias testemunhas sem reprovação, que depusessem com base em “coisas sensíveis pelos sentidos ou coisas insensíveis, por discurso e razão certa”<sup>80</sup>. Para tanto bastavam apenas duas ou três testemunhas, já que estes crimes aconteceriam na calada da noite, em cavernas, etc. e era de se esperar que não tivessem muitas testemunhas<sup>81</sup>. Assim, era considerada prova clara e certa, por exemplo, alguém dizer que tinha visto o suposto feiticeiro cavar e fugir sob a soleira de uma porta; e um outro afirmar que o acusado tocou uma pessoa que caiu morta de repente; e outro ainda testemunhar que viu o vizinho desfalecer após ter sido ameaçado pelo acusado. Completa Bodin: “Eu considero que estes três testemunhos sem reprovação com qualquer outra presunção são suficientes para assegurar julgamento de morte, ainda que os testemunhos sejam singulares cada um em seu fato, pois eles são universais em relação aos processos de bruxaria”<sup>82</sup>. Bodin tem por “universal” neste caso, acusações recorrentes em processos deste tipo, assim como usa a expressão “razão certa” para definir um testemunho sem

---

<sup>80</sup> Bodin, 1580, pg. 174.

<sup>81</sup> Segundo Bodin, a legislação exigia pelo menos duas testemunhas e remete a *Deuteronômio* 19, 15: “Uma só testemunha não se levantará contra alguém, por qualquer iniquidade, ou por qualquer pecado, seja qual for que cometer: pelo depoimento de duas ou três testemunhas se estabelecerá o fato”. A exceção parece estar no fato de Bodin aceitar que cada testemunha deponha sobre coisas diferentes e sobre fatos ocorridos em momentos distintos.

<sup>82</sup> Bodin, 1580, pgs. 175-176.

reprovação<sup>83</sup>. Portanto, *é o que se diz*, e não *quem diz*, que define o que é uma testemunha sem reprovação, a irrepreensibilidade nada tendo a ver aqui com a confiabilidade ou o caráter da pessoa que depõe. Em casos de bruxaria, Bodin defende a admissão não somente do testemunho de mulheres, o qual era considerado inaceitável pelo direito canônico em matérias criminais “pela fragilidade e imbecilidade do sexo”<sup>84</sup>, mas pensa que seria necessário atribuir fé mesmo ao testemunho de mulheres “infames e ignominiosas”, em virtude da gravidade do crime.

Quanto à terceira prova, a confissão voluntária, Bodin inicialmente tipifica as confissões e a recusa de confessar de acordo com os procedimentos correntes, para em seguida distinguir estes procedimentos dos casos de bruxaria, para os quais a exceção parece ser a regra. Segundo ele, as respostas podem ser divididas entre certas (afirmativas ou negativas) e incertas. A incerta é aquela cheia de ambigüidades ou aquela em que acusado responde com dúvidas. Com relação a ela, diz Bodin que “se o acusado afirma coisa falsa ou nega a verdadeira é menos culpável que aquele que responde por ambigüidades. Neste caso é necessário ter por confissão em seu prejuízo a resposta equívoca”. Entretanto o parâmetro para decidir sobre o que é equívoco, ambíguo ou falso neste caso não é o verossímil de acordo com a razão ou a natureza, pois, se a confissão for de prática de bruxaria, ainda que contrarie a natureza, será aceita como certa:

E se se diz que não se deve levar em conta uma confissão de algo contra a natureza, como dizem alguns, não se deveria punir os sodomitas, que confessam ter pecado contra a natureza. Mas se se quer dizer contra a natureza por coisa impossível, isto é falso, pois o que é impossível por natureza, não é impossível; como são todas as ações inteligentes e as obras de Deus contra o curso da natureza, que se vê freqüentemente, e que mesmo Hipócrates notou, que todas as doenças populares vêm de Deus, ou como ele diz, têm

---

<sup>83</sup> Inicialmente Bodin caracteriza como homens de bem e sem reprovação, não aqueles dos quais não se pode dizer nada como defendiam os doutores, mas aqueles que não sofreram condenação e infâmia, e depois vai ampliando as possibilidades de aceitação de testemunhos.

<sup>84</sup> Bodin, 1580, pg. 177.

algo de divino, contra o curso e a ordem das causas naturais, em que os médicos não conhecem nada. É pura sofística dizer esta maldade é impossível por natureza, então é impossível. É como dizer de homem mau: ele é um bom cantor, então ele é bom.

E, em um trecho um pouco adiante:

Não se deve mensurar os fatos dos espíritos e demônios aos fatos da natureza. Tanto é assim que em um minuto o primeiro móvel faz quinhentas mil léguas por demonstração natural. É possível também que o espírito maligno carregue o corpo de uma bruxa ao redor da terra, que não é senão um ponto em relação a este grande céu.

Acontecendo do acusado se calar, Bodin aponta as diferenças de procedimento entre o processo civil e o penal: nos casos do direito civil, não há dúvida em ter os casos por confessados. Porém, quando o assunto envolve a vida, ou seja, em processos penais, não se deve ter o fato por confessado se não há, além do réu, ainda outras testemunhas. Mas, se há provas, a taciturnidade carregará efeitos de confissão, a menos que os testemunhos de terceiros sejam extraídos através de ameaças de multa ou prisão. Se há indícios ou bons testemunhos e o acusado não quiser responder nada, então deve-se dar início à tortura, e se, durante a tortura, o acusado nada quiser confessar, então o crime será considerado meio confessado e será punido. A razão disso é que, para Bodin, a taciturnidade é um tipo de poder conferido ao bruxo pelo demônio.

No caso em que o acusado confessar sob tortura, então esta confissão será considerada uma presunção de culpa. As presunções, diferentes das provas, não são provas indubitáveis, mas umas podem ser consideradas mais prováveis do que outras. Bodin as classifica em três tipos: as temerárias, as prováveis e as violentas, e atribui um grau maior de certeza a esta última, dando como exemplo o método utilizado por Salomão para resolver a disputa das duas mães pela criança. Em processos comuns, as presunções são fundadas na razão natural e, geralmente, são consideradas apenas na ausência de provas. Porém, uma vez que surjam provas que contrariem aquilo que foi presumido, acatam-se as provas. Nos processos de feitiçaria, entretanto, a razão natural

não pode fundar a presunção, visto que os fatos julgados vão contra as leis da natureza, enquanto que a lei de Deus os tem por certos e indubitáveis. Dentre os exemplos fornecidos, Bodin afirma que se se encontra uma mãe com dois filhos mortos em uma casa, e não há mais ninguém lá, não se deve presumir de imediato que é ela a autora do infanticídio. Porém, se há rumores de que é feiticeira, deve-se presumir a sua autoria, uma vez que os feiticeiros costumam matar seus filhos. O mesmo ocorre com as demais presunções. Assim também, quando se trata de crime comum, admite-se que a pessoa possa tê-lo cometido, mais por erro do que por malícia, mas, em se tratando de feiticeiros, sempre se presume que não fazem nada por erro, mas por maldade e impiedade, ou seja, o crime é sempre doloso.

Ora, se voltarmos sobre o caminho que fizemos até aqui, podemos notar que Montaigne tinha em vista, o tempo todo, as provas que Bodin tem por indubitáveis, caracterizando-as como divagações que levam a falsas medidas, visto que aferem o tamanho da fama. Mas a crítica de Montaigne à principal prova bodiniana incide na sua base de sustentação, na medida em que descreve todo o processo de produção do rumor desde a sua origem como um mecanismo de propagação e consolidação do erro: o que era simples sonho, divagação ou fumaça, converte-se em objeto de crença irrefletida e torna-se uma realidade corpórea e tristemente material. A este respeito, os exemplos do padre e dos jovens aldeões falam por si. Não se poderia dizer que o padre fascinou e encantou o príncipe? mas tudo o que se viu foi um homem simples, indigno de qualquer castigo. E quanto aos segundos? Seus truques infantis, grosseiros e sem qualquer habilidade não foram, malgrado a sua tolice, transformados pelo rumor em aparições miraculosas? Porém, se o padre escapou do castigo, a história indicava um outro destino para as crianças.

O modo como Montaigne se refere ao caso de Martin Guerre, no momento em que opõe a atitude dubitativa e inquiridora à crédula e resoluto, já insinua a insuficiência das testemunhas e confissões, em alguns casos. Mas, quando o ensaio aborda diretamente a questão da feitiçaria, a resposta de Montaigne, como já vimos, é clara:

Pertencem por acaso só a este todo poderoso testemunho nos dizer : este é, e aquele lá, e não este outro. Deus deve ser crido a respeito disto, é verdadeiramente justo; mas não um de nós, que se impressiona com sua própria narração (e *necessariamente ele se impressiona se não é insensato*), seja se emprega em relação a outro, seja contra si mesmo.

Mas, antes de afastar a prova testemunhal e a confissão para estes casos, Montaigne procura conduzir a discussão de modo a relativizar um dos principais pontos em que Bodin se apóia para eliminar a dúvida, a saber, as sagradas escrituras. Para tanto, Montaigne afirma que, embora se deva acreditar na Bíblia, não se pode simplesmente transpor aos tempos modernos os relatos que nela se encontram:

Para acomodar os exemplos que a palavra divina nos oferecem de tais coisas, certos e irrefragáveis exemplos, e ligá-los a nossos acontecimentos modernos, já que nós não lhes vemos nem as causas nem os meios, *é necessário outro engenho que o nosso*<sup>85</sup>.

Assim, embora seja verdade aquilo que a *Bíblia* atesta, estes exemplos estão circunscritos a um passado remoto; hoje tudo o que temos são testemunhos de homens que não têm o mesmo valor de verdade. A estratégia de Montaigne consiste em separar as esferas do sagrado (identificada com os relatos bíblicos e os tempos passados) e do profano (identificada com os tempos modernos e os relatos dos homens), antes reunidas e confundidas por Bodin. A habilidade de Montaigne está em trazer as ocorrências

---

<sup>85</sup> Este trecho retoma um anterior posto no início deste ensaio: “O conhecimento das causas pertence somente àquele que tem a condução das coisas, não a nós que não temos senão o sofrimento, e que temos o uso perfeitamente pleno, segundo a nossa natureza, sem lhe penetrar a origem e a essência. (...) O determinar e o saber, como o dar, pertencem à regência e à autoridade do mestre; à inferioridade, sujeição e aprendizagem pertencem o desfrutar, o aceitar”.

contemporâneas para o âmbito do meramente humano, abrindo caminho para serem julgadas como tais. Este é o sentido da citação abaixo:

Quanto à drogas e venenos, eu os coloco fora de minha conta: são homicidas, e da pior espécie. Entretanto, ainda assim se diz que *não se deve sempre se ater à própria confissão destas pessoas*, pois, viu-se, por vezes, acusarem-se de haver matado pessoas que se encontravam sãs e vivas. Nestas outras acusações extravagantes, eu diria de bom grado que é bastante suficiente *que um homem, qualquer que seja a recomendação, seja crido de que é humano*.

E, em seguida, completa:

Eu tenho as orelhas calejadas de milhares de tais contos: três o viram um tal dia no levante; três o viram no dia seguinte no ocidente, em tal hora, tal lugar, vestido assim. Certamente eu não acreditaria em mim mesmo. *Acho tão mais natural e mais verossímil que dois homens mintam*, do que um homem em doze horas passe, com os ventos, do oriente ao ocidente! *Quão mais natural* que nosso entendimento seja carregado de seu lugar pela volubilidade de nosso espírito perturbado, que um de nós seja arrebatado sobre uma vassoura ao longo do canal da chaminé, em carne e osso, por um espírito estrangeiro? *Não procuremos ilusões externas e desconhecidas*, nós que somos perpetuamente agitados por ilusões domésticas e nossas.

Ao contrário de Bodin, Montaigne, ao encerrar o julgamento nos limites do humano, toma como parâmetro aquilo que é mais natural e verossímil. Por isso, desconfia destes testemunhos e confissões extravagantes, atribuindo-os à provável insensatez, loucura ou à simples mentira. Que se note as afirmações de descrença que se encontram nas citações que fizemos acima: “Deus deve ser crido (...) *mas não um de nós...*”, “certamente *não acreditaria* em mim mesmo”. Mas esta posição de descrença não é generalizada, é possível traçar distinções em Montaigne, pois ele se posiciona de maneiras distintas quando se trata de reconhecer algo de humano, por um lado, e quando se trata de algo maravilhoso, por outro. Enquanto no primeiro caso ele diz: “nestas outras acusações extravagantes, eu diria de bom grado que é bastante suficiente *que um homem, qualquer que seja a recomendação, seja crido de que é humano*”; no segundo,

ele afirma: “Parece-me que se é perdoável *descrever* de uma maravilha, ao menos na medida em que se pode deturpá-la e elidir a verificação por via não maravilhosa”.

E é com base nestes parâmetros que Montaigne avalia uma mulher acusada de feitiçaria. Eis como ele narra o caso:

Faz alguns anos, que eu passei pelas terras de um príncipe soberano, o qual, em meu favor e para rebater minha incredulidade, me fez esta graça de me mandar ver em sua presença, num lugar particular, dez ou doze prisioneiros desta natureza, e uma velha entre outros, verdadeiramente bem bruxa em feiúra e deformidade, muito famosa de longa data nesta profissão. Eu vi provas e livres confissões e não sei qual marca insensível sobre esta miserável velha, e me informei e falei à vontade (*tout mon saul*), a ela prestando a mais sã atenção que eu podia; e eu sou homem que não deixa quase o julgamento se aprisionar por preconceitos. Em fim e em consciência, eu antes lhe teria ordenado o heléboro<sup>86</sup> do que a cicuta.

Pelo que se pode ver, Montaigne era notório em sua incredulidade quanto aos casos de feitiçaria, sendo este o motivo (“em meu favor e para rebater a minha *incredulidade*”) que levou o príncipe a mandá-lo examinar os prisioneiros presos por este tipo de acusação. O que ele nos conta então é o caso de uma velha senhora, no qual as provas admitidas por Bodin estão presentes: era famosa na profissão (portanto havia rumores, e talvez mesmo testemunhas), confessou voluntariamente, tinha marcas corporais. A atitude de Montaigne foi a de não se deixar levar por sua própria opinião, nem pela formalidade das provas, ou seja suspendeu o juízo para não “deixar o julgamento ser aprisionado por preconceito” (nem o seu, nem o de outros) e prosseguiu na pesquisa (“informei-me e falei à vontade”). Por fim, chegou à conclusão de que a mulher era apenas louca – ou seja, uma causa pequena e mais verossímil. Ora, não vemos aqui aquele inquiridor atento, não preconceituoso, e que não se deixa levar pela fama? Não foi analisado o fato que lhe foi proposto? É possível notar-se que Montaigne,

---

<sup>86</sup> O *Helleborus niger* é uma planta tóxica, utilizada de forma tradicional em casos de distúrbios nervosos e histeria.

em seu procedimento até chegar à conclusão, age nos termos pelos quais tinha caracterizado este inquiridor:

Pois, enquanto se busca causas e fins fortes e de peso e dignos de um tão grande nome, se perde as verdadeiras: elas escapam de nossa vista pela pequenez. E na verdade, requer-se um bem prudente, atento e sutil inquiridor em tais pesquisas, indiferente e não preconceituoso.

Podemos, assim, verificar que ao longo de todo o ensaio, em vez de confrontar os argumentos pró e contra a existência de bruxas, Montaigne se volta para o comportamento do homem<sup>87</sup>, tomando como parâmetro de julgamento a experiência. E ele observa os seus vizinhos assinalarem e encontrarem a hora certa da sementeira, indiferentes aos calendários forjados em abstrato e às controvérsias que passam ao largo da experiência. E, põe-se a considerar ainda o modo como alguns homens, diferente daqueles semeadores precisos, deixam de lado as coisas, para construir mundos sem matéria, com causas e fundamentos fantásticos, que acabam por interromper e alterar o direito de uso do mundo. Assim ocorre com o vinho, cujo gosto se corrompe com a opinião da ciência<sup>88</sup>, assim como, por coisas que jamais existiram, se corrompem as apreciações das brincadeiras infantis e do comportamento de velhas insanas, e modificam-se os olhares que se dirigem às tecelãs ou os sentimentos que se nutrem pelos coxos. Assim acendem-se as fogueiras e encurtam-se os anos.

---

<sup>87</sup> Dubois vê aqui como que uma “revolução copernicana”: “No crescimento geral do que ele considera ser uma crise histórica da crença, Montaigne persiste em suas posições e as assinala uma vez mais. Ele não crê nestas histórias de feiticeiros. Por outro lado, o que resta explicar é a razão pela qual alguns crêem, tanto os juízes quanto os acusados. Para responder à questão, ele opera um tipo de ‘revolução copernicana’ (para retomar um termo utilizado por Kant duzentos anos depois dele) que consiste em situar no sujeito mesmo e no funcionamento do psiquismo os devaneios sem objeto porque fantasmagóricos, aos quais os tribunais e certas vítimas pretendem dar uma realidade sem garantia válida” (Dubois, 2003, p.181).

<sup>88</sup> “Nem o vinho é mais agradável àquele que sabe suas faculdades primeiras. Ao contrário, o corpo e a alma interrompem e alteram o direito que eles têm de uso do mundo, nele misturando a opinião da ciência”.

Desta forma, pela observação, Montaigne verifica que, entre o homem e as coisas, há algo que se interpõe: o pensamento sobre elas. E este, por sua vez, interfere nas relações que o corpo e o espírito estabelecem com aquilo com que entram em contato. Este pensamento pode se pautar pela própria experiência ou se voltar para o vazio e estabelecer relações sem qualquer base material (“nosso raciocínio (*discours*) é capaz de construir cem outros mundos e de lhes encontrar os princípios e a textura. Não é necessário nem matéria, nem base”), para em seguida aferir a experiência. Deste modo, o pensamento, que pode se libertar da imediatez, pode também se desgarrar e substituir a realidade pela fantasia, deixando-se novamente apanhar. Mas a efetivação de uma ou outra destas possibilidades depende da atitude que se tem com relação ao pensamento e ao mundo: se se aferra resolutamente às próprias fantasias sem refletir, ou se se interroga e questiona a realidade e o pensamento.

Retomemos o procedimento do nosso autor. Justamente por se ater ao “sólido e verossímil”, Montaigne não extrai estas conseqüências por uma consideração abstrata. Como dissemos antes, ele jamais perde de vista o seu objeto material, a saber, a questão da bruxaria ou, mais especificamente, o modo como Bodin discute a questão. Assim, Montaigne, sem mencionar as bruxas, já está falando delas desde o início e, sem jamais deixar de visá-las (e justamente por não deixar de visá-las), consegue ver além. Falando em geral ele visa o particular e visando o particular ele alcança o geral. Montaigne rastreia no comportamento do homem e na relação que este estabelece com a realidade os pressupostos ou as condições para que as pessoas sustentem a existência de bruxas e ainda sejam capazes de experimentar e “comprovar” esta fantasia.

O objeto visado é alcançado por aproximações sucessivas em sua direção. Mas a progressão não ocorre por meio de uma marcha linear e sem vãos, mas por meio do contínuo-descontínuo. Assim, podemos observar que no ensaio a contagem dos tempos

dá lugar à divagação da razão (“eu divagava sobre como a razão humana é um instrumento livre e vago”), a esta vagueza se sucede uma precisão (“os homens deixam de lado as coisas”) que a qualifica e, ao mesmo tempo, lhe dá a origem: um determinado comportamento. Este comportamento, por sua vez, enseja o exame do mecanismo de produção do rumor, que, entre outras coisas, é o mecanismo de produção de milagres que, por sua vez, propicia o contraste entre duas atitudes opostas, que fornecerá o tom da crítica.

Na análise que fizemos do prólogo, notamos em cada uma destas passagens um certo corte que parecia indicar uma mudança de assunto, mas vimos também que, o que parecia ser uma mudança, guardava uma certa continuidade. O objeto era retomado a partir de um aspecto, pelo qual se restabelecia uma relação com aquilo que aparentemente havia sido abandonado. Assim, na contagem dos tempos já se visava a vagueza da razão, não uma vagueza qualquer, mas a que consiste em deixar de lado os fatos. Não considerar os fatos, por sua vez, favorece que os homens se aferrem a imposturas. O mecanismo de produção destas imposturas, permite compreender o surgimento de certos milagres, nos quais já se podem vislumbrar as imagens das bruxas. Assim, as divagações já são bruxas e as bruxas são divagações. Reformulemos: se no prólogo, as divagações já são bruxas, na medida em que é delas que se trata, esta aproximação abre caminho para que, na segunda parte do ensaio, as bruxas possam ser caracterizadas como divagações. E, é desta forma, sem falar diretamente no objeto, se valendo das determinações mais gerais que possibilitam o surgimento e a perpetuação deste mesmo objeto, que Montaigne mina de antemão os pontos de sustentação da argumentação de Bodin. Por outro lado, as divagações são bruxas em virtude do que há de perverso em seu encantamento, que arrebatava os espíritos e arruína os homens. Neste sentido, é Bodin que dá corpo a seus sonhos e faz a verdadeira bruxaria. Mas por que o

ensaio se desenvolve neste contínuo-descontínuo? Por que não se estabelecem princípios dos quais se extrairiam conseqüências sem lacunas? E por que tratar o objeto de modo tão enviesado, evitando revelá-lo de saída?

Uma primeira explicação para a estratégia adotada por Montaigne poderia ser atribuída ao fato de se tratar de um assunto bastante controverso. De fato, ele nos dá indicação disso em várias passagens do ensaio:

Eu acho que em quase todos os casos se deveria dizer: “não é nada disso”; e empregaria freqüentemente esta resposta; mas *eu não ousa*, pois eles gritam que é uma desculpa produzida pela fraqueza de espírito e pela ignorância.

Nesta primeira referência, Montaigne mostra que havia pouca disposição para o contraditório. Porém, não se tratava somente de pouca disposição. Numa referência que se encontra na segunda parte do ensaio, Montaigne chega a mencionar o risco de ser agredido:

Eu bem vejo que se encolerizam, e me proibem de duvidar disso, *sob pena de injúrias execráveis*. Nova maneira de persuadir. Pela graça de Deus, minha crença não se manipula a socos. (...) Quem estabelece seu discurso por intimidação e coerção mostra que nele a razão é fraca.

Se somarmos a isto o fato de que um dos objetivos de Bodin é lançar suspeitas sobre aqueles que afirmam não acreditar na existência de bruxas<sup>89</sup>, isto explicaria em parte o tratamento tangencial do assunto. E é esta a interpretação de alguns autores<sup>90</sup>,

---

<sup>89</sup> Como vimos anteriormente, reconhecer os feiticeiros e defender sua punição não é a única justificativa que Bodin nos fornece no prefácio de seu livro. Vale a pena citar novamente: “E, em parte, para responder àqueles que se esforçam para salvar os feiticeiros por todos os meios, de sorte que parece que Satã os inspirou e os atraiu para seu partido para escrever estes belos livros, como Pierre d’Apone Medecin, que se esforçava por fazer entender que não há espíritos e entretanto verificou-se depois que era um dos maiores feiticeiros da Itália”.

<sup>90</sup> Para Hugo Friedrich, Montaigne procuraria estabelecer neste ensaio uma separação entre teoria (reino das suposições) e prática (reino das decisões positivas). Esta última não pode ser deduzida da primeira, mas deve repousar sobre fatos irrefutáveis, o que não se verifica no caso dos processos de feitiçaria. “Tal é o sentido, simples, mas muito ousado para seu tempo, do ensaio sobre as feiticeiras (do qual aliás ele

dentre os quais, Fausta Garavini, que em seu livro *Itineraire à Montaigne*, afirma que o título inocente e a composição fragmentária e labiríntica de alguns ensaios, aparentando desordem, seriam estratagemas, dispositivos de segurança para dissimular temas perigosos e confundir deliberadamente alguns leitores.

A questão [da desordem aparente] se coloca essencialmente para os capítulos (sobretudo do terceiro livro) em que a pluma de Montaigne parece mais se desgarrar, divagar e se afastar do traçado indicado. Em suma, a questão da estrutura parece estar estreitamente ligada ao título-fachada. E, no entanto, estes capítulos aparentemente incoerentes no que se refere a seus títulos, (“Os nomes de meus capítulos nem sempre englobam a matéria”, III, 9, 994b) e próprios a se crer que eles passam do galo ao asno<sup>91</sup>, compostos “por saltos e cambalhotas”, são justamente aqueles que revelaram ou podem revelar à análise uma construção mais hábil, uma mestria mais firme, se nós nos dermos ao trabalho de seguir as indicações de leitura fornecidas pelo próprio autor: “eu entendo que a matéria se distingue por si mesma. Ela mostra suficientemente onde ela muda, onde ela conclui, onde ela começa, onde ela se retoma, sem entrelaçá-la com palavras de ligação e de costura introduzidas para o serviço de orelhas fracas ou preguiçosas e sem me glosar a mim mesmo” (*ibid.* 995b).

O cuidado empregado na composição seria então diretamente proporcional ao perigo do objeto que o leitor obtuso ou negligente, confundido pelas mudanças de tema, não pode perceber sem a ajuda de ligações explícitas; ainda mais que, ao mesmo tempo, um tema enganador contribui para velar o tema fundamental (Garavini,1995,56).

Assim, ainda que Garavini identifique uma construção mais hábil e mais firme que se alicerça na própria matéria (“a matéria se distingue por si mesma”), entretanto ela reduz esta construção, bem como o seu título, à função de velo de uma opinião perigosa. Mas talvez o caminho indicado por Montaigne permita-nos encontrar outros significados para a estrutura formal deste ensaio.

---

camufla o perigoso objeto sob o título “Dos Coxos” ). Foi por idéias análogas que, alguns decênios antes, Rabelais foi insultado e Dolet queimado” (Friedrich, 1949, p. 150 ). Cf. tb. Sayce, 1972, p. 248-50.

<sup>91</sup> A expressão é do contemporâneo de Montaigne, Etienne Pasquier, que se refere a Montaigne nos seguintes termos: “Era personagem audacioso, que acreditava-se e como tal se deixava facilmente carregar pela beleza de seu espírito, ele tinha prazer em desagradar prazerosamente. Daí vem que vos encontrareis nele vários capítulos dos quais o título não se refere de modo algum a todo o resto do corpo, fora os pés; eu quero dizer às dez ou doze últimas linhas do capítulo, ou, em poucas palavras, em um outro lugar próximo: E entretanto o capítulo terá algumas vezes doze páginas o mais. Como tal vós encontrareis aqueles, cujos títulos são ‘A História de Spurina’; ‘Os Coches’, ‘Da vaidade’, ‘Da Fisionomia’, ‘Da semelhança dos Filhos a seus Pais’ e ‘Dos Coxo’s; E sobretudo, o ‘Dos Versos de Virgílio’, que poderia em melhor conta se intitular, ‘Galo ao Asno’ (*Cocq à l’Asne*); por se ter dado plena liberdade de saltar de um assunto a outro, do mesmo modo que o vento de seu espírito dava vôo a sua pluma” (1619, apud Magnien, 2003, pg. 93).

O primeiro aspecto que nos chama a atenção é que as considerações tecidas em torno do caráter vago da razão, a despeito de suas precisões, são ainda construídas em termos vagos. Tem-se sempre a impressão de que algo está faltando. Se Garavini tem razão em apontar a existência de dispositivos de ocultação do tema, estes se encontram menos no aspecto fragmentário e nas aparentes mudanças de assunto, do que na ausência-presença do objeto do ensaio em todo o prólogo. Mas, para além da ocultação do tema, estes dispositivos são, ao mesmo tempo, meios de incorporação dos obstáculos à sua discussão. Ao tratar do caráter vago da razão em termos igualmente vagos, Montaigne mobiliza em favor da discussão a vagueza da razão. Afinal, feita em termos tão gerais, a crítica pode ser ainda mais facilmente acolhida pelo leitor, o qual não desconfia ainda do verdadeiro objeto visado por ela e, sem o saber, compromete-se já com conseqüências que só aparecerão mais tarde. O mesmo se dá em relação aos outros momentos, onde o tom vago e abstrato, sem ligação clara com a questão das bruxas, permite a Montaigne obter a anuência do leitor, para só depois fazer com que todos os temas aparentemente desconexos venham a convergir na consideração do objeto efetivo do ensaio.

Mas há também outros aspectos a serem levados em consideração, a saber: a matéria tratada e o modo de proceder do nosso autor. Como vimos, o ensaio se apóia em sua matéria e se atém a ela. Mais do que isto, Montaigne critica as construções abstratas e limita sua consideração ao humano, tomando como parâmetro de julgamento a experiência. Mas a matéria tem uma forma específica de se apresentar à experiência. No ensaio dedicado à experiência, a certa altura Montaigne afirma que:

Como nenhum acontecimento e nenhuma forma se assemelha inteiramente a uma outra, também nenhuma difere da outra inteiramente. Engenhosa mistura da natureza. Se nossas faces não fossem semelhantes, não saberíamos discernir o homem da besta; se elas não fossem dessemelhantes, não saberíamos discernir o homem do homem (III, 13, p. 1070)

O primeiro aspecto que chama nossa atenção nesta citação é a sua formulação negativa (*nenhum* acontecimento... *nenhuma* forma... *não* fossem semelhantes ... *não* saberíamos... *não* fossem dessemelhantes... *não* saberíamos...). A universalidade negativa da primeira proposição tem a função de indicar a semelhança (continuidade) e a diferença (descontinuidade) por meio de fissuras existentes em cada uma delas enquanto opostas. Assim, através da fissura nas diferenças vislumbram-se as semelhanças, e vice-versa. As proposições seguintes são formuladas como *hipóteses negativas* (se...*não*), ou seja, como a formulação de algo tal como seria se se desse de modo diferente do que efetivamente experimentamos: se não experimentássemos diferenças, não distinguiríamos as coisas; se não experimentássemos semelhanças, não as identificaríamos. Portanto, é por meio desta hipótese (por aquilo que “*não é*”), que é uma imagem negativa, que podemos *vislumbrar* a constituição de nossa própria experiência.

Ora, Montaigne compõe o texto em acordo com estas considerações. Suas “divagações” sobre o pensamento, suas digressões sobre a contagem do tempo e sobre os milagres malogrados estão e não estão ligadas ao problema das bruxa, e vice-versa. Estes temas todos são e não são semelhantes, eles comportam semelhanças e diferenças, são visados em si mesmos e por suas ligações, compondo um todo orgânico e integrado, mas que é ao mesmo tempo descontínuo.

Então, se há descontinuidades no ensaio, estas não só não são absolutas, como também não se limitam a ser formas de dissimulação e de abordagem indireta do verdadeiro tema, mas expressam as distinções e complexidades da própria matéria, a qual tanto envolve questões específicas quanto se liga a problemas mais amplos. Ora, na capacidade de dar peso à fumaça, não estão virtualmente contidos as bruxas e os coxos?

Não se verifica também o contrário, ou seja, na imagem das fantasias sobre bruxarias e das graças dos coxos não é possível se intuir nossa capacidade *geral* de fantasiar? Neste ensaio, a visão de uma se dá pelos traços da outra, como na famosa imagens da *Gestalt*. Neste sentido, é o movimento do próprio julgamento a percorrer as determinações concretas da matéria que perfaz o passo ritmado entre o contínuo e o descontínuo experimentado no contato com o objeto<sup>92</sup>. Assim, o ensaio, em passos vacilantes, segue num coxear crítico, do calendário às bruxas e de volta.

\* \* \*

#### A Propósito ou fora de Propósito

Assim, subitamente, quase como um adendo no final e depois que o tema principal foi discutido, que a referência direta ao título é introduzida no ensaio. Como se fosse algo dispensável e talvez fora de propósito, Montaigne conta uma anedota:

A propósito ou fora de propósito, não importa, diz-se na Itália em provérbio comum, que não conhece Vênus em sua perfeita doçura aquele que não dormiu com uma coxa. A fortuna, ou algum acontecimento particular, colocou há muito tempo esta expressão na boca do povo; e se diz tanto dos homens quanto das mulheres. Pois a Rainha da Amazonas respondeu ao Cita que a convidava ao amor: *arista cholos oiphei*, o coxo faz melhor. Nesta república feminina, para fugir da dominação dos homens, elas os

---

<sup>92</sup> No estudo que faz sobre o estilo de escrita de Montaigne neste ensaio, Catherine Magnien estabelece uma estreita relação entre as fórmulas, expressões e as palavras utilizadas, por uma lado, e o título e a matéria, por outro: “Ele se dedicou a descrever à força de epítetos a marcha claudicante de uma coxa : “A razão vai sempre torta e coxa e desancada (*deshanchée*), com a mentira como com a verdade. Por isso, é difícil descobrir seu erro de conta e desregramento. Eu chamo sempre razão esta aparência de raciocínio que cada um forja para si” (II, 12, 565A). Assim, para ele, antes da viagem à Itália e antes de recolher o provérbio, a coxa é a razão, esta humana razão [...] instrumento livre e vago” que se redescobre em boa lógica entre seus congêneres coxos em 1588, sempre com seus duas companheiras inseparáveis, a verdade e a mentira “conformes em rosto”. Eis em algum tipo de atividade o título do capítulo desde a sua trigésima linha, ainda que o “espírito perturbado (*détraquée*)” e o “pensamento vacilante” anunciem o “movimento desregrado (*détraquée*) da coxa, que a farsa de Montaigne em nobre companhia nos salões prefigure aquela dos impostores rústicos na igreja da aldeia, e que sua própria deformidade o espante mais que aquela, de resto esperada, de uma velha bruxa” (Magnien, 2003, p.94).

estropiam na infância, braço, pernas e outros membros que lhes dariam vantagem sobre elas, e se serviam deles àquilo somente a que nós nos servimos delas do lado de cá. Eu dizia que o movimento desordenado da coxa aportava algum novo prazer à tarefa e alguma ponta de doçura àqueles que tentavam, mas eu acabo de aprender que mesmo a filosofia antiga decidiu sobre isso: ela diz que as pernas e coxas das coxas não recebendo, por causa de sua imperfeição, o alimento que lhes é devido, o resultado é que as partes genitais, que estão acima, ficam mais plenas, mais nutridas e vigorosas. Ou ainda que, este defeito, impedindo o exercício, aqueles que são marcados dissipam menos suas forças, e vêm mais inteiros aos jogos de Vênus.

Mas o assunto que contempla o título é mesmo um despropósito ou um suplemento lateral?

Observada mais de perto, a anedota dos coxos aparece como uma imagem metafórica que concentra os elementos essenciais para a compreensão do capítulo. Trata-se de uma fantasia espalhada pelo acaso que, tomada como realidade de fato, se antepõe à experiência e provoca pseudo-explicações como se realidade fosse. O aspecto fantasioso da história é então deslocado para suas “explicações”, e é acentuado pela ironia (“Eu acabo de aprender que mesmo a filosofia antiga decidiu sobre isso”) de se corrigir um engano (do próprio Montaigne) por outros equivalentes. Esta anedota é prolongada pela referência a afirmações igualmente duvidosas feitas a respeito das tecelãs. Montaigne chama a atenção para o que está em questão em ambas as anedotas:

Estes exemplos não servem ao que eu dizia no começo: que nossas razões antecipam freqüentemente o efeito e tem a extensão de sua jurisdição tão infinita, que elas julgam e se exercitam na inanidade mesma e no não-ser? Além da flexibilidade de nossa inventividade de forjar razões a todo tipo de sonho, nossa imaginação igualmente se revela receptiva às impressões do falso por aparências bem frívolas .

Ora estas anedotas são exemplos que enfeixam duas características ligadas à capacidade de imaginar e que são postas em questão no ensaio: a de tomar o sonho como realidade de fato (ou falso como verdadeiro) e ainda forjar-lhe razões, mesmo que estas fantasias tenham aparências bem frívolas. Deve-se atentar para o fato, de que Montaigne identifica estas fantasias como falsidade, sonho, não-ser, assim como as

razões inventadas para elas – quanto a isto não há dúvida. Não é a toa que Montaigne nos remete ao início do ensaio:

Eles *passam por cima dos fatos*<sup>93</sup>, mas examinam cuidadosamente as suas conseqüências. Eles começam ordinariamente assim: *Como é que isto veio a ser? – Mas é?* dever-se-ia dizer. Nosso raciocínio (discours) é capaz de construir cem outros mundos e de lhes encontrar os princípios e a textura. Não é necessário nem matéria, nem base ; deixe-o correr : ele constrói tanto sobre o vazio quanto sobre o pleno, e da inanidade quanto da matéria,  
*dare pondus idonea fumo.*  
*Eu acho que de quase tudo se deveria dizer: não é nada disso.*

Ora, as conseqüências que se tira das fantasias tomadas como realidades de fato são igualmente fantasiosas e, por não terem base material, não têm limite. Uma imagem desta capacidade da imaginação é fornecida pelo próprio Montaigne, que experimentou efetiva e concretamente prazeres em razão de suas fantasias (“me fiz crer”, diz ele). É nessa chave, a partir deste referente concreto, que devemos ler as demais anedotas, pois, caso contrário, se as tomarmos abstratamente, estaremos incorrendo naquilo que Montaigne critica. Ora, é a imaginação de Torquato Tasso que torna as pernas dos franceses menos robustas que a dos italianos. O mesmo se pode dizer para Suetônio. Eis o que há de errático no nosso entendimento. Mas este caráter errático não é absoluto, como a princípio parece sugerir a imagem do sapato de Terâmenes (“bom para todos os pés. E é duplo e diverso, e as matérias duplas e diversas”), pois detém em si o princípio de sua correção.

“Toda moeda tem seu reverso”. Com esta frase, então, Montaigne desenvolve uma discussão cujo mote foi fornecido pela duplicidade e diversidade presentes tanto no entendimento quanto na matéria. Mas o que parecia caminhar para uma relativização total, adquire contornos surpreendentes com o desenvolvimento da argumentação.

---

<sup>93</sup> No exemplar de Bordeaux (ver imagem nos anexos) “fatos” substitui a palavra original “pressupostos”. Com a palavra original, a frase tinha um sentido mais claro na sua relação com a palavra “conseqüências”. Porém, com a substituição a frase ganha um sentido mais material. Se entendermos fatos como pressuposto a ser verificado, a frase ganha pelos dois lados.

*Ogni medaglia ha il suo reverso*<sup>94</sup>. Eis por que Clitômaco dizia antigamente que Carnéades tinha aumentado os trabalhos de Hércules, por ter arrancado dos homens o consentimento, quer dizer, a opinião e a temeridade de julgar. Esta fantasia de Carneades, tão vigorosa, nasceu antigamente, na minha opinião, da impudência daqueles que faziam profissão de saber, e de sua presunção desmesurada. Colocaram Esopo a venda junto com dois outros escravos. O comprador inquiriu o primeiro sobre o que ele sabia fazer; este, para se fazer valer, respondeu montes e maravilhas, que ele sabia isto e aquilo; o segundo respondeu tanto ou mais sobre si; quando foram a Esopo, e que se lhe perguntaram também o que ele sabia fazer: Nada, diz ele, pois estes aqui ocuparam tudo: eles sabem tudo. Assim acontece na escola de filosofia: o orgulho daqueles que atribuem ao espírito humano a capacidade de todas as coisas causa em outros, por despeito e por emulação, esta opinião que não é capaz de coisa alguma. Uns tem na ignorância esta mesma extremidade que os outros têm na ciência. A fim de que não se possa negar que o homem seja imoderado em tudo, e que não tenha ponto de parada senão a necessidade, e a impotência de ir além.

A filosofia de Carnéades é definida por Montaigne como uma fantasia em reação a uma presunção desmesurada. Montaigne nos fornece uma imagem mais definida de sua apreciação desta filosofia por meio da anedota em que Esopo, irritado, responde ao exagero de seus companheiros escravos com outro exagero de sua parte. Da mesma forma, a filosofia ou fantasia de Carnéades, na sua desmedida, é a outra face de uma única medalha<sup>95</sup>. Assim, Montaigne mostra como os dois extremos se igualam, criticando uma pela outra: a opinião de Carnéades (“que o homem não é capaz de coisa alguma”), tanto quanto a que lhe é oposta, se caracterizam como duas formas de imoderação<sup>96</sup>.

<sup>94</sup> “Toda moeda tem seu reverso”.

<sup>95</sup> Esta consideração de Montaigne tem, na verdade, um sentido mais preciso do que poderia parecer. Como mostra Roberto Bolzani (1998), a argumentação do ceticismo acadêmico, tal como apresentada no *Acadêmicos* de Cícero, vai se configurando e se definindo exatamente em oposição às teses dogmáticas estoicas. Ora, o *Acadêmicos* é um dos textos que Montaigne tem em vista neste momento, citando-o por duas vezes em “Dos coxos”, uma delas justamente nesta referência à Clitômaco.

<sup>96</sup> A atitude de Pirro também é descrita no “*Da Virtude*” (II, 29, pg. 705-706) como imoderada ou extrema e, no final, como insustentável: “Salvo a ordem, a moderação e a constância, eu estimo que todas as coisas são factíveis por um homem defeituoso (*manque*) e falho em grande medida. Por causa disso, dizem os sábios, é necessário, para julgar bem a propósito um homem, examinar (*contreroller*) principalmente suas ações comuns e surpreendê-lo em seu dia-a-dia. Pirro, aquele que fez da ignorância uma tão agradável (*plaisante*) ciência, tenta, como todos os outros verdadeiramente filósofos, fazer responder sua vida à sua doutrina. E porque ele deixava a fraqueza do julgamento humano ser tão extrema que não podia tomar partido e inclinação, e queria suspendê-lo em equilíbrio (*balancé*) perpetuamente, olhando e acolhendo todas as coisas como indiferentes, conta-se que ele mantinha sempre o mesmo comportamento e fisionomia (*visage*): se ele começava um assunto, não deixava de terminá-lo

Nesta interpretação que fizemos deixamos de lado um pequeno detalhe, que vale a pena ser recuperado. Na anedota sobre os coxos, Montaigne, de passagem, nos informa sobre uma razão bastante humana e prosaica para a resposta da rainha das amazonas ao cita:

Nesta república feminina, *para fugir da dominação dos homens*, elas os estropiam na infância, braço, pernas e outros membros que lhes dariam vantagem sobre elas, e se serviam deles àquilo somente a que nós nos servimos delas do lado de cá.

\* \* \*

### Esperando o Coxo<sup>97</sup>

Como afirmamos anteriormente, este ensaio, no seu ritmo contínuo-descontínuo, desenvolve uma marcha que parece lembrar o passo do coxo, que por um lado parece saltar e de outro se arrasta. E neste passo, Montaigne nos faz literalmente esperar pelo coxo, ou seja, por aquilo que justificaria seu título. Mas a coxeadura está presente em todo o ensaio de uma forma bastante surpreendente. No seu livro *História Noturna: decifrando o Sabá*, Carlo Ginzburg faz a seguinte observação:

---

mesmo quando aquele com quem ele falava tivesse ido embora; se ele caminhava, não interrompia seu caminho por empecilho que se apresentasse, preservado dos precipícios, do ferimento das charretes e outros acidentes por seus amigos. Pois temer ou evitar qualquer coisa, seria chocar suas proposições, que retiram dos sentidos mesmo toda eleição e certeza.(...) É algo difícil conduzir a alma a estas *imaginações* (*imaginations*); e é mais ainda juntar a elas os efeitos (*effects*), entretanto não é impossível; mas juntar com tal perseverança e constância a ponto de estabelecer sua conduta ordinária, certamente, nestes projetos (*entreprises*) tão distantes do uso comum, é quase inacreditável que se possa. Eis por que ele, se encontrando certa vez em sua casa brigando bem asperamente com a sua irmã, e sendo censurado de falhar em sua indiferença: Como, diz ele, é preciso ainda que esta mulherzinha sirva de testemunha a minhas regras? Uma outra vez que o viram se defender de um cão: É, diz ele, muito difícil se despojar inteiramente do homem” (II, 29, p. 504 – grifo nosso).

<sup>97</sup> “Attendre le Boiteux”, ou “esperar o coxo”, segundo Littré, significa esperar as novas ou as notícias.

Um antropólogo francês<sup>98</sup> que está escrevendo uma grande tetralogia sobre os mitos ameríndios percebe, após chegar quase à metade da obra, que incorreu num erro. No volume precedente, contara e analisara, entre inúmeros outros, um mito de certa população indígena na Amazônia (os terenas) omitindo, porém, um detalhe, cuja importância lhe ocorre de repente. (...) Trata-se de um detalhe “mínimo”: em seguida aos sortilégios da mulher, o protagonista de um mito sobre a origem do tabaco torna-se manco. O antropólogo dá-se conta de que a coxeadura aparece também num rito terena – e não só ali mas também em grande número de mitos e, sobretudo, ritos documentados nas Américas, na China, na Europa continental, no Mediterrâneo. Todos estão ligados – parece-lhe – à mudança de estação. (...) O antropólogo arrisca uma [hipótese explicativa] ... Se o problema colocado por esses ritos é o de abreviar (écourter) uma estação em benefício da outra, para acelerar a sua passagem, a dança claudicante fornece uma correspondente – ou melhor, um diagrama perfeito – do desequilíbrio pretendido. Montaigne, no ensaio famoso sobre os coxos, não tomara como ponto de partida justamente a reforma do calendário com a qual Gregório XIII abreviara a duração do ano? (Ginzburg, 1991, 200).

A partir desta consideração, Ginzburg desenvolve sua análise da figura do coxo, ampliando o âmbito dos casos em que ele pode ser reconhecido (ferimentos e defeitos nos pés, perda de sapatos, etc.), o que possibilita identificá-la a vários mitos e fábulas (de Cinderela a Édipo). Coincidência ou não, a partir desta chave pudemos identificar esta figura semeada em todo o ensaio: o ano que se torna mais curto, o príncipe ludibriado (que não fazia uso de suas pernas), o “verdadeiro” Martin Guerre (que volta coxo), as feiticeiras, as mulheres coxas, os homens coxos das amazonas, as pernas finas dos franceses e o sapato Terâmenes<sup>99</sup>. Se para Ginzburg a coxeadura é uma metáfora para uma viagem ao outro mundo numa tentativa de domar os espíritos e garantir a chegada de tempos mais pródigos, eu, de minha parte, não me arrisco. Suspendo meu juízo. Afinal, todo exemplo coxeia.

---

<sup>98</sup> O antropólogo é Claude Lévi-Strauss. C.f. Lévi-Strauss, “Du Miel aux Cendres”, in : *Mythologiques II*, Paris, 1966, pgs. 395 ss.

<sup>99</sup> Catherine Magnien também aponta os diversos coxos nos exemplos deste ensaio. Segundo ela, alguns estudiosos “notaram que o ano encurtado em dez dias coxeia, o príncipe gotoso, se ele pode andar, também, como estes pobres diabos bruxos e bruxas, e que as coxas franzinas dos cavaleiros franceses, as grossas de Germanicus e o coturno ambípede de Terâmenes também pertencem ao mesmo campo ” (Magnien, 2003, 93).

**Considerações Finais**  
**Quem pensa abstratamente?,**  
**ou**  
**Como nosso espírito se enreda a si mesmo**

Dizíamos no primeiro capítulo que era possível obter-se, a partir de algumas considerações feitas por Montaigne ao longo dos *Ensaíos*, uma imagem do sujeito marcada por uma incompletude fundamental, a qual, por sua vez, se exprimia no caráter central assumido pelo tema da alteridade. Sendo essencialmente crítica, esta concepção não podia ser objeto de uma exposição positiva, doutrinária, sob pena de incorrer exatamente no erro que apontava, ou seja, pretender que um ponto de vista necessariamente parcial possa ser visto como total. Entretanto, dissemos também que a confirmação de que as indicações sobre a precariedade do sujeito efetivamente tinham o sentido que apontamos poderia talvez ser encontrada, se não em uma exposição positiva, ao menos no procedimento de que Montaigne lança mão na elaboração de seus textos, posto que este procedimento tinha necessariamente que levar suas próprias considerações em conta, o que as tornava princípios estruturantes. Por fim, se isto se confirmasse, poderíamos então extrair daí algumas considerações mais amplas sobre o sentido dos *Ensaíos*.

Pois bem, o que encontramos ao longo de nosso percurso?

No nosso primeiro ensaio, uma composição que multiplica as ambigüidades ao lançar mão de exemplos em que estão presentes incompatibilidades, deslocamentos e dissonâncias. Exemplos que, tal como ocorre na experiência, se apresentam falhos e imperfeitos. Mas que, no jogo de semelhanças e diferenças que estabelecem entre si, expõem a fratura e as insuficiências das tipologias (mulheres e vulgo, por um lado, homens fortes, por outro) em que se alicerça o saber abstrato das *leçons*. No segundo ensaio, o alvo da crítica não são mais as *leçons*, mas a vã tentativa de se classificar personagens da história em caracteres pré-estabelecidos por meio de suas principais ações ao longo da vida. Montaigne mostra os limites deste procedimento através de um movimento reflexivo que percorre incessantemente os pólos contrários da constância e da inconstância, movimento pelo qual problematiza as ações notáveis na sua mera exterioridade, deslocando o parâmetro de avaliação para a autonomia e a capacidade de julgar. Todo este questionamento é composto nos termos do estoicismo de Sêneca, para quem o ideal de sabedoria incluía a eliminação das paixões; mas de tal modo que tanto nas citações cuidadosamente modificadas, quanto nas citações ao pé da letra, o efeito produzido é o de um questionamento contínuo, sutil e refinado das concepções de Sêneca. A concepção mais complexa de virtude pressuposta pelo texto era, por fim, mimetizada na própria forma oscilante pela qual ele era construído. No terceiro ensaio o alvo mais imediato são os processos por bruxaria, mas a construção do texto faz com que ele seja visado através da crítica de alguns de seus pressupostos gerais, enquanto que estes últimos, inversamente, são criticados concretamente através das colocações de Montaigne a respeito dos processos por bruxaria. Ao mesmo tempo, a aparente descontinuidade entre os diversos parágrafos podia ser entendida como resultado de uma consideração crítica sobre o processo de conhecimento, a qual pedia que a

composição do texto fosse tal que seu raciocínio se desenvolvesse em uma forma que combinava continuidade e descontinuidade.

Em todos estes ensaios, portanto, é possível se entrever o movimento crítico do autor que considera cada objeto a partir das opiniões e do pensamento sobre ele, o que, por sua vez, enseja um movimento auto-reflexivo, uma tomada em consideração de si próprio e das próprias opiniões. A figura de Montaigne, tal como aparece nos três ensaios, é marcada pelo signo da reflexão, por este movimento de um dobrar-se sobre si mesmo. Assim, no primeiro ensaio, Montaigne verifica que seria atingido tanto pela estima, quanto pela misericórdia. No segundo ensaio, é pela auto-observação atenta que descobre em si todas as contrariedades. No terceiro, vê em si a mesma tendência à hipérbole que encontra nos propagadores de rumores e naqueles que querem fazer valer a sua opinião; assim como a capacidade de dar corpo às próprias fantasias, como na anedota da coxa. Tal consciência de si perpassa estes ensaios e serve de baliza no contato com o mundo, mas também é medida a partir da matéria que está em consideração.

Ora, esta baliza e esta medida crítica são necessárias porque, como dissemos no capítulo 4, nosso contato com o mundo não se dá de forma imediata, mas mediada pelo pensamento. E o risco que aí aparece, dissemos, é o da razão não reconhecer seus limites e se perder em abstrações que se opõe ao real. É exatamente disso que se trata naquele que poderíamos dizer que é um dos menores ensaios, “Como Nosso Espírito Se Enreda a Si Mesmo”(II, 14) e que citamos integralmente abaixo:

É uma curiosa (*plaisante*) imaginação conceber um espírito equilibrado entre dois iguais desejos. Pois é indubitável que não tomará jamais partido, na medida em que a aplicação e a escolha porta desigualdade de apreço; e se nos alojássem entre a garrafa e o presunto, com igual apetite de beber e de comer, não teríamos sem dúvida remédio, senão morrer de sede e de fome. Para prover a este inconveniente, os Estóicos, quando se lhes pergunta de onde vem em.nossa alma a eleição de duas coisas indiferentes, e o que faz com que de um grande número de escudos nos tomemos antes um que o outro,

sendo todos iguais, e não tendo neles nenhuma razão que nos incline à preferência, respondem que este movimento da alma é extraordinário e desregrado, vindo a nós de um impulso estrangeiro, acidental e fortuito. Poder-se-ia dizer, ao que me parece, antes que nenhuma coisa se apresenta a nós em que não haja nela alguma diferença, por ligeira que seja; e que, ou à vista ou ao toque, há sempre algo mais que nos atrai, ainda que imperceptivelmente. Paralelamente, quem pressupuser um barbante igualmente forte por tudo, é impossível de toda impossibilidade que ele rompa; pois por onde quereis vós que a ruptura comece? e romper em todos os pontos ao mesmo tempo, não está na natureza. Quem juntasse ainda a isto as proposições geométricas que concluem pela certeza de suas demonstrações o conteúdo maior que o continente, o centro tão grande quanto a circunferência, e que encontrem duas linhas se aproximando sem cessar uma da outra e não podendo jamais juntar, e a pedra filosofal, e a quadratura do círculo, onde a razão e o real são tão opostos, daí tiraria porventura algum argumento para socorrer esta palavra dura de Plínio “não há nada mais certo que a incerteza e nada mais miserável e soberbo que o homem” (II, 14, p. 611).

Claramente, o processo pelo qual nosso espírito se enreda a si mesmo consiste em se perder de vista a concretude, deixando-se levar pela capacidade de abstração. Esta última não é perniciosa em si, mas torna-se tal quando nos deixamos levar pelo potencial ilusório que ela traz embutido em seu entrelaçamento com a realidade. Afinal, sem a abstração não podemos pensar, nem compreender coisa alguma, e nesta relação necessária, neste entrelaçamento, ela é útil e funciona em termos humanos. Mas se seu potencial de autonomia frente à realidade não é reconhecido e tomado em conta, corre-se o risco de se deixar cegar por ela, ao invés de se instruir com o auxílio dela<sup>100</sup>. As conseqüências perversas, já as encontramos, por exemplo, no caso das bruxas, mas poderíamos encontrar ainda outras, com as Guerras de Religião.

Produzir imagens nas quais se encontram, ao mesmo tempo e contraditoriamente, diferenças e ausência de diferenças (um barbante que tem partes, mas todas igualmente resistentes; fome e sede, sentimentos qualitativamente distintos, que são igualados apenas pela abstração; etc) é, diz-nos Montaigne, *plaisante*, termo que tem, neste contexto, um sentido obviamente irônico e pejorativo. A ironia vem de que uma tal situação jamais se produz em termos concretos, pois que a concretude pressupõe sempre objetos singulares, diferenças qualitativas. A lista de absurdos no

<sup>100</sup> Sobre a importância da crítica da abstração em Montaigne, cf. Christodoulou, 1984.

final do texto, todos os quais perdem de vista a condição humana (com a experiência concreta, complexa e oscilante que é seu núcleo) remete ao ponto central que Montaigne tem em vista: Eis aí em que consiste a miséria do homem – não em sua própria condição, mas em ignorá-la.

Ora, como vimos, se o espírito humano tende a se iludir a si mesmo, tomando sua perspectiva unilateral e suas abstrações pela realidade, ser vítima desta ilusão dependia, em alguma medida, da atitude que se assumisse, ou seja, de se deixar levar ou não por esta tendência à ilusão. Isto significa, entre outras coisas, que o espírito humano traz em si o princípio de sua própria correção, a capacidade de refletir e reconhecer suas limitações e sua tendência ao engano, o que abre o espaço para se superá-las. Este princípio, Montaigne o sintetizou em um dos principais conceitos presentes nos *Ensaio*s, o conceito de *jugement* (julgamento ou juízo).

O conceito de *jugement* é central para Montaigne. De fato, ele constitui talvez a parte essencial da odisséia em busca de auto-confiança e auto-descoberta que Montaigne empreende em seus *Ensaio*s: “O *jugement* é uma ferramenta a todos os objetos, e se mistura por tudo. Por isso, nos ensaios que dele faço aqui, eu o emprego em toda sorte de ocasião” (I, 50, pg. 301). O conhecimento do mundo é possível apenas através do conhecimento de si, pois a maneira pela qual se vê os limites do mundo exterior determina que aspectos deste mundo se tornam conhecidos. (La Charité, 1968, pg. 2)

Podemos então dizer que o que se verifica nos ensaios que analisamos é um exercício de *jugement* que, em todos os casos, consiste em sua aplicação tanto às opiniões dos outros, quanto, indiretamente, sobre a matéria, quanto sobre si mesmo. Mas esta exercitação, como dissemos, não se dá apenas na forma de uma reflexão realizada antes da escrita do texto, o qual simplesmente a transcreveria. Para além disso, o *jugement* é exercido no nível formal dos próprios ensaios, e, nestes termos, eles tanto dão forma às considerações críticas de Montaigne, quanto instauram uma relação específica entre autor e leitor.

Assim, o deslocamento dos exemplos em relação às reflexões que eles deveriam ilustrar e comprovar, as oscilações quanto à afirmação e à negação da capacidade do homem para a virtude, o embaralhamento de trechos de outros autores no texto montaigneano, bem como o embaralhamento correlato dos sentidos de cada um deles, e, por fim, as continuidades e descontinuidades entre problemas gerais e objetos específicos são tantas formas de realização, de atualização do *jugement* para Montaigne. Mas são também, ao mesmo tempo, formas que desafiam o leitor, que exigem dele uma postura ativa, refletida, inquiridora e que se exercite continuamente.

Para que esta leitura fique mais clara, recorramos à descrição do exercício do *jugement* apresentada por Montaigne no ensaio “De Demócrito e Heráclito” (I, 50). Com efeito, é ali que Montaigne diz que “o *jugement* é uma ferramenta para todos os objetos e se mistura a tudo”, motivo pelo qual ele o ensaia, empregando-o em todo tipo de ocasião. Ora, como o *jugement* lhe permite conhecer? Montaigne distingue três casos. No primeiro, “[s]e é um objeto que eu não entendo, a este mesmo eu o ensaio, sondando o vau de bem longe; e depois, achando-o muito profundo para meu tamanho, eu me ateno à margem: e este reconhecimento de não poder ir além, é um traço de seu efeito (*effect*), mesmo daqueles de que ele mais se vangloria”. No segundo caso, “quanto a um objeto vão e de nada, eu tento (*j’essaye*) ver se ele encontrará de que lhe dar corpo e de que apoiá-lo e escorá-lo”. No terceiro, por fim, “eu o conduzo (*promene*) a um objeto nobre e difícil, ao qual não há nada para encontrar de si, o caminho sendo tão batido (*frayé*) que não se pode marchar senão na pista de outro. Aí ele faz seu jogo a eleger a rota que lhe parece a melhor, e, de mil sendas, ele diz que esta aqui, ou aquela lá, foi melhor escolhida”.

Ora, podemos reconhecer os três tipos de procedimento nos ensaios que estudamos. O terceiro está evidentemente presente em “Da inconstância de nossas

ações”, na relação com Sêneca e na discussão sobre temas como caráter, constância e virtude; mas não se encontra ausente também em “Por diversos meios chega-se ao mesmo fim” e “Dos coxos”, na medida em que podemos incluir neste caso o simples uso de citações. O segundo caso pode ser visto nas anedotas sobre os coxos e nos milagres malogrados, talvez também no caso da crença na existência de bruxas, não fosse pela gravidade das conseqüências desta última; e ainda nas *leçons* e biografias, que talvez também possam ser vistas como algo de vão, ou de menor importância.

O primeiro caso, porém, o da relação com objetos muito profundos, está sem dúvida presente em todos os três ensaios, e em diversas formas. Ele pode ser visto, assim, na relação entre o texto e os exemplos que, por seus deslocamentos e dissonâncias, sempre envolve alguma obscuridade, algo que escapa à vista. De maneira análoga, também se encontra nas armadilhas de sentido colocadas pelo embaralhamento do texto próprio e da citação (modificada ou não), ou ainda na junção de descontinuidade e continuidade na relação que há entre as diversas partes dos textos. Mas as ocorrências mais interessantes são, certamente, o caráter aberto e imprevisível da práxis, que faz com que nunca saibamos antecipadamente o que se deve fazer neste âmbito, e a distinção entre duas esferas do conhecimento, uma humana e outra além do humano, esta última mostrando-se claramente um objeto por demais profundo. Que Montaigne se mantenha à margem neste último caso, e se vanglorie disto, agora podemos entendê-lo: é deste modo que ele evita incorrer na miséria que é ignorar sua própria condição de homem.

Este entrelaçamento de considerações críticas e procedimentos formais pode ser rastreado até os detalhes e os menores aspectos dos textos. Um dos trabalhos que mais traz elementos interessantes a respeito dos traços formais dos *Ensaïos* é o que foi realizado por Fausta Garavini. De fato, em seu livro *Itinéraires à Montaigne* (1995),

Fausta procura defender sua convicção de que a “fulgurante novidade dos *Essais* (...) consiste antes de tudo em uma nova escrita” (Garavini, 1995, pg. 7). Para ela, “todo discurso que não toca às formas de Montaigne corre o risco de ignorar o que ele investiu de mais específico em suas páginas” (id., *ibid.*). Assim, tomando em consideração o problema do exame das variantes, dos acréscimos e modificações nas diversas edições dos *Ensaaios*, diz ela que

Os *Ensaaios* "ensaíam" as palavras. As dos outros, nas citações atentamente encadeadas, confrontadas, modificadas (não há nenhum caso de citação inocente, que a leitura, mesmo respeitando a letra, não transforma de uma maneira ou de outra: a fascinação dos *Ensaaios* se deve em grande parte a esta conversão da leitura em escrita); e depois, as palavras do próprio Montaigne, em seus esforços sempre renovados (ensaaios, experimentações) – rivalizando por vezes eficazmente com as *auctoritates* citadas – para fixar a instabilidade fugidia da linguagem (Garavini, 1995, pgs. 7-8).

No estudo deste procedimento, Fausta parte da consideração da composição da própria frase. A questão relativa a esta composição é encontrada a partir do problema da função das citações. Como recapitula Fausta, por muito tempo aceitou-se, a este respeito, a interpretação de Villey. Em seu estudo sobre a evolução dos *Ensaaios*, Villey considerara que Montaigne passa de um modelo composicional mais impessoal e ligado à estrutura das *leçons*, recorrendo às citações como fontes de ensinamentos, para um modelo dedicado à fiel retratação do próprio eu, forma na qual as citações teriam apenas a função acessória. Fausta contesta esta leitura. Para ela, embora a estrutura dos ensaios se modifique ao longo dos livros, seria difícil sustentar que as citações se reduzem a ornamento.

Em primeiro lugar porque o exame do Manuscrito de Bordeaux mostra que a imensa maioria dos acréscimos e modificações é constituída por “puras inserções latinas, ou de interpolações onde a intervenção pessoal tem freqüentemente a função de introduzir ou de glosar a citação” (Garavini, 1995, pg. 20). Por outro lado, como ela procura demonstrar examinando o ensaio “Da Fisionomia” (III, 12, portanto um texto

da fase tardia de elaboração da obra), as citações mantêm sempre um papel importante e central, nunca acessório, sendo selecionadas, lapidadas e encaixadas em um processo longo, laborioso e dedicado, desenrolado continuamente tal como um jogo de desafio entre o autor e seu texto. “Não é preciso mais para concluir que estamos aqui em presença de um método adicional: a localização de uma citação em condição de ser inserida, cuja oportunidade é então ‘ensaiada’ no curso de diferentes tentativas até se chegar ao arranjo mais satisfatório” (Garavini, 1995, pg. 23).

Mas Fausta Garavini postula ainda uma outra razão em favor da importância central das citações: nelas, Montaigne encontraria um modelo de formulação para a expressão de seu pensamento, ou seja, de seu *judgement*. Nestes termos, passa ela então à tentativa de mostrar, por meio da análise de um grande número de exemplos cuja elaboração ela acompanha através das anotações do Manuscrito de Bordeaux, como Montaigne freqüentemente substitui citações latinas relativamente extensas por traduções que são então progressivamente trabalhadas, reduzidas e refinadas, na busca de uma fórmula lapidar. Princípios-guia aqui são, para ela, a idéia de concisão, a busca de efeitos de sentido por meio de jogos fonéticos tais como a aliteração e a consonância, e o uso constante da *annominatio*, figura de retórica descrita na *Retórica a Herênio* de Cícero, a qual consiste “na acumulação ou na aproximação de diferentes flexões de uma mesma palavra e de seus derivados, ou de derivações de uma mesma raiz”. Como exemplo desta última pode ser apresentada a seguinte frase: “C’est par maniere de *devis* que je parle de tout, et rien par maniere d’*advis*” (É à maneira de *conversa* que falo de tudo, e de nada à maneira de *conselho*) (III, 11, pg. 1033).

O uso destes princípios como critério de composição não se deveria, porém, a simples preferências pessoais (embora estas também tenham sua parte). Antes, segundo Fausta, proviria em primeiro lugar da experiência mesma de Montaigne com o latim,

língua na qual ele fora alfabetizado. E, no interior da vivência da língua e na convivência com seus clássicos, destacar-se-ia, antes de tudo, o modelo de Sêneca. De tal modo que Montaigne acabaria sendo, como Sêneca antes o fora, acusado de escrever em um estilo frouxo e desprovido de elaboração. Em oposição a isto, o que Fausta defende é que o processo associativo pelo qual Montaigne compõe seu texto de uma maneira aparentemente improvisada e confusa é na verdade articulado finamente pela rede de “citações, piscadelas, jogos de palavras, ditos espirituosos e sutis”.

É sobre a base destas “referências” que o passo discursivo do estilo de Montaigne pode encontrar seu ritmo, é a partir destes dados que se expandem as ondas de reflexão; assim como, vice-versa, a ausência de um esquema pré-estabelecido convida a se deter no detalhe, a multiplicar imagens e metáforas, antíteses e “pontos”, dando a ilusão de uma prosa brilhante mas não elaborada, cujo segredo reside entretanto na utilização extremamente hábil de uma “nutrição” clássica (Garavini, 1995, pg. 35).

E é aqui, por fim, que ela encontra a chave para o sentido mesmo do procedimento montaigneano, o “*étymon spirituel*” no fundo das particularidades estilísticas, para além das razões de gosto e de formação. Ocorre que os jogos fonéticos e o uso da *annominatio* se dão, na imensa maioria das vezes, na forma da *antítese*, forma que ocorre também independente destes recursos, *estruturando insistentemente frases e mais frases ao longo de todo o livro*. O efeito que se produz também é duplo. Por um lado, tem-se um processo contínuo de busca por uma definição cada vez mais precisa do sentido das palavras através do contraste e da exclusão de elementos opostos ou distintos; no limite, *um processo de definição por uma seqüência de negações*. Por outro lado, este processo mesmo, estendendo-se infinitamente, *decompõe sem cessar a realidade em binômios e oposições múltiplas*.

Curiosamente, esta decomposição processada por fórmulas curtas *é um meio indireto de referência ao real*: “A *brevitas* agrada a Montaigne porque ela apresenta à alma (...) uma multidão de idéias simultâneas, refletindo assim a infinita unidade e

indivisibilidade da própria realidade” (Garavini, 1995, pg. 39). Mas aqui Fausta vê, de maneira algo psicologizante, o ponto de partida para a busca contínua pela precisão e a definição, pois que, para ela, “a sede de conhecimento impõe reagir ao indistinto, ao ambíguo”, que seriam os resultados inevitáveis da decomposição. Teimosamente, porém, a duplicidade volta a se afirmar no seio mesmo da aparente univocidade do “ou” inclusivo. Enganadora a impressão de se encontrar, em suas ocorrências, uma simples equivalência de idéias. Sendo na verdade uma outra forma freqüente de aparição da *annominatio*, (por exemplo: “Nostre propre et peculiere condition est autant *ridicule* que *risible*”<sup>101</sup>) ele é a expressão formal da infinitude de possibilidades e aspectos de cada objeto no perene oscilar do mundo.

Nesta junção de referência indireta ao mundo e ineliminável equivocidade decorrente da infinitude própria à experiência reencontramos o primeiro caso de utilização do *jugement*. Ora, estruturando integralmente os ensaios, o *jugement* tornou-se aqui, para além de princípio formal, também uma exigência feita ao leitor, sendo seu exercício agora uma chave de leitura e exigindo que o próprio leitor tente reconstruir o sentido da argumentação de modo a solucionar os enigmas que ela apresenta.<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup>“ Nossa própria e peculiar condição é tão ridícula quanto risível” (I, 50)

<sup>102</sup> Tournon, 1989, pág. 130-131. “Montaigne postula a confiança e a convivência do leitor. Ele pode então esperar dele um esforço de compreensão que excede, necessariamente, os limites do enunciado explícito. (...) Como em recuo em relação ao pensamento (as ‘coisas’ = as idéias), as ‘palavras’ não são senão índices aproximativos; e toda retórica destinada a colocá-la em valor, para atenuar artificialmente suas insuficiências, teria por efeito, paradoxalmente, restringir os recursos da comunicação lhe escamoteando a parte do implícito. (...) O caráter brusco do inesperado, brevidade talvez enigmática (‘difícil’), fragmentação irregularidade são tantos apelos a um interlocutor ou leitor capaz de suprir as deficiências das palavras”. Talvez fosse possível, nestes termos, identificar o *jugement* com aquilo que Adorno denomina “espontaneidade da fantasia subjetiva”: “[A] pletora de significados encapsulada em cada fenômeno espiritual exige de seu receptor, para se desvelar, justamente aquela espontaneidade da fantasia subjetiva que é condenada em nome da disciplina objetiva. Nada se deixa extrair pela interpretação que já não tenha sido, ao mesmo tempo, introduzido pela interpretação. Os critérios desse procedimento são a compatibilidade com o texto e com a própria interpretação, e também a sua capacidade de dar voz ao conjunto de elementos do objeto” (Adorno, 2003, págs. 17-18). Auerbach também apresenta uma opinião semelhante: “O leitor tem de colaborar; é arrastado para dentro da movimentação do pensamento, mas a todo instante espera-se dele que se surpreenda, investigue e complete. (...) Depois, como é evidente, o essencial lhe é oferecido em uma rica plenitude de formulações, que *arrastam consigo a sua força imaginativa*; mas ainda assim, sempre de tal forma que deve permanecer ativo, pois cada uma das formulações é tão peculiar que pede para ser elaborada; nenhuma encaixa num esquema pronto de pensamento ou de discurso” (Auerbach, 1994, pág. 253, grifos nossos).

Incluindo em sua forma um análogo da obscuridade, ou melhor, do claro-escuro que a experiência necessariamente comporta, os *Ensaio*s mimetizam em todos os níveis de sua estrutura a própria experiência. Deste modo, exigem de seu leitor que ele exercite seu *judgement* no ato da leitura e contribui, assim, para formá-lo e aperfeiçoá-lo para o exercício e a atualização também no âmbito da experiência, da práxis.

Ocorre, porém, que há uma diferença essencial. No caso da experiência, confrontamo-nos com a gigantesca e infinita amplitude objetiva do mundo, que habitamos, mas que nos ultrapassa, indo, num certo sentido, para além da escala do humano, ao mesmo tempo em que contém esta escala. No caso dos *Ensaio*s a relação com uma medida humana é de identificação, pois que seu autor é um homem. E com outro(s) homem(s) podemos realizar algo que não se dá no confronto com o mundo enquanto tal, ao menos não no mesmo sentido: com outros homens podemos desenvolver um diálogo.

Eis que nos deparamos novamente com o diálogo que já aparecera em nossas questões iniciais e que depois ressurgiu na análise do primeiro ensaio. Mas agora podemos talvez ver nele um sentido maior, um sentido político não distante da concepção de Hannah Arendt. Que se leia, por exemplo, o seguinte trecho, pensando-se em Montaigne:

O pensamento político é representativo. Formo uma opinião quando *considero uma questão de vários pontos de vista*, fazendo presentes as opiniões dos ausentes, isto é, representando-os. Esse processo de representação *não adota cegamente as opiniões efetivas dos que estão em outro lugar e que olham, portanto, o mundo a partir de uma perspectiva diferente*; não se trata de empatia, como se eu tentasse ser ou sentir como outros, nem de somar-me a uma maioria, mas de *ser e pensar com minha própria identidade, onde de fato não estou*. Quanto mais numerosos os pontos de vista que tenho presentes em meu espírito no momento em que pondero uma questão, e quanto melhor posso imaginar de que forma eu sentiria e pensaria se estivesse no lugar desses outros, tanto mais forte será minha capacidade de pensamento representativo e tanto mais válidas minha conclusões finais – minha opinião. (É esta aptidão para uma “mentalidade alargada” que torna os homens *capazes de julgar*; como tal, foi descoberta por Kant na primeira parte da sua *Crítica do Juízo*, ainda que ele não reconhecesse as implicações políticas e morais da sua descoberta). O próprio processo de formação da

opinião é determinado por aqueles em cujo lugar alguém pensa e usa a sua própria mente, e a única condição para esse exercício de imaginação é o desinteresse, a libertação com relação a nossos interesses privados. Portanto, *mesmo se evito toda companhia ou se permaneço completamente isolado ao formar uma opinião, não estou, simplesmente, junto a mim mesmo na solidão do pensamento filosófico*; permaneço neste mundo de *interdependência mútua*, no qual posso tornar-me o representante de todos os demais. Sem dúvida, posso me recusar a fazê-lo, formando uma opinião que só leve em conta meus próprios interesses, ou os interesses do grupo ao qual pertencço; na verdade, nada é mais comum, mesmo entre pessoas altamente refinadas, do que esta obstinação cega que se torna manifesta *na falta de imaginação e na incapacidade de julgar* (Arendt, 1972, pg. 299-300, grifos nossos).

Recolhido em sua biblioteca quatrocentos anos antes que estas linhas fossem escritas, Montaigne de certo modo as antecipa. Pois não encontramos em Montaigne uma exposição de suas opiniões ou um tratado construído a partir de princípios positivos, mas justamente a consideração de questões a partir de outros pontos de vista diferentes do seu. É justamente a capacidade de julgar em movimento, tal como Arendt a apresenta, e que pressupõe um exercício prévio de compreensão, reconstrução e avaliação das opiniões dos outros pela capacidade de imaginar<sup>103</sup>. Mas este movimento do *judgement*, por sua vez, é apresentado de maneira elíptica, indireta, tensa, ambígua, tendo assim três efeitos: em primeiro lugar, enquanto *judgement* em ato, funciona como um *modelo* que o leitor pode contemplar e acompanhar, tomando-o como referência para o desenvolvimento de seu próprio *judgement*; em segundo lugar, pelas dificuldades que apresenta, ele exige que o leitor exercite seu próprio *judgement*, tanto pela avaliação do movimento montaigneano, quanto pelo contraste com suas próprias opiniões; por

---

<sup>103</sup> Na *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer mostram que um dos pressupostos do fascismo e do anti-semitismo é a perda desta capacidade de reflexão, que leva à perda concomitante do outro, qualquer que ele seja. Isto porque é a reflexão que possibilita a tomada de consciência do mundo exterior, o qual é reconhecido, através dela, como um outro que, por isso mesmo, não coincide plenamente com o pensamento sobre ele. A reflexão faz as distinções porque tem a consciência de que, em seu contato com o mundo, necessariamente mescla seus próprios juízos às impressões que recebe, devolvendo assim mais do que recebera. Ora, como vimos ao falar da abstração, esta mescla não é problemática, o problema está em não se reconhecê-la: “O patológico no anti-semitismo não é o comportamento projetivo, mas a ausência de reflexão que o caracteriza. Não conseguindo mais devolver ao objeto o que dele recebeu, o sujeito não se torna mais rico, mas mais pobre. Ele perde a reflexão nas duas direções: como não reflete mais o objeto, ele não reflete mais sobre si e perde assim a capacidade de diferenciar. Ao invés de ouvir a voz da consciência moral, ele ouve vozes. (...) Ele dota ilimitadamente o mundo exterior de tudo aquilo que está nele mesmo” (Adorno e Horkheimer, 1985, p. 176-177).

fim, este exercício permite ao leitor conscientizar-se do caráter precário de suas próprias opiniões, bem como das dos outros, abrindo-se assim para o debate e o exame. Ora, não é esta capacidade de admitir a opinião dos outros para apreciação efetiva, que possibilita o debate civilizado, pressuposto necessário da política? Assim, o anti-dogmatismo de Montaigne e a sua consciência da não-identidade entre o seu pensamento e o mundo, constitui-se no antípoda da barbárie representada pelas Guerras de Religião e as fogueiras que se erguem para hereges e bruxas na Europa e para os índios no Novo Mundo.

Podemos dizer que agora também ganha mais sentido a “Advertência ao Leitor” que abre a obra, e da qual partíramos inicialmente. Os *Ensaaios* não são um conjunto de saberes positivos para serem aprendidos, mas um procedimento aberto e sem garantias. Neste sentido, o primeiro ensaio, ao mimetizar a forma da *leçon*, ao mesmo tempo em que lhe subtrai as bases do seu caráter de ensinamento, complementa a advertência e indica o sentido da obra. Trata-se de uma experiência de *judgement*, antes de tudo crítica e negativa, para o qual o leitor é sim convidado a participar, mas como amigo e interlocutor disposto ao debate<sup>104</sup>. Se busca pela ciência que a procure onde ela se aloja.

---

<sup>104</sup> Talvez até mais que isto. Cf. Cardoso, 1992a: “Assim, se o autor deve, em consequência, despedir o leitor distanciado (os não-‘parentes e amigos’) já na primeira página do livro, não é difícil perceber que as características mesmas da empresa lhe proporcionam, entretanto, uma contrapartida: ao registrar a si mesmo ‘contínua e cuidadosamente’ (II, 18), Montaigne abre a qualquer leitor atento a possibilidade de fazer-se, também ele, pela assiduidade da freqüentação (talvez em melhores condições que seus próximos), parente e amigo”. E ainda Tournon, 1989, pág. 4: “Apostemos, pelo contrário, na sua veracidade [da advertência ao leitor], para compreender o seu sentido; e tomemos ao pé da letra, mesmo o conselho de não ler o que segue – é suficiente destiná-la ao vizinho. Quem é assim afastado? O leitor que se apressa, segundo o contrato habitual, a pagar um ‘serviço’ com um elogio; em outros termos, a descobrir no livro ensinamentos seguros dos quais tirará proveito, e a celebrar em retorno o mestre que os transmitiu. A este discípulo zeloso, Montaigne afirma que ele vai perder seu tempo: ele propõe outra coisa – ele ‘desensina’. (...) Para ler a seqüência, é preciso admitir que este ‘objeto’ não é tão frívolo e tão vão. Admitir, em consequência, a legitimidade de uma filosofia que não reclama para si Verdades credenciadas (*accréditées*) que ela teria que transmitir, mas se busca nas relações de um indivíduo concreto, Michel de Montaigne, com o universo no qual ele se situa e tenta se reconhecer – cultura, história, sociedade, atualidade de seu tempo. Os *Ensaaios* são ao mesmo tempo o exame (*bilan*) sempre recommençado e o instrumento desta pesquisa: um livro que não adquire todo o seu sentido se não se desvenda, subjacente ao texto produzido e que transparece na sua estrutura, o trabalho de investigação e de reflexão do pensamento que nele se inscreve”.

## BIBLIOGRAFIA

MONTAIGNE, M. *Essais*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1922.

ADORNO, Theodor W. *Minima moralia*. São Paulo: Ática, 1993.

\_\_\_\_\_. “O Ensaio como forma”, in: *Notas de literatura I*. São Paulo: Duas Cidades / 34, 2003.

ADORNO, T. W. e HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ARANTES, Paulo. *Ressentimento da dialética*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

\_\_\_\_\_. *Zero à esquerda*. São Paulo: Conrad, 2004.

ARENDT, Hannah. “Verdade e política”, in: *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ARISTÓTELES. *Étique de Nicomaque*. Paris: Garnier, 1961.

\_\_\_\_\_. *Organon*. V - les topiques. Tradução e notas: J. Tricot. Paris: Vrin, 1997.

ARMAIGNAUD, A. “Étude”. In: Montaigne, M. *Ouvres complètes*. Paris: Conard, 1924-41.

AUBENQUE, P. *Le Problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF, 1962.

\_\_\_\_\_. *A Prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso, 2003.

AUERBACH, Erich. *Mimesis*. São Paulo: Perspectiva, 1994.

BALMAS, Enea. “Montaigne repentant”, in *Revue d'Histoire Litteraire de la France*, nº 5, septembre/octobre 1988.

BIRCHAL, Telma de S. *Montaigne e seus duplos*, Tese de doutorado, USP, mimeo, 2000.

BLACK, Robert “The philosopher and Renaissance culture”. In: Hankins, James (ed.) *The Cambridge companion to Renaissance Philosophy*. Nova York: Cambridge University Press, 2007, pgs. 13-29.

BOLZANI FILHO, R. “Acadêmicos versus pirrônicos: ceticismo antigo e filosofia moderna”. In: *Discurso*, n. 29, 1998, pgs. 57-110.

BRAHAMI, Frédéric. *Le Scepticisme de Montaigne*. Paris: PUF, 1997.

BRODY, J. *Lectures de Montaigne*. Lexington: French Forum, 1982.

\_\_\_\_\_. *Nouvelles lectures de Montaigne*. Paris: Honoré Champion, 1994.

CARDOSO, Sérgio. “O homem, um homem: do humanismo renascentista a Michel de Montaigne”, in: Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (org.). *Perturbador Mundo Novo*. São Paulo, Escuta, 1992a. Pág. 45-65.

\_\_\_\_\_. “Paixão da igualdade, paixão da liberdade: a amizade em Montaigne”, in: NOVAES, Adauto (org.). *Os Sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras / Ministério da Cultura/ Funarte, 1995. Pág. 159-194.

\_\_\_\_\_. “Uma fé, um rei, uma lei: a crise da razão política na França das Guerras de Religião”, in NOVAES, Adauto (org.). *A Crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras / Ministério da Cultura/ Funarte, 1996. Pág. 173-193.

\_\_\_\_\_. “Villey e Starobinski: duas interpretações exemplares sobre a gênese dos *Ensaïos*”, in: *Kriterion*, vol. 23, nº 86, agosto/setembro 1992b. Pág. 9-28.

CHRISTODOULOU, K. “De l’Abstrait au concret: aspects de la pensée et du style de Montaigne”. In: BLUM, C. e MOUREAU, F. (orgs.) *Etudes montaignistes en hommage à Pierre Michel*. Paris: Honoré Champion, 1984, pgs. 79-88.

CÍCERO. *De L’Orateur*. Paris: Garnier, s/d.

\_\_\_\_\_. *De La République*. Paris: Garnier, [1932].

\_\_\_\_\_. *Retórica a Herênio*. São Paulo: Hedra, 2005.

COMPAIN, J.-M. “L’Imitation socratique dans les *Essais*”. In: BLUM, C. (org.) *Montaigne et les Essais*. Actes du congrès de Paris (janvier 1988). Paris: Honoré Champion, 1990.

DELÈGUE, Y. *Montaigne et la mauvaise foi: l’écriture de la vérité*. Paris: Honoré Champion, 1998.

DELUMEAU, Jean. *A Confissão e o perdão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

DUBOIS, C.-G. “La Place de Montaigne (*Essais*, III,11) dans le débat sur la sorcellerie au XVI<sup>e</sup> siècle”. In: ARGOT-DUTARD, F. (ed.) *Des Signes au sens: lectures du livre III des Essais*. Journées d’études du Centre Montaigne de Bordeaux, 14-15 novembre 2002. Paris : Honoré Champion, 2003, pgs. 179-200.

EHRlich, H.-H. *Montaigne: la critique et la language*. Paris: Klincksieck, 1972.

EVA, Luiz Antonio Alves. *Montaigne contra a vaidade*. São Paulo: Humanitas, 2004.

FERREYROLLES, G. “Lecture pascalienne des miracles em montaigne”. In: MOUREAU, F, GRANDEROUTE, R. e BLUM, C. (orgs.) *Montaigne et les Essais*. Actes du Congrès de Bordeaux (Juin 1980). Paris: Champion, 1983.

FRAME, Donald. "Observations sur le chapitre 'Du Repentir' des *Essais* de Montaigne (III, 2)", in *Études Montaignistes en hommage à Pierre Michel*. Paris: Honoré Champion, 1984.

FRIEDRICH, Hugo. *Montaigne*. Paris: Gallimard, 1968.

GARAVINI, F. *Itinéraires à Montaigne*. Tradução de Anne Schoysman. Paris: Honoré Champion Éditeur, 1995.

\_\_\_\_\_. *Monstres et chimères*. Paris : Honoré Champion Éditeur, 1993.

GINZBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GOUGENHEIM, Georges e SCHUL, Pierre-Maxime. *Trois essais de Montaigne*. Paris: J. Vrin, 1951.

GOYET, Francis "La Notion éthique d'habitude dans les Essais : articuler l'art et la nature". *Modern Language Notes (MLN)*, vol. 118, n° 4, set. 2003, pgs. 1070-1091.

HARRISON, Peter. "Philosophy and the crisis of religion". In: Hankins, James (ed.) *The Cambridge companion to Renaissance Philosophy*. Nova York: Cambridge University Press, 2007, pgs. 234-249.

HORKHEIMER, Max. *Historia, metafísica e escepticismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

INWOOD, Brad. "Goal and Target in Stoicism". In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 83, No. 10, Eighty-Third Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division. (out., 1986), pp. 547-556.

\_\_\_\_\_. *Reading Seneca: stoic philosophy at Rome*. Nova York: Clarendon Press / Oxford University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. "Seneca in his philosophical milieu". In: *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 97, Greece in Rome: Influence, Integration, Resistance. (1995), pp. 63-76.

LA CHARITÉ, R. *The Concept of judgement in Montaigne*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.

MACLEAN, I. *Montaigne philosophe*. Paris: PUF, 1996.

MAGNIEN, C. “Encore ‘Des Boyteux’: quelques remarques sur l’écriture de Montaigne”. In: ARGOT-DUTARD, F. (ed.) *Des Signes au sens: lectures du livre III des Essais*. Journées d’études du Centre Montaigne de Bordeaux, 14-15 novembre 2002. Paris: Honoré Champion, 2003, pgs. 91-102.

MATHIEU-CASTELLANI, G. “La Modèle de la vie”, in: MONTAIGNE ET L’HISTOIRE - COLLOQUE INTERNATIONAL, 1988, Bordeaux. *Actes...* Paris : Klincksieck, 1991. Pág. 83-90.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

METSCHIES, M. *La Citation et l’art de citer dans les Essais de Montaigne*. Paris: Honoré Champion, 1997.

MIERNOWSKI, J. *L’Ontologie de la contradiccion sceptique: pour l’étude de la métaphysique des Essais*. Paris: Honoré Champion, 1998.

NAKAM, Géralde. *Montaigne et son Temps*, Paris: Nizet, 1982.

\_\_\_\_\_. “Le Temps en miroir”, in: MONTAIGNE ET L’HISTOIRE - COLLOQUE INTERNATIONAL, 1988, Bordeaux. *Actes...* Paris: Klincksieck, 1991. Pág. 39-52.

O’NEILL, J. *Essaying Montaigne: a study of the Renaissance institution of writing and reading*. Liverpool: Liverpool University Press, 2001.

PEREIRA, Oswaldo Porchat. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: Ed. Unesp, 2001.

PERNON, G. *Montaigne: Les « Essays »*. Tradução para o francês moderno da edição de 1595. Disponível em: <http://homepage.mac.com/guyjacqu/montaigne/livre2/trad/chap001/notes/009.html>

POPKIN, Richard. *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

POUILLOUX, J.-Y. “La Forme maîtresse”. In: DEMONET, M.-L. *Montaigne et la question de l'homme*. Paris: PUF, 1999.

\_\_\_\_\_. *Montaigne: l'éveil de la pensée*. Paris: Honoré Champion, 1995.

PLATÃO. *The Dialogues and the seventh letter*. Chicago: Britannica, 1971.

QUINTILIANO, M. Fabius. *Institution Oratoire*. Paris: Garnier Frères, 1933.

RAMOS, Silvana de Souza. *Análise do capítulo “De l'art de conferer” (Essais, III, VIII), de Michel de Montaigne*. Dissertação de mestrado, USP, mimeo, 2004.

RENDALL, S. “Dialectical structure and tactics in Montaigne's ‘Of Cannibals’”. In: *Pacific Coast Philology*, Vol. 12, out. 1977, pgs. 56-63.

\_\_\_\_\_. *Distinguo: reading Montaigne differently*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

ROMIER, Lucien. *Les Origines politiques des guerres de religion*. Paris: Perrin et Cie. Libraires-Éditeurs, 1913.

SAYCE, R. *The Essays of Montaigne: a critical exploration*. Londres: Weidenfeld e Nicolson, 1972.

SÊNECA, Lucius Annaeus. *Ad Lucilium Epistulae Morales*. Trad. por Richard Gummere. Londres: William Heinemann, 1925. 3 volumes.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres completes*. Paris: Didot Frères, Fils et Cia., 1863.

STAROBINSKI, J. *Montaigne em movimento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

TOURNON, A. “L’Argumentation pyrrhonienne: structures d’essai dans le chapitre ‘Des Boîteux’”. In: CHARPENTIER, F. (org.) *Montaigne: les derniers essais*.

Actes de la Journée d'Étude Montaigne (Samedi 30 novembre 1985). Paris : UER, 1986.

\_\_\_\_\_. *Montaigne en toutes letters*. Paris: Bordas, 1989.

VASCONCELOS, Cláudia. *Reflexões morais e políticas de Michel de Montaigne*. Dissertação de mestrado, USP, mimeo, 1998.

VILLEY, P. *Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne*. Paris: Hachette, 1908. 2 vols.

ZANTA, Leontine. *La Renaissance du stoïcisme au XVI<sup>e</sup> siècle*. Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1914.

## **ANEXOS**

## Sobre as traduções

Os ensaios foram traduzidos a partir da edição Villey e cotejados com a traduções de Sérgio Milliet e de Rosemary Costhek Abílio, publicada pela editora Martins Fontes. Quando necessário, foram adotadas algumas das soluções destes tradutores. A tradução lançou mão da base de dados de dicionários online “Dictionnaire D’autrefois” (site da Universidade de Chicago), a qual realiza buscas simultâneas nos seguintes dicionários: Jean Nicot, *Thresor de la langue françoise, tant ancienne que moderne (1610)*, Jean-François Féraud, *Dictionnaire critique de la langue française (1787-1788)*, *Dictionnaire de l'Académie Française 1ª (1694)*, 4ª (1762), 5ª (1798), 6ª (1835), 8ª (1932-5), Émile Littré, *Dictionnaire de la langue française (1872-187)*. Também foram utilizados *Grand Robert Eletronique* e o Pierre Villey, *Lexique de la langue des Essais*. As letras indicadas no texto correspondem às diversas edições indicadas por Pierre Villey. A letra [A] corresponde ao texto da primeira edição dos ensaios de 1580, a letra [B] corresponde às adições de 1580-88 e a letra [C] às adições manuscritas às margens do Exemplar de Bordeaux. As notas que não estão marcadas como do tradutor são de Pierre Villey. Cada texto é seguido por imagens das páginas do Exemplar de Bordeaux que contém as adições manuscritas.

## Por Diversos Meios se Chega ao mesmo Fim (I, 1)

[A] [B] [C]

[A] A maneira mais comum de amolecer os corações daqueles que nós ofendemos, quando tendo a vingança em mãos, eles nos têm à sua mercê, é de comovê-los por submissão à comiseração e à piedade. Entretanto, a bravura e a constância, meios totalmente contrários, às vezes têm servido a este mesmo efeito.

Eduardo<sup>105</sup>, príncipe de Gales, aquele que regeu tanto tempo nossa Guiana, personagem do qual as condições e a fortuna têm muitas partes notáveis de grandeza, tendo sido fortemente ofendido pelos limosinos, e tomando sua cidade pela força, não pôde ser detido pelos gritos do povo e das mulheres e crianças abandonados à carnificina, lhe implorando perdão, e se jogando a seus pés, até que, avançando ainda no interior da cidade, ele percebe três fidalgos franceses, que de uma ousadia incrível mantinha sozinhos o ataque de seu exército vitorioso. A consideração e o respeito de uma virtude tão notável primeiramente embota (*reboucha*) a agudeza (*pointe*) de sua cólera: e começa por estes três, a fazer misericórdia a todos os outros habitantes da cidade.

Scanderberch<sup>106</sup>, príncipe do Épiro, perseguindo um de seus soldados para matá-lo, e este soldado tendo tentado, por toda espécie de humildade e de súplica, apaziguá-

---

<sup>105</sup> Eduardo, conhecido como “Prince Noir” (1330-1376). (N.T.).

<sup>106</sup> Scanderbeg ou Skanderbeg (1405–1468), nascido George Castriote, foi príncipe da região do Épiro, Albânia. Sua história impressionante começa quando o exército turco, tendo ocupado a Albânia e a fim de

lo, resolveu-se como ato extremo a esperá-lo de espada em punho. Esta sua resolução detém no último momento a fúria de seu mestre, que, por ter visto tomar um partido tão honroso, o recebe em graça. Este exemplo poderá sofrer outra interpretação daqueles que ignorem a prodigiosa força e valentia daquele príncipe.

O Imperador Conrado III<sup>107</sup>, tendo sitiado Guelfo, duque da Baviera, não quis condescender a condições mais doces, mesmo às vis e covardes satisfações que lhe ofereceram, senão permitir somente às fidalgas (*gentils-femmes*) que estivessem sitiadas com o duque, de sair, com a honra salva, a pé, com o que elas pudessem carregar consigo. Elas, de um coração magnânimo, resolveram carregar sobre seus ombros seus maridos, seus filhos e o próprio duque. O Imperador tomou tão grande prazer em ver a nobreza (*gentillesse*) de sua coragem, que ele chora de contentamento, e amortece toda esta acrimônia de inimizade mortal e capital, que ele tinha contra este duque, e daquele momento em diante o trata humanamente a ele e aos seus.

[B] Um e outro destes dois meios me arrebatariam facilmente. Pois eu tenho uma maravilhosa fraqueza (*lascheté*) para a misericórdia e a mansidão. De tal forma, na minha opinião, eu me renderia mais naturalmente à compaixão que à estima: de tal modo a piedade é paixão viciosa aos estóicos: eles querem que se socorra os aflitos, mas não que se incline e compadeça deles.

---

fazer com que o rei colaborasse, leva George e seus três irmãos, ainda adolescentes, como reféns para a Turquia, mantendo seu pai no poder. Na corte turca, George Castriote se destaca como soldado e vence várias guerras com uma coragem inigualável. Por sua bravura recebe o mais alto título honorífico daquele império, Scanderbeg, que significa senhor (*beg*) Alexandre (*Scander*). Quando aprendeu todas as técnicas de batalha daquele exército, se voltou contra ele e libertou a Albânia. Foi agraciado pelo papa como campeão da Igreja. Enquanto viveu a Turquia jamais conseguiu reaver a Albânia. Depois de morto, o exército turco tomaram seus restos mortais como amuleto (N.T.).

<sup>107</sup> Primeiro rei da Germânia da dinastia Hohenstaufen (1093 - 1152). Após a morte de Lothair, Conrado foi eleito rei em Coblenz. e coroado em Aachen, tendo sido reconhecido por vários príncipes do sul da Alemanha. Como o Duque Henrique, o orgulhoso, genro do senhor de Lothair recusou a fazer o mesmo, Conrad o privou de seus ducados. Iniciou-se então a guerra civil entre Guelfos (Welf) e Gibelinos (Waiblingen), nomes que batizaram também outra disputa na Itália. O famoso cerco que pôs fim à guerra se passou na cidade conhecida hoje como Weinsberg. A atitude das mulheres fez com que os aliados do rei o aconselhassem a matá-las, ao que este respondeu: “palavra de rei não volta atrás”. (N.T.)

[A] Ora estes exemplos me parecem mais a propósito, ainda mais que se vê estas almas assaltadas e testadas por estes dois meios, sustentar um sem se abalar e curvar sob o outro. Pode-se dizer, que de romper seu coração à comisseração, é o efeito da afabilidade (*facilité*), humanidade (*debonnairité*) e frouxidão (*mollesse*), de onde advém que as naturezas mais fracas, como aquelas das mulheres, das crianças e do vulgo, estão mais sujeitas ela; mas, tendo estado a desdenhar as lágrimas e as preces, render-se unicamente em reverência da santa imagem da virtude é o efeito de uma alma forte e inquebrantável, que tem em afeição e honra um vigor másculo e obstinado. Entretanto mesmo em almas menos generosas, o espanto e a admiração podem fazer nascer um efeito semelhante. Testemunha o povo tebano<sup>108</sup>: o qual tendo colocado em justiça de acusação capital seus capitães, por terem continuado em seus cargos além do tempo que lhes havia sido prescrito e pré-ordenado, absolveu com dificuldade Pelópidas, que curvava sob o fardo de tais objeções, e não empregava para se garantir senão clamores e súplicas; e, ao contrário, Epaminondas, que vindo a contar magnificamente as coisas pelos seus feitos, e a censurar o povo [C] de uma maneira feroz e arrogante, [A] não tiveram a coragem nem mesmo de tomar os balotes<sup>109</sup> em mãos; e deixaram a assembléia, louvando grandemente e enaltecendo a coragem desse personagem.

[C] Dionísio<sup>110</sup>, o Velho, após demoras e dificuldades extremas, tendo tomado a cidade de Reggio<sup>111</sup>, e nela o capitão Phytton, grande homem de bem, que a havia tão obstinadamente defendido, quis tirar um trágico exemplo de vingança. Ele lhe disse primeiramente como, no dia anterior, havia mandado afogar seu filho e todos da sua família. Ao que Phytton respondeu somente, que eles de um dia eram mais felizes que ele. Depois ele o fez despir e entregar aos carrascos e arrastar pela cidade, açoitando-o

<sup>108</sup> Plutaco, tr. Amyot, Como se pode louvar a si mesmo, v.

<sup>109</sup> Pequenas bolinhas utilizadas para votar (N. T.).

<sup>110</sup> Deodoro da Sicília, tr. Amyot, XIV, 29

<sup>111</sup> Cidade portuária da região da Calábria na península Itálica e separada da ilha de Sicília pelo estreito de Messina (N.T.).

muito ignominiosa e cruelmente, e além disso carregando-o de palavras atrozés (*felonnes*) e ultrajantes. Mas ele manteve sempre a coragem constante, sem se perder; e, com um semblante firme, ia ao contrário rememorando em alta voz a honrosa e gloriosa causa de sua morte, por não ter querido entregar seu país às mãos de um tirano; ameaçando-o com uma próxima punição dos deuses. Dionísio, lendo nos olhos do comum de seu exército que, em lugar de se animar com as bravatas deste inimigo vencido, ao desprezo por seu chefe e por seu triunfo, eles iam se amolecendo pelo espanto de uma tão rara virtude, e caminhava para se amotinar, estando mesmo a ponto de arrancar Phyton das mãos de seus sargentos, mandou cessar este martírio, e às escondidas o manda afogar no mar.

[A] Certamente, é um objeto maravilhosamente vão, diverso e ondulante o homem. É difícil fundar nele julgamento constante e uniforme. Eis Pompeu que perdoa toda a cidade dos Marmetinos, contra a qual estava fortemente animoso, em consideração à virtude e magnanimidade do cidadão Zenão, que sozinho tomava sobre si a falta pública, e não requeria outra graça que de carregar sozinho a pena. E o hóspede de Sila tendo usado na cidade de Perúsia de virtude semelhante, não ganha nada, nem para si nem para os outros.

[B] E diretamente contra meus primeiros exemplos, o mais audacioso dos homens e tão misericordioso<sup>112</sup> (*gratieux*) com relação aos vencidos, Alexandre<sup>113</sup>, forçando após dificuldades bastante grandes, a cidade de Gaza, encontra Bétis que a comandava, de cujo valor ele tinha, durante o cerco, experimentado provas maravilhosas, então só, abandonado pelos seus, suas armas despedaçadas, todo coberto de sangue e de feridas, combatendo ainda em meio a vários Macedônios, que o golpeavam de todos os lados; e lhe diz, completamente irritado por uma vitória tão cara,

---

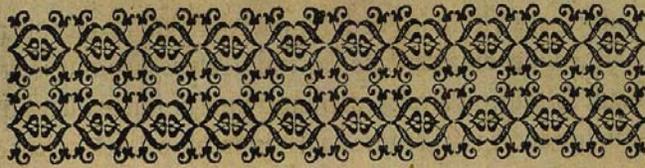
<sup>112</sup> Plutarco, trad. Amyot, Fortuna ou Virtude de Alexandre, II.

<sup>113</sup> Quinto-Cúrcio, IV, 6

pois entre outros danos, ele tinha recebido dois ferimentos frescos em sua pessoa: Tu não morrerás como queria Bétis; esteja certo que te farei sofrer toda sorte de tormentos que se poderá inventar contra um cativo. O outro, com uma expressão não somente segura, mas arrogante e altiva, se mantém sem dizer palavra a estas ameaças. Então Alexandre, vendo seu insolente e obstinado silêncio: dobrou o joelho? Lhe escapou alguma voz suplicante? eu realmente vencerei tua taciturnidade; e se não pude arrancar palavra, lhe arrancarei ao menos gemidos. E convertendo sua cólera em furor, comanda que lhe furem os calcanhares e assim o mandou arrastar vivo, rasgar e desmembrar na trazeira de uma charrete. Seria que a ousadia lhe fosse tão comum que, por não admirá-la, ele a respeitava menos? [C] Ou que a estimava tão propriamente sua que nesta altura ele não podia deixar de sofrer de vê-la em um outro sem despeito de uma paixão invejosa, ou a impetuosidade natural de sua cólera foi incapaz de oposição? Na verdade, se ela tivesse recebido o freio, é de se crer que na tomada e desolação da cidade de Tebas ela o teria recebido ao ver cruelmente passar ao fio da espada tantos homens valente perdidos e não tendo mais meios de defesa pública. Pois ele mandou matar bem cem mil deles, dos quais nenhum foi visto fugindo nem pedido misericórdia, ao contrário, procurando, aqui e ali, pelas ruas, afrontar os inimigos vitoriosos, provocando a fazê-los morrer de uma morte honorável. Nenhum foi visto tão abatido de ferimentos<sup>114</sup> que não tentasse em seu último suspiro se vingar ainda, e como arma do desespero consolar sua morte na morte de algum inimigo. De modo que não encontra a aflição da virtude deles nenhuma piedade, e não bastou o decurso de um dia saciar sua vingança. Dura esta carnificina até a última gota de sangue que se encontra passível de ser derramada e não se capturou senão pessoas desarmadas, velhos, mulheres e crianças, para tirar dali trinta mil escravos.

---

<sup>114</sup> Deodoro da Sicília, Tr. Amyot, XXVII, 4



# ESSAIS DE MICHEL DE MONTAIGNE.

LIVRE PREMIER.

*Par diuers moyens on arriue à pareille fin.*

CHAP. I.

**L**A plus commune façon d'amollir les cœurs de ceux qu'on a offensez, lors qu'ayant la vengeance en main, ils nous tiennēt à leur mercy, c'est de les esmouoir à commiseratiō & à pitié. Toutesfois la brauerie, la constance, & la resolution, moyens tous contraires, ont quelquefois serui à ce mesme effect. Edouard Prince de Galles, celuy qui regenta si long tēps nostre Guienne; personnage, duquel les conditions & la fortune ont beaucoup de notables parties de grandeur, ayant esté bien fort offencé par les Limosins, & prenant leur ville par force, ne peut estre arresté par les cris du peuple, & des femmes, & enfans abandonnez à la boucherie, luy criants mercy, & se iettans à ses pieds, iusqu'à ce que passant tousiours outre dans la ville, il apperceut trois gentils-hommes François, qui d'une hardiesse incroyable soustenoyent seuls l'effort de son armee victorieuse. La consideration & le respect d'une si notable vertu, reboucha premierement la pointe de sa cholere; & commença par ces trois, à faire misericorde à tous les autres habitās de la ville. Scanderberch, Prince de l'Epire, suyuant vn soldat des siēs pour le tuer; & ce soldat ayāt essayé par

A

MICHEL DE

## ESSAIS DE M. DE MONTA.

toute espece d'humilité & de supplication, de l'appaifer, se resolut à toute extremité de l'attendre l'espee au poing: Cette fiene resolution arreſta sus bout la furie de son maistre, qui pour luy auoir veu prendre vn si honorable party, le receut en grace. Cet exemple pourra souffrir autre interpretation de ceux, qui n'auront leu la <sup>propre enſe</sup> monstrueuse force & vaillance de ce Prince là. L'Empereur Conrad troisieme, ayant assiegé Guelpho Duc de Bauieres, ne voulut condescendre à plus douces conditions, quelques viles & laches satisfactions qu'on luy offrit, que de permettre seulement aux gentils-femmes qui estoient assiegées avec le Duc, de sortir leur honneur sauue à pied, avec ce qu'elles pourroyent emporter sur elles. Elles d'un cœur magnanime s'auiserēt de charger sur leurs espaules leurs maris, leurs enfans & le Duc mesme. L'Empereur print si grand plaisir à voir la gentillesse de leur courage, qu'il en pleura d'aïse; & amortit toute cette aigreur d'inimitié mortelle & capitale, qu'il auoit portée contre ce Duc: Et dès lors en auant le traita humainement luy & les siens. L'un & l'autre de ces deux moyens m'emporteroit aysemēt, car i'ay vne merueilleuse lâcheté vers la misericorde & <sup>la mansuetude</sup> le pardon. Tant y a qu'à mon aduis, ie serois pour me rendre plus naturellement à la compassion, qu'à l'estimation: Si est la pitié, passion vitieuse aux Stoïques: Ils veulent qu'on secoure les affligés, mais non pas qu'on flechisse & compatisse avec eux. Or ces exemples me semblent plus à propos: Autāt qu'on voit ces ames assaillies & essayées par ces deux moyens, en soustenir l'un sans s'esbranler, & se courber <sup>remuer son cœur</sup> sous l'autre. Il se peut dire, que de se laisser aller à la compassion & à la pitié, c'est l'effect de la facilité, debónairté, & mollesse: où il aduient que les natures plus foibles, comme celles des femmes, des enfans, & du vulgaire y sont plus subiectes; Mais ayant eu à desdaing les larmes & les <sup>prieres</sup> pleurs, de se rendre à la seule reuerence & respect de la saincte image de la ver-





## Da Inconstância de Nossas Ações

Camadas [A], [B] e [C]

[A] Aqueles que se exercitam em examinar<sup>115</sup> [*contreroller*] as ações humanas, não se encontram em parte alguma tão embaraçados, que ao recompô-las e colocá-las sob a mesma luz: porque elas se contradizem comumente de uma maneira tão estranha, que parece impossível que provenham de [*soient parties de*] uma mesma oficina<sup>116</sup> [*boutique*]. O jovem Mário<sup>117</sup> se encontra ora filho de Marte, ora filho de Vênus. O Papa Bonifácio oitavo entra, diz-se, em seu cargo como uma raposa, lá se porta como um leão, e morre como um cão<sup>118</sup>. E quem cria que fosse Nero, esta verdadeira imagem da crueldade, como se lhe apresentasse para assinar, segundo o costume, a sentença de um criminoso condenado, que tivesse respondido: Quisera Deus que eu jamais tivesse sabido escrever! Tanto o coração lhe apertaria de condenar um homem a morte?<sup>119</sup> Tudo é tão pleno de tais exemplos, e mesmo cada um pode fornecer muitos

<sup>115</sup> Contrerolle – exame; contreroller - examinar. Ainda segundo Villey, o “controle [contrerolle] era primitivamente um registro que apresentava listas [rolles] duplas a fim de permitir a verificação”; Ou seja, trata-se do método contábil das partidas dobradas, em que se registra o ativo e o passivo em listas paralelas. C.f. VILLEY, Pierre, *Lexique de La Langue Des Essais*, Tome Cinquième, pg. 151. N.T

<sup>116</sup> Boutique s.f. “apothêkê, por apócope e mutação de p em b, significa o lugar onde se coloca o que se quer manter junto, a partir daí foi composta *Arriere-boutique*, oficina interior, *Penitor officina*, interior apotheca”. [*apothêkê, par apocope et mutation de p, tenve en sa moyenne b, qui signifie le lieu où l'on met ce qu'on veut tenir ensemble, de là est composé Arriere-boutique, Penitor officina, Interior apotheca, in qua merces pretiosiores conduntur*] C.f. Nicot, *Thresor de la langue française* (1606), pg. 88, ou “Lugar onde os vendedores expõem e vendem suas mercadorias e onde os artesãos trabalham” [*Lieu où les Marchands étalent & vendent leurs marchandises, & où les Artisans travaillent*], segundo *Dictionnaire de L'Académie française*, 4th Edition (1762), pg. 207. N.T.

<sup>117</sup> Plutarco, Márius, XVI

<sup>118</sup> Montaigne retoma traduzindo o epitáfio latino do papa Bonifácio VIII, mencionado nos “Annales d'Aquitaine” de J. Bouchet.

<sup>119</sup> “O que principalmente me compeliu, Nero César, a escrever sobre a clemência, foi uma de tuas

deles a si mesmo, que eu acho estranho ver algumas vezes gente de entendimento se colocar na dificuldade de juntar estas peças: visto que a irresolução me parece o mais comum e aparente<sup>120</sup> vício de nossa natureza, como testemunha este famoso verso de Públio, o satírico,

*Malum consilium est, quod mutari non potest*<sup>121</sup>

[B] Há alguma aparência de razão<sup>122</sup> (*appearance*) em se fazer julgamento de um homem pelos feitos<sup>123</sup> (*traicts*) notáveis mais comuns de sua vida; mas tendo em vista a natural instabilidade de nossa conduta e opiniões, pareceu-me freqüentemente que mesmo os bons autores erraram ao se obstinarem em formar de nós uma contextura constante e sólida. Eles escolhem um caráter universal e, segundo esta imagem, vão arrançando e interpretando todas as ações de um personagem, e se eles não podem torcê-las o suficiente, remetem-nas à dissimulação. Augusto se lhes escapou: Pois, se encontra neste homem uma variedade de ações tão aparente, surpreendente e contínua, ao longo de toda a sua vida, que se livrou (*il s'est fait lâcher*<sup>124</sup>), intacto e indecído, dos juízes mais resolutos. Eu creio que os homens se acomodam com mais dificuldade à

---

palavras, que eu não pude ouvir, nem narrar aos outros sem admiração, palavra plena de generosidade, de grandeza e de humanidade, que irrompeu subitamente de tua boca; que não era nem estudada, nem destinada a se tornar pública, e que revela o combate que existiu em tua alma entre a tua bondade e os deveres de tua alta fortuna. Burrhus, prefeito de vossa pretoria, homem de tua amizade, virtuoso e honrado, obrigado a punir dois ladrões, exigia de ti que escrevesse os nomes dos culpados e o motivo de suas punições: ele recolocava sob teus olhos este caso que havias adiado com freqüência, e insistia para que se decidisse a terminá-lo. Esta sentença fatal que ele te apresentava com pesar, tu a tomaste contrariado, exclamando: “Quisera não saber escrever!” Oh, palavra igualmente digna de ser ouvida por todas as gentes que habitam o império romano, pelas nações adjacentes que não desfrutam mais do que uma liberdade duvidosa e por aquelas que com força e ânimo se levantam contra nós! (Sêneca, Da Clemência, 2,1)

<sup>120</sup> No sentido de visível. N.T.

<sup>121</sup> “Má resolução é, aquela que mudar não se pode”. (Publius Syrus apud. Aulus-Gellus, XVII,14.)

<sup>122</sup> Dentre as acepções para *appearance* estão verossimilhança, razão ou aparência de razão. C.f. VILLEY, Pierre, *Lexique de La Langue Des Essais*, Tome Cinquième, p. 41. N.T.

<sup>123</sup> *Trai[c]t* significa ação ou feito notável. C.f. VILLEY, idem ibidem, p. 665. N.T.

<sup>124</sup> Segundo Villey, a expressão equivale a “laissez aller” (Cf. op. cit., pg. 384). Segundo Nicot: *Lascher*, act. acut. Significa distender, no sentido que Cícero no livro 2. de nat. deor. diz *Remittere*, contrapondo a *Contendere*. Assim diz-se a corda se distendeu (*la corde s'est laschée, Funis remissus est*). E relachar as rédeas do cavalo (*Et lascher la bride à un cheval, Remittere habenas, vel laxare*). Também vem do latim *laxare*. Toma-se também por colocar em liberdade e fora do alcance de sua mão (*Lascher les prisonniers, Captivos carcere laxare*). Claudian. 2. de rapt. Proserp. Soltar os passarinhos (*Lascher les oiseaux, Aues e caeua emittere*). C.f. Nicot, Thresor de la langue française (1606), pg. 369. N.T.

constância do que a todas as outras coisas, e a nada mais [C] facilmente [B] que à [C] inconstância. [B] Quem os julgasse em detalhe [C] e distintamente, peça a peça, [B] se encontraria mais freqüentemente a dizer a verdade.

[A] Em toda a antiguidade, é difícil escolher uma dúzia de homens que tenham orientado suas vidas a uma conduta certa e segura, que é o principal objetivo da sabedoria. Porque, para compreendê-la inteiramente em uma palavra, diz um antigo, e para abarcar em uma só todas as regras de nossa vida, é querer e não querer ser, sempre, mesma coisa; eu não desdenharia, diz ele, adicionar: conquanto que a vontade seja justa; porque, se ela não for justa, é impossível que ela seja una<sup>125</sup>. Verdadeiramente, eu aprendi outrora que o vício, não é senão desregramento e falta de medida, e, por conseguinte, é impossível de ligar a constância a ele. É um dito de Demóstenes, diz-se, que o começo de toda a virtude é consulta e deliberação; e o fim e perfeição, constância. Se de maneira refletida nós tomássemos determinada via, nós tomaríamos a mais bela; mas ninguém pensou,

*Quod petiit, spernit; repetit quod nuper omisit; Aestuat, et vitae disconvenit ordine toto*<sup>126</sup>.

Nosso modo de agir ordinário, é de ir atrás das inclinações de nosso apetite, à esquerda, à direita, para cima, para baixo, segundo o vento das ocasiões nos carrega. Nós não pensamos no que nós queremos, senão no instante em que o queremos<sup>127</sup>, e mudamos como este animal que toma a cor do lugar em que se deita. O que nós nos

<sup>125</sup> “É porque, deixando de lado as velhas definições de sabedoria, para abarcar todo o sistema da vida humana, eu me atenho a esta : O que é a sabedoria ? A perseverança nos desejos e nas aversões. Não há necessidade de acrescentar esta restrição, que só se deve desejar o bem: somente o bem pode fixar de maneira constante nossos desejos “. (Sêneca, *Ep. a Lucílio*, Livro II, 20.)

<sup>126</sup> “Que o que ele quis, ele rejeita; ele quer de novo o que acabou de deixar; está sempre flutuando, e sua vida é uma perpétua contradição”. (Horácio, *Ep.*, I, 1, 98)

<sup>127</sup> “Os homens não sabem o que querem senão no momento em que querem”. (Sêneca, *Ep. a Lucílio*, Livro II, 20.)

propusemos neste momento, nós ora o mudamos, ora ainda retornamos sobre nossos passos: não é senão oscilação e inconstância,

*Ducimur ut nervis alienis móbile lignum*<sup>128</sup>.

Nós não vamos; somos carregados, como as coisas que flutuam, ora docemente, ora com violência, segundo a ira ou a bonança das águas<sup>129</sup>:

*[B]nonne videmus*

*Quid sibi quisque velit nescire, & quærere semper,*

*Commutare locum quasi onus deponere possit ?*<sup>130</sup>

Cada dia nova fantasia, e se movem nossos humores com os movimentos do tempo,

*Tales sunt hominum mentes, quali pater ipse*

*Jupiter auctifero lustravit lumine terras*<sup>131</sup>.

[C] Nós flutuamos entre opiniões diversas : nós não queremos nada livremente, nada absolutamente, nada constantemente<sup>132</sup>.

---

<sup>128</sup> “Somos conduzidos como a marionete de madeira que músculos estrangeiros movem”.(Hor. *Sátiras*, II, VII 82)

<sup>129</sup> Os outros não vão, são arrastados; semelhantes àqueles objetos que flutuam sobre as águas, e dos quais uns se detém ou vagam lentamente sobre a onda pacífica, outros são levados pela rapidez da corrente ; estes depositados sobre o rio pela flutuação que expira , aqueles impetuosamente lançados ao mar. (Sêneca, *Ep.* 23)

<sup>130</sup> “Não vemos nós que o homem não sabe o que quer e que busca sem cessar, que muda continuamente de lugar como se pudesse assim se desembaraçar de seu fardo?” (Lucr., III. 1070)

<sup>131</sup> “Os pensamentos dos homens mudam com os raios fecundantes do sol que Júpiter lhes envia”. (Vers. Traduzidos da *Odisséia* XVIII, 135 por Cícero e conservado por Santo Agostinho na *Cidade de Deus* V, XXVIII.)

<sup>132</sup> Qual é então, Lucilius, esta maligna influência que nos desvia do que nós buscamos, e que nos empurra na direção do que fugimos; que sempre lutando com nossa alma não se impregna de vontade fixa? Nós flutuamos entre mil projetos diversos, não podemos querer nada livremente, nada de uma maneira absoluta e imutável – é loucura, dizei vós que não se detém em nada, a quem nada agrada muito tempo – mas quando e como nos libertar? Ninguém por si mesmo é bastante forte para consegui-lo ; é

[A] A quem tivesse prescrito e estabelecido certas leis e certa política<sup>133</sup> [*police*] em sua cabeça, nós veríamos reluzir por tudo em sua vida uma igualdade<sup>134</sup> de conduta moral, uma ordem e uma relação infalível de umas coisas às outras.

[C] Empédocles assinalaria esta deformidade nos Agrigentinos: que eles se abandonavam às delícias, como se eles tivessem que morrer amanhã e construía, como se jamais devessem morrer.

[A] Os raciocínios (*discours*) a este respeito seriam bem fáceis de fazer, como se vê no jovem Catão: quem tocou uma de suas teclas, tocou todas; é uma harmonia de sons bem acordados, que não podem se desmentir. Para nós, ao contrário, a tantas ações, tantos julgamentos particulares são necessários. O mais seguro, na minha opinião, seria remetê-las às circunstâncias vizinhas, sem entrar em pesquisa mais longa e sem delas [*en*] concluir outra conseqüência.

Durante os excessos (*débauches*) de nosso pobre estado, reportaram-me que uma jovem, bem perto de lá onde eu estava, se precipitou do alto de uma janela para evitar o ímpeto (force) de um biltre um soldado, seu hóspede; ela não conseguiu se matar na queda, e, para retomar sua empresa, quis esfaquear a própria garganta, mas foi impedida, entretanto após ter se ferido bastante. Ela mesma confessou que o soldado não a havia pressionado ainda senão com requisições, presentes e solicitações, mas que ela temia que enfim ele viesse a obrigá-la. E aí, além das palavras, a continência e o [*ce*] sangue testemunha de sua virtude, à verdadeira imagem de uma outra Lucrecia. Ora, eu

---

necessário que um outro nos estenda a mão, nos tire do abismo. (Sêneca, Ep. 52)

<sup>133</sup> “*Police* s. f. Ordre, reglement qu'on observe dans un Etat, dans une Republique, dans une ville. Police se prend aussi pour l'ordre & le reglement de quelque chose que ce soit”. [Ordem, regramento que se observa em um Estado, em uma República, em uma cidade. Política se toma também por ordem e regramento de qualquer coisa que seja.] Cf. Dictionnaire de L'Académie française, 1st Edition (1694), pg. 271. N.T.

<sup>134</sup> “*Égalité*”, segundo o Grand Robert, “concordance, conformité, équivalence, parité. N.T.

soube, na verdade, que antes e depois ela havia sido garota (*garse*)<sup>135</sup> de não tão difícil composição. Como diz o conto: Por mais belo e honesto que sejas, quando tiver falhado vossa investida, não conclua incontinentemente uma castidade inviolável de vossa amada; não quer dizer que o muleteiro não tenha a sua hora.

Antígono, tendo tomado em afeição um de seus soldados por sua virtude e valentia, solicita a seus médicos que lhe tratassem de uma enfermidade longa e interior que o havia atormentado por longo tempo, e, se apercebendo após sua cura que ele ia muito menos entusiasmado aos combates, lhe pergunta o que o havia mudado desta maneira e o acovardado: vós mesmos, Senhor, respondeu ele, tendo me livrado dos males pelos quais eu não fazia conta da minha vida. O soldado de Lucullus, tendo sido roubado pelos inimigos, executou sobre eles, para se vingar, uma bela empresa. Quando foi restituído de suas perdas, Lucullus, tendo-o tomado em boa opinião, tentou empregá-lo em uma expedição arriscada, por todas as mais belas exortações que se poderia imaginar,

*Verbis quae tímido quoque possent addere mentem*<sup>136</sup>,

Empregai, responde, um soldado miserável que tenha sido roubado.

*Quantumvis rusticus ibit,*

*Ibit eo, quo vis, qui zonam perdidit, inquit*<sup>137</sup>;

E se recusa resolutamente a ir.

[C] Quando nós lemos, que Maomé tendo acusado rudemente e de modo ultrajante Chasan, chef de seus Janízaros, de que ele via suas tropas serem irrompidas

<sup>135</sup> *Garce*, segundo o Grand Robert, já no séc. XVI tinha também um significado pejorativo. N.T.

<sup>136</sup> “em termos a dar coragem mesmo ao tímido” (Hor., *Ep.*, II, ii, 36.)

<sup>137</sup> “Rústico que era, ele responde: Irá lá, onde tu queres, aquele que perdeu sua bolsa”.(Horácio., *Ep.*, II, ii, 39)

pelos Húngaros, enquanto que ele mesmo se portava covardemente no combate, Chasan responde precipitando-se furiosamente sozinho, no estado em que estava, armas em punho, no primeiro corpo de inimigos que se apresenta, onde foi subitamente engolido: porventura não seja tanto justificação, quanto mudança de propósito: nem tanto proeza natural, quanto um novo despeito.

[A]Aquele que vistes ontem tão audacioso, não estranhe de vê-lo assim tão poltrão no dia seguinte: ou a cólera, ou a necessidade, ou a companhia, ou o vinho, ou o som de uma trombeta lhe encheram de coragem; não uma coragem assim formada por reflexão; estas circunstâncias lhe tornaram firme; não é de se espantar se ei-lo tornado [C] outro [A] por outras circunstâncias contrárias.

[C] Esta variação e contradição que se vê em nós, tão flexível (*souple*), fez com que alguns excogitassem-nos (*songent*) duas almas, outros duas potências (*puissances*), que nos acompanham e agitam cada uma à sua moda, uma rumo ao bem, a outra rumo ao mal: uma diversidade tão brusca não se poderia bem coadunar a um sujeito simples.

[B] Não somente o vento dos acidentes me agita (*remue*) segundo sua inclinação: mas, além disso, eu me agito e perturbo a mim mesmo pela instabilidade de minha posição (*posture*); e quem quer que se observe primorosamente (*primement*), não se encontra quase duas vezes no mesmo estado. Eu dou à minha alma ora uma face, ora uma outra, segundo o lado em que eu a deito. Se eu falo diversamente de mim, é que eu me observo (*regarde*) diversamente. Todas as contrariedades se encontram em mim, segundo algum viés (*tour*), e de algum modo: Envergonhado, insolente, [C] casto, lascivo, [B] tagarela, taciturno, laborioso, delicado, engenhoso, embotado (*hebeté*), amargo (*chagrin*), benevolente (*debonnaire*), mentiroso, verdadeiro, sábio [C] (*sçavant*), ignorante (*ignorant*), & liberal & avaro & pródigo: [B] tudo isto eu vejo em

mim de algum modo, segundo eu me viro: e quem quer que se estude bem atentamente, encontra em si, e mesmo em seu julgamento mesmo esta volubilidade e discordância<sup>138</sup>. Eu não tenho nada a dizer de mim inteiramente, simplesmente e solidamente, sem confusão e sem mistura, nem em uma palavra. Distingo, este é o mais universal membro de minha lógica.

[A] Ainda que eu seja sempre da opinião de dizer do bem o bem, e de preferência bem [*en bone part*] interpretar as coisas que o podem ser, tal é a estranheza de nossa condição, que comporta que nós sejamos freqüentemente pelo vício mesmo levados a bem fazer, se o bem fazer não se julgasse unicamente pela intenção. Por um feito corajoso não se deve concluir um homem valente: aquele que o faria inteiramente, ele o faria sempre e em todas as ocasiões. Se é um hábito de virtude, e não um impulso, ele tornaria um homem resoluto de maneira uniforme em todos os acidentes, quer esteja só ou em companhia, quer em campo fechado ou em uma batalha: porque, o que quer que se diga, não há uma valentia na cidade e outra no campo. Tanto corajosamente suportaria uma enfermidade em seu leito, quanto um ferimento no [C] campo de batalha, [A] e não temeria mais a morte em sua casa que em um assalto. Nós não veríamos um mesmo homem se lançar contra uma brecha<sup>139</sup> com uma brava segurança e depois se atormentar como uma mulher pela perda de um processo ou de um filho.

[C] Quando, sendo frouxo na infâmia, é firme na pobreza: quando sendo mole contra as navalhas dos barbeiros, prova-se duro contra as espadas dos adversários: a ação é louvável, não o homem<sup>140</sup>.

<sup>138</sup> Trecho extraído de Sêneca: “Saiba que é uma grande coisa agir como um só homem. Exceto o sábio, ninguém age, somos multiformes. Ora frugais e graves ora frívolos e vãos; toda hora nós mudamos de máscara, e tomamos uma contrária daquela que acabamos de deixar” (Sêneca, Ep. 120).

<sup>139</sup> Abertura em uma muralha fortificada ou buraco de uma linha fortificada, de uma frente de batalha. N.T.

<sup>140</sup> Tanto esta última frase quanto partes do parágrafo anterior são modificações de trechos de Sêneca: “Estas [ações] e outras semelhantes nos mostraram uma imagem da virtude. Acrescentarei algo

Vários Gregos, diz Cícero, não podem ver os inimigos, e se acham constantes nas doenças. Os Cimbros e Celtíberos ao contrário. “*Nihil enim potest esse æquabile, quod non à certa ratione proficiscatur*”<sup>141</sup>.

[B] Não há valentia mais extrema em sua espécie, que aquela de Alexandre : mas ela não é senão em espécie, nem bastante plena em tudo e universal. [C] Por mais incomparável que ela seja, tem ela ainda suas máculas. [B] Que fazem que nós o vejamos se perturbar tão desesperadamente às mais ligeiras suspeitas de maquinações dos seus contra sua vida : e se portar nesta investigação de uma injustiça tão veemente e indiscreta, e de um pavor que subverte sua razão natural : A superstição da qual também é tão forte adepto, carrega alguma imagem de pusilanimidade. [C] E o excesso de penitência, que ele fez, da morte de Clytus, é também testemunha da desigualdade de sua coragem.

[A] Nosso feito<sup>142</sup>, não são senão peças agrupadas [C] “*voluptatem contemnunt, in dolore sunt molliores; gloriam negligunt, franguntur infâmia*”<sup>143</sup> [A] e queremos

---

que provavelmente surpreenderá: as coisas más por vezes apresentaram a aparência do que é honroso, e aquilo que é melhor se manifestou através de seu oposto. Pois há, como você sabe, vícios que se avizinham das virtudes, e mesmo aquilo que é depravado e torpe pode se assemelhar ao que é reto. Assim o pródigo imita falsamente o liberal, apesar de haver uma grande distância entre um homem saber como dar ou não saber como conservar. Eu te asseguro Lucilius, há muitos que não dão, mas simplesmente dilapidam seus dons; e eu não chamo liberal um perdulário. A negligência se assemelha à complacência; a temeridade, à coragem. Estas semelhanças nos obrigam a observar com cuidado, e a distinguir coisas muito próximas na aparência, mas no fundo dessemelhantes; e ao observar aqueles que se distinguiram por algum nobre esforço, fomos forçados a notar que pessoas realizaram algum feito com espírito nobre e impulso generoso, mas o fizeram apenas uma vez. Viu-se este homem, bravo na guerra, tímido nas lutas do fórum, suportando a pobreza corajosamente, e a desgraça com vergonha; louva-se a ação, despreza-se o homem. Viu-se outro bom com seus amigos, moderado com seus inimigos, administrando com mãos puras e religiosas o público e o privado; dotado de paciência quando havia algo a ser suportado, e de prudência quando era necessário agir. Vimo-lo distribuindo com mãos cheias quando devia fazer pagamentos, e quando laborando, devotando-se resolutamente e aliviando o cansaço por seu ânimo. Além disso, era sempre o mesmo e em todos os atos por si, já não por boa resolução (*consilio bonus*), mas por costume (*more*), e tanto que não somente pode agir corretamente, mas não pode senão agir corretamente. Formamos a convicção de que neste homem existe a virtude perfeita” (Sêneca, 1925, *Ep.* 120, pgs. 385-389).

<sup>141</sup> “Com efeito, nada pode ser estável se não procede de um princípio firme”. (Cícero, *Tusc.*, II, xxvii)

<sup>142</sup> Montaigne parece jogar com os significados das palavras *fact* e *enseignes*. *Fact* pode tanto ser feitos militares, bravura, ação memorável, como conduta, maneira de agir. Optamos por “feitos” para conservar a relação com *enseignes*, que traduzimos por insígnias por abarcar os significados sugeridos pelo termo

adquirir uma honra com falsas insígnias. A virtude não quer ser seguida senão por ela mesma; e, se se empresta por vezes sua máscara para outra ocasião, tão logo ela no-la arranca do rosto. É uma viva e forte tintura, uma vez que a alma é dela embebida, e que não se vá sem que não carregue a peça. Eis por que, para julgar um homem, é necessário seguir longamente e cuidadosamente suas pegadas; se a constância não se mantém de seu único fundamento, [C]“ *Cui vivendi via considerata atque provisa est*”<sup>144</sup>, [A] se a variedade das ocorrências lhe faz mudar de passo (digo de via, pois o passo pode acelerar ou pesar)<sup>145</sup>, deixe-o ir; aquele se vai ao sabor do vento<sup>146</sup>, como diz a divisa do nosso Talebot<sup>147</sup>.

[A] Não é de se espantar, diz um antigo<sup>148</sup>, que o acaso possa tanto sobre nós, pois que nós vivemos pelo acaso. A quem não dirigiu sua vida grosso modo [*en gros*] a um certo fim, é impossível dispor as ações particulares. É impossível arranjar as peças, a quem não tem uma forma do todo em sua cabeça. De que serve a provisão de cores a quem não sabe o que tem de pintar? Ninguém faz um propósito certo de sua vida, e não deliberamos senão a parcelas. O arqueiro deve primeiramente saber onde ele visa, e

---

em francês : sinal distintivo, símbolo, emblema e também estandarte. C.f. O *Grand Robert* e Villey, idem ibidem, p. 296 (N.T.).

<sup>143</sup> “Eles desprezam a volúpia, mas a dor os encontra covardes; negligenciam a glória, mas uma infâmia abate sua coragem”.

<sup>144</sup> “Cuja rota da vida é refletida e prudente”. (Cic., *Paradoxos*, V, I.)

<sup>145</sup> “A coisa é difícil, e não digo que o sábio irá sempre de um mesmo passo; mas ele seguirá o mesmo caminho”. (Sêneca, *Ep.* 20)

<sup>146</sup> Provável alusão ao brasão de armas de John Talbot que traz a divisa: “*Prest D’Accomplir*”. Guy de Pernot, em sua versão dos *Essais* em francês moderno, verte a expressão montaigneana “*avau le vent*” por “*à vau-le-vent*”, e dá a seguinte justificativa: “Montaigne escreve ‘*avau le vent*’ para ‘*a vau le vent*’, que A. Lanly traduz por ‘*au gré du vent*’. Mas isto não me parece expressar completamente o sentido, que eu aproximaria antes de ‘*à vau-l’eau*’ que é ainda hoje utilizada: ‘*à vau*’, é ‘*à val*’, então ‘*en aval*’, abaixo, seguindo simplesmente a inclinação natural – mas também com um valor depreciativo. Eu então conservei a expressão tal e qual, adicionando-lhe hífen para melhor marcá-la” (N.T.).

<sup>147</sup> Trata-se de John Talbot, “célebre capitão inglês que se distinguiu nas guerras travadas na França entre 1419 e 1441. Em 1449 tomou Bordeaux, onde reside durante um longo período até ser derrotado e morto na batalha de Castillon em 1453. Entre os capitães ingleses de seu tempo, nenhum foi tão popular em seu país e mesmo na França, onde era tão estimado quando temido. (é Provavelmente por ter sido condestável de Henrique VI da Inglaterra na Guiana que Montaigne emprega a expressão familiar “*Notre Talebot*”).” C.f. <http://homepage.mac.com/guyjacqu/montaigne/dico/talbot.html>. Ver também nota 9, pg. 165, trad. de Sérgio Milliet. Villey também identifica como Talbot no índice de nomes próprios citados por Montaigne. C.F. *Lexique de La Langue des Essais*, pg. 725. N.T.

<sup>148</sup> Sêneca, *Ep. a Lucílio*, VIII, 71.

depois lhe acomodar a mão, o arco, a corda, a flecha e seus movimentos. Nossos projetos fracassam porque eles não têm direção nem fim. Nada faz o vento por aquele que não tem um porto destinado. Eu não sou da opinião daquele julgamento que se fez em favor Sófocles, declarando-o capaz de manejar as coisas domésticas, contra a acusação de seu filho, ao ver uma de suas tragédias.

[C] Nem acho a conjectura dos parianos<sup>149</sup> enviados para reformar os milésios<sup>150</sup> suficiente para a conseqüência que tiraram. Em visita à ilha, eles marcaram as terras melhor cultivadas e casas de campo melhor governadas: e tendo registrado o nome dos mestres daquelas, como tivessem feito a assembléia dos cidadãos na cidade, nomearam aqueles mestres como novos governadores e magistrados: julgando que cuidadosos de seus negócios privados, eles o seriam dos públicos

[A] Nós somos todos pedaços, e de uma textura tão informe e diversa, que cada peça, cada momento faz seu jogo. E se encontra tanta diferença de nós em relação a nós mesmos, que de nós a outro. [C] “*Magnam rem puta, unum hominem agere*”<sup>151</sup>. [A] Pois que a ambição pode ensinar aos homens a valentia, a temperança e a liberalidade, até mesmo a justiça; pois que a avareza pode plantar a coragem num jovem aprendiz, nutrido na sombra e na ociosidade, a segurança para se lançar tão longe do conforto do lar, à mercê das vagas e de um Netuno colérico, num frágil barco, e ela ensina ainda a discrição e a prudência; e que Venus mesmo provê de resolução e de audácia a juventude ainda sob a disciplina e a vara, e torna aguerrido o terno coração das virgens ainda no colo de suas mães.

---

<sup>149</sup> Povo da ilha grega de Paros, do arquipélago das ilhas Cícladas no mar Egeu. N.T.

<sup>150</sup> Natural de Mileto. N.T.

<sup>151</sup> “Considera que é algo grande (difícil) agir como um só homem”. (Sêneca, *Ep.*, 120)

[B] *Hac duce custodes furtim transgressa jacentes*

*Ad juvenem tenebris sola puella venit*<sup>152</sup>.

[A] Não é atitude [*tour*] de refletido entendimento nos julgar simplesmente pelas ações externas; é necessário sondar até o interior, e ver por quais molas [*ressors*] se dá o movimento; mas, é uma empresa tão audaciosa e arriscada, que eu gostaria que um menor número de pessoas se ocupasse disso.

---

<sup>152</sup> “Sob a conduta de Vênus a jovem passa furtivamente entre seus guardiães adormecidos e só, em meio às trevas, vai encontrar seu amante”. (Tíbulo, II, 1, 75.)

## ESSAIS DE M. DE MONTA.

*Malum consilium est, quod mutari non potest.*

Il y à quelque apparencé de faire iugement d'un homme, par les plus communs traictés de sa vie; mais veu la naturelle instabilité de nos meurs & opinions, il m'a semblé souuent que les bons auteurs mesmes, ont tort de s'opiniastrer à former de nous vne constante, & solide contexture. Ils choisissent vray vniuersel, & suyuant cette image, vont regeant & interpretant toutes les actions d'un personnage, & s'ils ne les peuuent assez tordre, les vont renuoyant à la dissimulation. Auguste leur est eschappé: car il se trouue en cet homme, vne variété d'actions si apparente, soudaine, & continuelle, tout le cours de sa vie, qu'il s'est fait lâcher entier & indecis, aux plus hardis iuges. Je croy des hommes plus mal aisément la constance, que toute autre chose, & rien plus <sup>ou / c'est tout</sup> volontiers que l'instabilité. Qui en iugeroit <sup>en</sup> des tail, <sup>est des Anciens qu'il a piecé,</sup> rencontreroit à mon aduis, plus souuent à dire vray. En toute l'ancienneté il est malaisé de choisir vne douzaine d'hommes, qui ayent dressé leur vie à vn certain & asseuré train, qui est le principal but de la sagesse: car pour la comprendre tout en vn mot, dict vn ancien, & pour embrasser en vne toutes les reigles de nostre vie, c'est vouloir, & ne vouloir pas tousiours mesme chose. Je ne daignerois, dit-il, adiouster, pourueu que la volonté soit iuste, car si elle n'est iuste, il est impossible qu'elle soit tousiours vne. De vray, j'ay autrefois appris que le vice, ce n'est que des-reglement & faute de mesure, & par consequent, il est impossible d'y attacher la constance. C'est vn mot de Demosthenes, dit-on, que le commencement de toute vertu, c'est consultation & deliberation; & la fin & perfection, constance. Si par discours nous entreprenions certaine voie, nous la prendrions la plus belle, mais nul n'y à pensé,

*Quod petit, spernit, repetit quod nuper omisit,*

*Ae fluat, & vite disconuenit ordine toto;*



## ESSAIS DE M. DE MONTA.

son hôte: elle ne s'estoit pas tuée à la cheute, & pour redoubler son entreprise, s'estoit voulu donner d'un cousteau par la gorge, mais on l'en auoit empeschée, toutefois apres s'y estre bien fort blessée: Elle mesme confessoit que le soldat ne l'auoit encore pressée que de requestes, sollicitations, & presens, mais qu'elle auoit eu peur, qu'en fin il en vint à la contrainte: & là dessus les parolles, la contenance, & ce sang tesmoing de sa vertu à la vraye façon d'une autre Lucrece. Or i'ay sçeu à la verité, qu'auant & depuis ell' auoit esté garfe de non si difficile composition. Comme dict le conte, tout beau & honneste que vous estes, quād vous aurez failly vostre pointe, n'en cōcluez pas incontinent vne chasteté inuiolable en vostre maistresse, ce n'est pas à dire que le muletier n'y trouue son heure. Antigonus ayant pris en affection vn de ses foldars, pour sa vertu & vaillance, commanda à ses medecins de le penser d'une maladie longue & interieure, qui l'auoit tourmenté long temps: & s'apperçuāt apres sa guerison, qu'il alloit beaucoup plus <sup>laidement</sup> lachement aux affaires, luy demāda qui l'auoit ainsi chargé & encoüardy: Vous mesmes, Sire, luy respondit-il, m'ayāt deschargé des maux, pour lesquels ie ne tenois compte de ma vie. Le soldat de Lucullus ayant esté déualisé par les ennemis, fist sur eux pour se reuencher vne belle entreprise: quand il se fut r'emplumé de sa perte, Lucullus l'ayant pris en bonne opinion l'emploioit à quelque exploit hazardeux, par toutes les plus belles remonstrances, dequoy il se pouuoit aduiser,

*Verbis que timido quoque possent addere mentem.*

Employez y, respondit-il, quelque miserable soldat déualisé;

*quantumuis rusticus ibit,*

*Ibit eo, quo vis, qui zonam perdidit, inquit.*

& refusa resoluement d'y aller. Celuy que vous vistes hier si auantureuz, ne trouuez pas estrange de le voir aussi poltron le

Quand nous li'oy  
une meche et avant  
strangement  
n'este chas an chef  
de ses gamisseries de  
qu'il usoit sa hope  
foncée par les honnes et luy se porter lachement au combat  
sa son plus pour toute responce quer fugieusement fut en l'estat  
il es soit les armes au pouin yeux dans le premier corps des  
ennemis qui se prentagen il fut soudein en l'air: et n'est a  
ma nature pas tout iustificacion que ram'euant, ny tant / avec promesse  
naturelle qui n'auoit mesme au despit.

## LIVRE PREMIER.

139

lendemain : où la cholere, ou la necessité, ou la compagnie,  
 ou le vin, ou le son d'une trompette luy auoit mis le cœur au  
 ventre; ce n'est vn cœur ainsi formé par discours : ces circon-  
 stances de luy ont fermé, ce n'est pas merueille, si le voyla de-  
 uenu lache par autres circonstances contraires. Non seulement  
 le vent des accidens me remue selon son inclination, mais en  
 outre, ie me remue & trouble moy mesme par l'instabilité de  
 ma posture; & qui y regarde primement, ne se trouue guere  
 deux fois en mesme estat. Le donne à mon ame, tantost vn vi-  
 sage, tantost vn autre, selon le costé où ie la couche. Si ie parle  
 diuersement de moy, c'est que ie me regarde diuersement.  
 Toutes les contrarietez s'y trouuent, selon quelque tour, &  
 en quelque façon. Honteux insolent, bauard taciturne, labo-  
 rieux delicat, ingenieux hebeté, chagrin debonaire, menteur  
 veritable, tout cela ie le vois en moy aucunement, selon que  
 ie me vire: & quiconque s'estudie bien attentifement, trou-  
 ue en soy, voire & en son iugement mesme, cette volubilité,  
 & discordance. Je n'ay rien à dire de moy, entierement, simple-  
 ment, & solidement, sans confusion & sans meslange, ny en  
 vn mot. *Distingo*, est le plus vniuersel membre de ma Logique.  
 Encore que ie sois tousiours d'aduis de dire du bien le bien, &  
 d'interpreter plustost en bonne part les choses qui le peuuent  
 estre, si est-ce que l'estrangeté de nostre condition, porte que  
 nous soyons souuent par le vice mesmes poussez à bien faire,  
 si le bien faire ne se iugeoit par la seule intention. Parquoy vn  
 fait courageux ne doit pas concludre vn homme vaillant : ce-  
 luy qui le feroit bien à point, il le feroit tousiours, & à toutes  
 occasions. Si c'estoit vne habitude de vertu, & non vne saillie,  
 elle rendroit vn homme pareillement resolu à tous accidens,  
 tel seul, qu'en compagnie: tel en camp clos, qu'en vne batail-  
 le: car quoy qu'on die, il n'y a pas autre vaillance sur le paué &  
 autre en la guerre. Aussi courageusement porteroit il vne ma-

Cette variation e  
 contradiction qui  
 nait en moy si soupl  
 et a fait que  
 aucuns me font  
 deos mes traits  
 songent deus ames  
 et d'autres deus puz  
 sances qui nous  
 accompagnent a  
 agitent chacun a  
 sa mode vers le bien  
 siue l'autre vers le  
 mal. ~~me~~ si brusq  
 & d'interprete ne le  
 pouuant bien assort  
 au sujet simple.





## Dos Coxos

[B] e [C]

[B] Faz dois ou três anos que se encurtou de dez dias o ano na França. Quantas mudanças deveriam seguir esta reforma! Era propriamente revolver o céu e a terra ao mesmo tempo. Entretanto, não há nada que se mova de seu lugar: meus vizinhos encontram a hora de suas semeaduras, de suas colheitas, a oportunidade de seus negócios, os dias nocivos e propícios, no mesmo ponto justamente em que eles os haviam assinalado todo o tempo. Nem o erro se sentia em nosso uso, nem a emenda se sente. Tanto há de incerteza por tudo, tão grosseira, [C] obscura e obtusa [B] é nossa percepção. Dizem que este regramento poderia conduzir-se de uma maneira menos incômoda: subtraindo, a exemplo de Augusto, por alguns anos o dia bissexto, que de qualquer forma é um dia de empecilho e confusão, até que se chegasse a satisfazer exatamente esta dívida (mesmo assim não se fez por esta correção, e permanecemos ainda em dívida de alguns dias). E ainda pelo mesmo meio se poderia subsidiar o futuro, ordenando que após a revolução de tal ou tal número de anos este dia extraordinário seria sempre eclipsado, sem que nosso erro de conta pudesse de agora em diante exceder vinte e quatro horas. Não temos outra contagem dos tempos senão os anos. Há tantos séculos que o mundo se serve deles; contudo, é uma medida que ainda não acabamos de determinar, de tal modo que de ordinário nos indagamos a respeito de qual forma as outras nações diversamente lhe deram, e qual era o seu uso. É, como dizem alguns, que os céus se comprimem em nossa direção ao envelhecerem, e nos lançam na

incerteza das horas mesmas e dos dias? e dos meses, o que diz Plutarco, que ainda em seu tempo a astrologia não sabia circunscrever o movimento da lua? Eis-nos bem arranjados por ter registro das coisas passadas.

Eu presentemente divagava, como faço com freqüência, sobre o quanto a razão humana é um instrumento livre e vago. Eu vejo ordinariamente que os homens, dos fatos que se lhes propõe, preferem se entreter com lhes buscar a razão à lhes buscar a verdade: eles deixam aí as coisas e se divertem em tratar das causas. [C] Agradáveis conversadores<sup>153</sup>! O conhecimento das causas pertence somente àquele que tem a condução das coisas, não a nós que não temos senão o sofrimento, e que temos o uso perfeitamente pleno, segundo a nossa natureza, sem lhe penetrar a origem e a essência. Nem o vinho é mais agradável àquele que sabe suas faculdades primeiras. Ao contrário, o corpo e a alma interrompem e alteram o direito que eles têm de uso do mundo, nele misturando a opinião da ciência. O determinar e o saber, como o dar, pertencem à regência e à autoridade do mestre; à inferioridade, sujeição e aprendizagem pertencem o desfrutar, o aceitar. Voltemos ao nosso costume. [B] Eles passam por cima dos fatos, mas examinam curiosamente as suas conseqüências. Eles começam ordinariamente assim: Como é que isto veio a ser? – Mas é? dever-se-ia dizer. Nosso raciocínio (*discours*) é capaz de construir cem outros mundos e de lhes encontrar os princípios e a textura. Não é necessário nem matéria, nem base; deixe-o correr: ele constrói tanto sobre o vazio quanto sobre o pleno, e da inabilidade quanto da matéria,

*dare pondus idonea fumo*<sup>154</sup>.

---

<sup>153</sup> A expressão usada aqui por Montaigne é “*plaisants causeurs*”, de difícil tradução neste contexto. *Plaisants*, segundo o *Dictionnaire* de Littré, é tanto aquilo que é agradável, quanto o que diverte, faz rir, ou ainda, o que é impertinente e risível, ridículo, digno de desprezo. *Causeur*, por outro lado, pode ser tanto alguém que fala muito, quanto as partes em uma disputa judicial (acusador e réu), quanto advogados chicaneiros ou, por fim, aquele que investiga as causas de um fenômeno. Montaigne, ironizando a atitude habitual dos homens, que é a de se deixar levar pela busca das causas e perder de vista as próprias coisas de que partiram, enredando-se assim em disputas abstratas, estéreis e indecidíveis, joga com os diversos sentidos dos dois termos. N.T.

<sup>154</sup> Capaz de dar peso à fumaça (Pérsio, V, 20).

Eu acho que em quase todos os casos se deveria dizer: não é nada disso; e empregaria frequentemente esta resposta; mas eu não ousa, pois eles gritam que é uma desculpa (*deffaicte*) produzida pela fraqueza de espírito e pela ignorância. E ordinariamente sou obrigado a tagarelar (*bateler*) em companhia, a tratar de assuntos e contos frívolos, dos quais descreio inteiramente. Soma-se que, na verdade, é um pouco rude e quereloso negar secamente uma proposição de fato. E poucas pessoas desistem, notadamente no que tange às coisas difíceis de persuadir, de afirmar que viram, ou de alegar testemunhos dos quais a autoridade detém nossa contradição. Por causa deste costume, nós sabemos os fundamentos e as causas de mil coisas que nunca existiram; e se escaramuça o mundo em mil questões, das quais o pró e o contra são falsos. [C] *Ita finitima sunt falsa veris, ut in praecipitem locum non debeat se sapiens committere*<sup>155</sup>.

[B] A verdade e a mentira têm suas faces conformes, o porte, o gosto e as maneiras parecidos: nós as vemos do mesmo modo. Eu acho que nós não só somos tíbios em nos defender da impostura, como ainda a procuramos e nos convidamos mesmo a nos aferrar a ela. Nós amamos nos enredar em vaidade, como que conforme ao nosso ser.

Eu vi o nascimento de vários milagres em meu tempo. Ainda que eles se sufoquem ao nascer, não deixamos de prever o caminho que teriam tomado se tivessem sobrevivido. Pois só de encontrar a ponta do fio, se lhe deslinda o quanto quiser. E há mais distância entre o nada e a menor coisa do mundo, do que desta até a maior. Ora, os primeiros que são imbuídos deste começo de estranheza, começam a semear suas histórias, sentem pelas oposições que se lhes fazem onde aloja a dificuldade de persuasão, e vão calafetando este lugar com qualquer peça falsa. [C] Além disso, *insita*

---

<sup>155</sup> “O falso aproxima-se tanto do verdadeiro, que o sábio não deve se enveredar por tão perigoso desfiladeiro”(Cícero, Acadêmica, II, 21)

*hominibus libidine alendi de industria rumores*<sup>156</sup>, nós temos naturalmente consciência de devolver o que se nos emprestou sem qualquer usura e com acréscimos de nossa lavra. O erro particular faz primeiramente o erro público, e depois por sua vez, o erro público faz o erro particular. [B] Assim vai toda esta construção, ganhando estofo e se formando de mão em mão: de maneira que a mais distante testemunha está melhor instruída que a mais vizinha, e o último informado, mais persuadido que o primeiro. É um progresso natural. Pois, quem quer que creia em alguma coisa, estima que é obra de caridade persuadir a outro; e para fazê-lo, não teme acrescentar de sua invenção, o tanto que acha necessário em sua conta, para suprir a resistência e a falta que ele pensa estar na concepção do outro.

Eu mesmo, que tenho singular consciência quanto a mentir e que quase não me preocupo em dar crença e autoridade ao que eu digo, percebo-me entretanto, com relação ao assunto que tenho em mãos, que estando inflamado [C] ou pela resistência do outro ou pelo próprio calor da narração, [B] eu aumento e inflo meu objeto pela voz, movimentos, vigor e força das palavras, e ainda por extensão e amplificação, não sem interesse da verdade genuína (*nayfve*). Mas no entanto eu o faço com a condição de que ao primeiro que me reconduza e que peça a verdade nua e crua, eu deixo imediatamente meu esforço e a entrego, sem exagero, sem ênfase e sem rodeios. [C] A palavra viva e ruidosa, como é a minha ordinariamente, se deixa levar facilmente à hipérbole.

[B] Não há nada a que comumente os homens sejam mais inclinados que à dar vazão a suas opiniões: quando o meio ordinário nos falta, nós acrescentamos o comando, a força, o ferro, e o fogo. O lamentável disso é que a melhor pedra de toque da verdade seja a multidão de crédulos em uma multidão onde os tolos ultrapassam em muito os sábios em número. [C] *Quasi vero quidquam sit tam valde quam nil sapere*

---

<sup>156</sup> “Por causa da tendência dos homens para espalhar deliberadamente rumores” (Tito Lívio, XXVIII, 24)

*vulgare*<sup>157</sup>. *Sanitatis patrociniū est, insanientium turba*<sup>158</sup>. [B] É coisa difícil resolver seu julgamento contra as opiniões comuns. A primeira persuasão, pinçada do objeto mesmo, alcança os simples; daí ela se expande aos hábeis sob a autoridade dos números e a antiguidade dos testemunhos. Para mim, o que eu não creia de um, eu não creia de cento e um. E não julgo as opiniões pelos anos.

Faz pouco tempo que um de nossos príncipes, de quem a gota tirou a beleza natural e uma alegre composição, se deixa tão fortemente persuadir pelos relatos que se fazia das maravilhosas operações de um padre, que por meio de palavras e gestos curava todas as doenças, que fez uma longa viagem para ir encontrá-lo e por força de sua apreensão persuadiu e adormeceu suas pernas por algumas horas, de tal modo que tira delas o serviço que tinham desaprendido de lhe prestar há muito tempo. Se a fortuna tivesse permitido acumular cinco ou seis destas aventuras, elas seriam capazes de pôr este milagre no mundo. Achou-se depois tanta simplicidade e tão pouca arte no arquiteto de tais obras, que o julgaram indigno de qualquer castigo. Como tal se faria com a maior parte de tais coisas, se as reconhecesse em seu ninho. [C] *Miramur ex intervallo fallentia*<sup>159</sup> [B] Nossa vista representa freqüentemente assim imagens de longe estranhas, que se desvanecem ao se aproximar. *Nunquam ad liquidum fama perducitur*<sup>160</sup>.

É espantoso, de quão vão começos e causas frívolas ordinariamente nascem tão famosas impressões. Isto mesmo impede a informação delas. Pois, enquanto se busca causas e fins fortes e possantes e dignos de um tão grande nome, perde-se os verdadeiros: eles escapam de nossa vista pela pequenez. E na verdade, requer-se um bem prudente, atento e sutil inquiridor em tais pesquisas, indiferente e não

<sup>157</sup> “Como se nada fosse tão comum quanto a ausência de julgamento” (Cícero, *De Divinatione*, II, 39).

<sup>158</sup> “Patrocínio da sanidade é, turba insana!” (Santo Agostinho, *Cidade de Deus*, VI, 10)

<sup>159</sup> “Nós admiramos as coisas que nos enganam por estarem longe” (Sêneca, *Epístolas*, 118)

<sup>160</sup> “Nunca a fama corresponde à verdade” (Quinto Cúrcio, IX, 2)

preconceituoso. Até este momento, todos estes milagres e acontecimentos estranhos se esconderam diante de mim. Eu não vi monstro e milagre no mundo mais expresso que eu mesmo. Acostuma-se a toda estranheza pelo uso e pelo tempo mas quanto mais eu me freqüento e me conheço, mais minha deformidade me espanta, menos eu me entendo em mim.

O principal direito de avançar e produzir tais acontecimentos é reservado à fortuna. Passando anteontem em um vilarejo, a duas léguas de minha casa, eu encontrei o lugar ainda quente de um milagre que acabava de fracassar, pelo qual a vizinhança esteve entretida por vários meses, e começavam as províncias vizinhas a se agitar e acorrer em tropas de todas as qualidades. Um jovem do lugar brincava uma noite em sua casa de contrafazer a voz de um espírito, sem pensar em outra fineza do que desfrutar de uma presente tolice. Isto lhe tendo sucedido um pouco melhor do que esperava, para estender sua farsa a mais lugares, ele se associa a uma jovem do vilarejo, totalmente estúpida e simplória; e foram três em fim, da mesma idade e capacidade equiparada; e de prédicas domésticas passaram a fazer públicas, se escondendo sob o altar da igreja, não falando senão à noite, e proibindo de levar alguma luz. De palavras que se destinavam à conversão do mundo e ameaças do dia do julgamento (pois são assuntos sob a autoridade e reverência dos quais a impostura se tapa mais facilmente), eles passaram a algumas visões e movimentos tão tolos e tão ridículos que dificilmente havia algo tão grosseiro, comparável a brincadeira de criancinhas. Todavia se a fortuna tivesse desejado prestar algum favor, quem sabe até onde teria crescido este truque (*battelage*)? Estes pobres diabos estão a esta hora na prisão, e carregarão provavelmente a pena e a tolice comum; e não sei se algum juiz se vingará neles da sua. Vê-se claro nesta aqui, que foi descoberta; mas em várias coisas de qualidade equivalente, ultrapassando nosso

conhecimento, eu sou da opinião que nós suspendamos (*soustenir*) nosso julgamento tanto para rejeitar quanto para receber.

Engendram-se muitos abusos no mundo [C] ou, para dizê-lo mais audaciosamente, todos os abusos do mundo se engendram [B] de que nos ensinam a temer professar nossa ignorância, [C] e de que nós somos obrigados a aceitar tudo o que não podemos refutar. [B] Nós falamos de todas as coisas por preceito e resolução. O estilo em Roma dispunha que mesmo que uma testemunha depusesse por tê-lo visto de seus olhos, e o que um juiz ordenava de sua mais certa ciência, era concebido nesta forma de falar: parece-me. Fazem-me odiar as coisas verossímeis quando as plantam para mim por infalíveis. Eu amo estas palavras que amolecem e moderam a temeridade de nossas proposições: “porventura”, “de alguma forma”, “alguns”, “diz-se”, “eu penso”, e semelhantes. E se eu tivesse que educar crianças, eu tanto lhes teria posto em suas bocas esta maneira de responder, [C] inquiridora, não resolutiva: [B] “que está dizendo?”, “eu não o entendo”, “poderia ser”, “é verdade?” que teriam antes guardado a forma de aprendizes aos sessenta anos do que representar os doutores aos dez anos, como fazem. Quem quer se curar da ignorância, é necessário confessá-la. [C] Iris é filha de Thaumantis. A admiração é fundamento de toda filosofia, a pesquisa o progresso, a ignorância o limite. [B] Evidentemente<sup>161</sup> que, há uma ignorância forte e generosa que não deve nada em honra e em coragem à ciência, [C] ignorância para a qual não há menos ciência que para conceber a ciência.

[B] Eu vi em minha infância um processo que Coras, conselheiro de Toulouse, mandou imprimir, de um acontecimento estranho: dois homens que se apresentavam um pelo outro. Lembro-me (e também não me lembro de outra coisa) que me parecia ter achado a impostura daquele que julgaram culpado tão maravilhosa e excedendo de

---

<sup>161</sup> Segundo *Le Thresor de la langue francoyse* de Jean Nicot, a expressão *Voire dea* é o equivalente da palavra latina *Scilicet*. N.T.

longe nosso conhecimento, e o seu que era juiz, que eu achava muita audácia na sentença que o havia condenado a ser enforcado. Recebamos alguma forma de sentença que diga: A corte não entende nada, mais livremente e ingenuamente do que fizeram os Areopagitas, aos quais, se achando pressionados por uma causa que eles não podiam desvendar, ordenaram que as partes voltassem dali a cem anos.

As feiticeiras de minha vizinhança correm perigo de vida, sob a opinião de cada novo autor que acaba de dar corpo a seus sonhos. Para acomodar os exemplos que a palavra divina nos oferece de tais coisas, certos e irrefragáveis exemplos, e ligá-los a nossos acontecimentos modernos, já que nós não lhes vemos nem as causas nem os meios, é necessário outro engenho que o nosso. Pertencem por acaso só a este todo poderoso testemunho nos dizer : este é, e aquele lá, e não este outro. Deus deve ser crido a respeito disto, é verdadeiramente justo; mas não um de nós, que se impressiona com sua própria narração (e necessariamente ele se impressiona se não é insensato), seja se emprega em relação a outro, seja contra si mesmo.

Eu sou pesado, e me ateno um pouco ao sólido (*massif*) e ao verossímil, evitando as antigas reprovações: *Majorem fidem homines adhibent iis quae non intelligunt. Cupidine humani ingenii libentius obscura creduntur*<sup>162</sup>. Eu bem vejo que se encolerizam, e me proibem de duvidar disso, sob pena de injúrias execráveis. Nova maneira de persuadir. Pela graça de Deus, minha crença não se manipula a socos. Que eles censurem aqueles que acusam de falsidade sua opinião: eu não a acuso senão de dificuldade e de audácia, e condeno a afirmação oposta, do mesmo modo que eles, mas não tão imperiosamente. [C] *Videantur sane, ne affirmentur modo*<sup>163</sup>. [B] Quem estabelece seu discurso por intimidação e coerção mostra que nele a razão é fraca. Para uma altercação verbal e escolástica, que tenham tanta aparência quanto seus

<sup>162</sup> “Os homens são induzidos a acreditar no que não compreendem; o espírito humano inclina-se a crer mais facilmente no que é obscuro” (Tácito, Hist., I, 22).

<sup>163</sup> “Que se as considere, sem dúvida, não apenas as afirme” (Cícero, Acad., II, 27).

contraditores; mas na consequência efetiva que tiram dela, estes últimos levam muita vantagem. Para matar pessoas, é necessário uma clareza luminosa e nítida; e nossa vida é demasiado real e essencial (*essentielle*) para garantir estas ocorrências (*accidens*) sobrenaturais e fantásticas. Quanto à drogas e venenos, eu os coloco fora de minha conta: são homicidas, e da pior espécie. Entretanto, ainda assim se diz que não se deve sempre se ater à própria confissão destas pessoas, pois, viu-se, por vezes, acusarem-se de haver matado pessoas que se encontravam sãs e vivas.

Nestas outras acusações extravagantes, eu diria de bom grado que é bastante suficiente que um homem, qualquer que seja a recomendação, seja crido de que é humano; daquilo que é fora de sua concepção e de um fato sobrenatural, ele deveria ser crido somente quando uma aprovação sobrenatural o autorizasse. Este privilégio que quis Deus dar a alguns de nossos testemunhos não deve ser aviltado e comunicado ligeiramente. Eu tenho as orelhas calejadas de milhares de tais contos: três o viram um tão dia no levante; três o viram no dia seguinte no ocidente, em tal hora, tal lugar, vestido assim. Certamente eu não acreditaria em mim mesmo. Acho tão mais natural e mais verossímil que dois homens mintam, do que um homem em doze horas passe, com os ventos, do oriente ao ocidente? Quão mais natural que nosso entendimento seja carregado de seu lugar pela volubilidade de nosso espírito perturbado, que um de nós seja arrebatado sobre uma vassoura ao longo do canal da chaminé, em carne e osso, por um espírito estrangeiro? Não procuremos ilusões externas e desconhecidas, nós que somos perpetuamente agitados por ilusões domésticas e nossas. Parece-me que se é perdoável descrever de uma maravilha, ao menos na medida em que se pode deturpá-la e elidir a verificação por via não maravilhosa. E sou da opinião de Santo Agostinho, que prefere pender para a dúvida à certeza, com relação a coisas de difícil prova e perigosa crença.

Faz alguns anos, que eu passei pelas terras de um príncipe soberano, o qual, em meu favor e para rebater minha incredulidade, me fez esta graça de me mandar ver em sua presença, num lugar particular, dez ou doze prisioneiros desta natureza, e uma velha entre outros, verdadeiramente bem bruxa em feiúra e deformidade, muito famosa de longa data nesta profissão. Eu vi provas e livre confissões e não sei qual marca insensível sobre esta miserável velha, e me informei e falava à vontade, a ela prestando a mais sã atenção que eu podia; e eu não sou homem que deixe muito (guiere) o julgamento se aprisionar por preconceitos. Em fim e em consciência, eu antes lhes teria ordenado o heléboro do que a cicuta. [C] *Captisque res magis mentibus, quam consceleratis similis visa*<sup>164</sup>. [B] A justiça tem suas próprias correções para tais doenças.

Quanto às oposições e argumentos que os homens honestos me fizeram aí e freqüentemente alhures, eu não senti que me embaraçam e que sofram de solução ainda mais verossímil do que suas conclusões. É bem verdade que as provas e razões que se fundam sobre a experiência e sobre o fato, estas eu não as desato (*desnoue*); também elas não têm ponta: eu as corto freqüentemente, como Alexandre seu nó<sup>165</sup>. Depois de tudo, é pôr suas conjecturas em bem alta conta, mandar cozinhar um homem vivo. [C] Relata-se por diversos exemplos, e Prestantius de seu pai, que, entorpecido e adormecido bem mais pesadamente que de um sono perfeito, ele fantasia ser jumento e servir de burro de carga aos soldados. E o que ele fantasiava, ele o era. Se os feiticeiros sonham assim materialmente, se os sonhos podem assim, por vezes, efetivamente se corporificar, ainda não creio eu que nossa vontade estivesse sujeita à justiça. [B] O que eu falo como aquele que não é nem juiz, nem conselheiro de reis, que nem de longe se estima digno, assim homem comum, nascido e devotado à obediência da razão pública

---

<sup>164</sup> “Seu caso parecendo-me mais próximo da loucura que do crime” (Tito Lívio, VIII, 18).

<sup>165</sup> Montaigne refere-se à história do Nó Górdio, anedota célebre na antiguidade: Alexandre, não conseguindo desfazer o nó que lhe foi apresentado na cidade de Górdia (capital da antiga Frígia), tira sua espada e o corta. N.T.

em seus atos e em seus dizeres. Quem levasse meus devaneios em conta em prejuízo da mais fraca lei de sua aldeia, ou opinião, ou costume, cometeria grande erro contra si mesmo, e ainda mais a mim. [C] Pois no que eu digo, eu não garanto outra certeza senão que é aquilo que eu tinha em meu pensamento, pensamento tumultuário e vacilante. É por maneira de conversa que eu falo de tudo e não por maneira de conselho. *Nec me pudet, ut istos, fateri nescire quod nesciam*<sup>166</sup>. [B] Eu não seria tão ousado ao falar se dependesse de mim ser acreditado; e foi o que eu respondi a um grande, que se queixava da aspereza e do caráter contencioso de meus celeumas (*enhortements*). Sentido-vos retesado (*bandé*) e preparado (*préparé*) de uma parte, eu vos proponho a outra com todo o cuidado que eu posso, para esclarecer seu julgamento, não para obrigá-lo; Deus tem vossa coragem e vos fornecerá a escolha. Eu não sou tão presunçoso de desejar que somente minhas opiniões pesem em coisa de tal importância: minha fortuna não as elevou a tal potentes e elevadas conclusões. Certamente, eu tenho não somente compleições em grande número, mas também opiniões bastantes, das quais eu desgostaria meu filho, se eu tivesse um. De fato, se as mais verdadeiras nem sempre são as mais cômodas ao homem, tão selvagem é a composição!

A propósito ou fora de propósito, não importa, diz-se na Itália em provérbio comum, que não conhece Venus em sua perfeita doçura aquele que não dormiu com uma coxa. A fortuna, ou algum acontecimento particular, colocou há muito tempo esta expressão na boca do povo; e se diz tanto dos homens quanto das mulheres. Pois a Rainha da Amazonas respondeu ao Cita que a convidava ao amor: *arista cholos oiphet*<sup>167</sup>, o coxo o faz melhor. Nesta república feminina, para fugir da dominação dos homens, elas os estropiam na infância, braço, pernas e outros membros que lhes dariam vantagem sobre elas, e se serviam deles àquilo somente a que nós nos servimos delas do

---

<sup>166</sup> “E eu não tenho vergonha de confessar que eu ignoro o que eu ignoro” (Cícero, *Tusculanas*, I, 25).

<sup>167</sup> Montaigne traduz a frase na seqüência.

lado de cá. Eu dizia que o movimento desordenado da coxa aportava algum novo prazer à tarefa e alguma ponta de doçura àqueles que tentavam, mas eu acabo de aprender que mesmo a filosofia antiga decidiu sobre isso: ela diz que as pernas e coxas das coxas não recebendo, por causa de sua imperfeição, o alimento que lhes é devido, o resultado é que as partes genitais, que estão acima, ficam mais plenas, mais nutridas e vigorosas. Ou ainda que, este defeito, impedindo o exercício, aqueles que são marcados dissipam menos suas forças, e vêm mais inteiros aos jogos de Vênus. Que é também a razão por que os gregos caluniavam as tecelãs de serem mais ardentes do que as outras mulheres: por causa do trabalho (*metier*) sedentário que elas fazem sem grande exercício do corpo. O que não podemos nós deduzir (*raisonner*) desta apreciação? Destas aqui eu poderia também dizer que este estremecimento que suas ocupações lhes causam, assim sentadas, as desperta e solícita, como ocorre com as damas a vibração e trepidação de suas carruagens.

Estes exemplos não servem ao que eu dizia no começo: que nossas razões antecipam freqüentemente o efeito e tem a extensão de sua jurisdição tão infinita, que elas julgam e se exercitam na inanidade mesma e no não-ser? Além da flexibilidade de nossa inventividade de forjar razões a todo tipo de sonho, nossa imaginação igualmente se revela receptiva às impressões do falso por aparências bem frívolas. Pois, pela única autoridade do uso antigo e público desta expressão, eu outrora me fiz crer ter recebido mais prazer de uma mulher do que ela tinha direito, e pus isto na receita de suas graças.

Torquato Tasso, em comparação que fez da França com a Itália, disse ter notado isto: que nós temos as pernas mais finas que os gentis-homens italianos, e atribuiu a causa disto ao fato de nós estamos continuamente a cavalo; que é desta mesma causa que Suetônio tira uma conclusão totalmente contrária; pois ele diz ao contrário que Germanicus engrossou as suas pela continuidade deste mesmo exercício. Não há nada

tão flexível e errático que nosso entendimento: é sapato de Terâmenes, bom para todos os pés. E é duplo e diverso, e as matérias duplas e diversas. Dê-me uma dracma de prata, dizia um filósofo cínico a Antígono: – Não é presente de rei, responde ele. – Dai-me então um talento. – Não é presente para um cínico.

*Seu plures calor ille vias et caeca relaxat  
Spiramenta, novas veniat qua succus in herbas;  
Seu durat magis et venas astringit hiantes,  
Ne tenues pluviae, rapidive potentia solis  
Acrior, aut Boreae penetrabile frigus adurat.*<sup>168</sup>

*Ogni medaglia ha il suo reverso*<sup>169</sup>. Eis por que Clitômaco dizia antigamente que Carnéades tinha aumentado os trabalhos de Hércules, por ter arrancado dos homens o consentimento, quer dizer, a opinião e a temeridade de julgar. Esta fantasia de Carneades, tão vigorosa, nasceu antigamente, na minha opinião, da impudência daqueles que faziam profissão de saber, e de sua presunção desmesurada. Colocaram Esopo a venda junto com dois outros escravos. O comprador inquiriu o primeiro sobre o que ele sabia fazer; este, para se fazer valer, respondeu montes e maravilhas, que ele sabia isto e aquilo; o segundo respondeu tanto ou mais sobre si; quando foram a Esopo, e que se lhe perguntaram também o que ele sabia fazer: Nada, diz ele, pois estes aqui ocuparam tudo: eles sabem tudo. Assim acontece na escola de filosofia: o orgulho daqueles que atribuem ao espírito humano a capacidade de todas as coisas causa em outros, por despeito e por emulação, esta opinião que não é capaz de coisa alguma. Uns tem na ignorância esta mesma extremidade que os outros têm na ciência. A fim de que não se possa negar que o homem seja imoderado em tudo, e que não tenha ponto de parada senão a necessidade, e a impotência de ir além.

<sup>168</sup> “Seja que o calor abra caminhos novos e poros secretos por onde sobe o suco para as ervas novas, seja que ele torne a terra mais dura e estreite-lhe as veias, protegendo-a assim contra a garoa, contra os ardores do sol ou contra o frio penetrante do vento boreal” (Virgílio, *Geórg.*, I, 89).

<sup>169</sup> “Toda moeda tem seu reverso” (Provérbio italiano)



## LIVRE TROISIEME.

sent de tât les sages en nôbre. C'est chose difficile, de refoudre son iugement contre les opinions communes. La premiere persuasion prinse du subiect mesme, saisit les simples; de là elle s'espand aux habiles, sous l'autorité du nombre & ancienneté des tesmoignages. Pour moy, de ce que ie n'en croirois pas vn, ie n'en croirois pas, cent vns, & ne iuge pas les opinions, par les ans. Il y à peu de temps, que l'vn de nos princes, en qui la goutte auoit perdu vn beau naturel, & vne allegre composition, se laissa si fort persuader, au rapport qu'on faisoit des merueilleuses operations d'vn prestre, qui par la voie des parolles & des gestes, guerissoit toutes maladies, qu'il fit vn long voyage pour l'aller trouuer, & par la force de son apprehension, persuada & endormit ses iambes pour quelques heures, si qu'il en tira du seruire, qu'elles auoient desapris luy faire, il y auoit long réps. Si la fortune eust laissé emmonceler cinq ou six telles aduantures, elles estoient capables de mettré ce miracle en nature. On trouua depuis tant de simplesses, & si peu d'art en l'architecte de tels ourages, qu'on le iugea indigne d'aucun chastiement: comme si feroit on, de la plus part de telles choses qui les reconnoistroit en leur giste. Nostre veüe represente ainsi souuent de loing, des images estranges, qui s'esuanouissent en s'approchant, *Nunquã ad liquidum fama perducitur.* C'est merueille de combien vains commencemens, & friuoles causes, naissent ordinairement si fameuses impressions: cela mesmes en empesche l'information: Car pendant qu'on cherche des causes, & des fins fortes, & poissantes, & dignes d'vn si grand nom, on perd les vraies, Elles eschappent de nostre veüe par leur petitesse. Et à la verité il est requis vn bien prudent attentif, & subtil inquisiteur en telles recherches, indifferent, & non preoccupé. Iusques à cette heure tous ces miracles & euenemens estranges, se cachent deuât moy: Je n'ay veu monstre & miracle au monde, plus expres que moy mesme: En

AAAAAa iij

*I. Quatuor qui d'opinion  
non nisi de longum me  
455. Cap. 1. vni. g. 1. vni.  
S. m. c. b. i. p. t. r. o. c. i. m. i. n. i. s.  
est in i. m. e. n. t. u. m. t. u. m. a.*

*Miramur ex  
Intervallo  
fallentia.*

## ESSAIS DE M. DE MONTA.

s'appriuoise à toute estrâgeté par l'usage & le temps, mais plus  
 ie me hante & me connois, plus ma difformité m'estonne,  
 moins ie m'entés en moy. Le principal droict d'auâcer & pro-  
 duire tels accidens, est reserué à la fortune. Passant auant hier  
 dans vn vilage à deux lieues de ma maison, ie trouuay la place  
 encore toute chaude, d'vn miracle qui venoit d'y faillir, par  
 lequel le voisinage auoit esté amusé plusieurs mois; & com-  
 mençoient les prouinces voisines, de s'en esmouuoir & y ac-  
 courir à grosses troupes, de toutes qualitez. Vn ieune homme  
 du lieu, s'estoit ioué à contrefaire vne nuit en sa maison, la  
 voix d'vn esprit, sans penser à autre finesse, qu'à iouyr d'vn ba-  
 dinage present. Cela luy ayant vn peu mieux succédé qu'il n'es-  
 peroit, pour estendre sa farce à plus de ressorts, il y associa vne  
 fille de village, du tout stupide, & niaise. Et furent trois en fin,  
 de mesme aage & pareille suffisance; & de presches domesti-  
 ques en firent des presches publics, se cachans soubs l'autel de  
 l'Eglise, ne parlans que de nuit, & deffendans d'y apporter  
 aucune lumiere. De paroles, qui tendoient à la conuersion du  
 monde, & menace du iour du iugement (car ce sont subiects  
 soubs l'autorité & reuerence desquels, l'imposture se tapit  
 plus aisément) ils vindrent à quelques visions & mouueméts  
 si niais, & si ridicules, qu'à peine y a-il rien si grossier au ieu des  
 petits enfans: Si toutesfois la fortune y cust voulu prester vn  
 peu de faueur, qui sçait, iusques ou se fut accru ce battelage?  
 Ces pauvres diables sont à cette heure en prison; & porteront  
 volontiers la peine de la sottise commune; & ne sçay si quel-  
 que iuge se vengera sur eux, de la sienne. On voit cler en cette-  
 cy, qui est descouuerte; mais en plusieurs choses de pareille  
 qualité, surpassant nostre connoissance, ie suis d'aduis, que  
 nous soustenons nostre iugement, aussi bien à reietter, qu'à  
 receuoir. Il s'engendre beaucoup d'abus au mode de ce qu'on  
 nous apprend à craindre de faire profession de nostre igno-

*à dire plus  
 hardiment,  
 tout les abus  
 du monde s'engendrent*



## ESSAIS DE M. DE MONTA.

nes; puis que nous n'en voyons, ny les causes, ny les moyens, il  
 y faut autre engin que le nostre. Il appartient à l'auanture, à  
 ce seul tres-puissant tesmoignage, de nous dire; cettuy-cy en  
 est, & celle-là; & non cet autre. Dieu en doit estre creu: c'est  
 vrayement bien raison, Mais non pourtant vn d'entre nous;  
 qui s'estonne de sa propre narration (& necessairement il s'en  
 estonne, s'il n'est hors de sens) soit qu'il l'employe au faict  
 d'autruy; soit qu'il l'employe contre soy-mesme. Je suis  
 lourd; & me tiens vn peu au massif, & au vray semblable,  
 Euitant les reproches anciens, *Maio rem fidem homines adhi-*  
*bent iis que non intelligunt. Cupidine humani ingenij libentius*  
*obscura creduntur.* Je vois bien qu'on se courrouce, & me  
 deffend on d'en doubter, sur peine d'iniures execrables:  
 Nouvelle façon de persuader. Pour Dieu mercy: Ma crean-  
 ce ne se manie pas à coups de poing. Qu'ils gourman-  
 dent ceux qui accusent de fauceté leur opinion; Je ne l'accu-  
 se que de difficulté & de hardiesse; & condamne l'affirmation  
 opposite, également avec eux; <sup>si non si imperieusement</sup> Qui  
 establit son discours par brauerie & commandement, mon-  
 tre que la raison y est foible. Pour vne altercation verbale &  
 scolastique, qu'ils ayent autant d'apparence que leurs contra-  
 dicteurs: mais en la consequence effectuelle qu'ils en tirent;  
 ceux-cy ont bien de l'auantage. A tuer les gens, il faut vne clar-  
 té lumineuse & nette, & est nostre vie trop réele & essentielle  
 pour garantir ces accidens supernaturels & fantastiques. Quât  
 aux drogues & poisons, ie les mets hors de mon compte, & ce  
 sont homicides, & de la pire espee: toutesfois en cela mesme,  
 on dict qu'il ne faut pas tousiours s'arrester, à la propre cōfes-  
 sion de ces gens icy, car on leur à veu par fois, s'accuser d'auoir  
 tué des personnes, qu'on trouuoit saines & viuantes. En ces  
 autres accusations extrauagantes, ie dirois volontiers, qu'il est  
 bien assez, qu'un homme, quelque recommandation qu'il  
 aye,

## LIVRE TROISIÈME.

457

aye, soit creu de ce qui est humain: De ce qui est hors de sa conception, & d'un effect supernaturel, il en doit estre creu, lors seulement qu'une approbation supernaturelle l'a autorisé. Ce priuilege qu'il à pleu à Dieu donner à aucuns de nos tesmoignages, ne doibt pas estre auily, & communiqué legerement. J'ay les oreilles battuës de mille tels comptes: trois le virent vn tel iour en leuant; trois le virent lendemain en occident, à telle heure, tel lieu, ainsi vestu: Certes ie ne m'en croirois pas moy mesme. Combien trouue-ie plus naturel, & plus vraysemblable, que deux hommes mentent; que ie ne fay qu'un homme en douze heures, passe quand & les vents, d'orient en occident? Combien plus naturel, que nostre entendement soit emporté de sa place par la volubilité de nostre esprit detraqué; que cela, qu'un de nous, soit enuolé sur vn balay, au long du ruiuu de sa cheminée, en chair & en os, par vn esprit estrangier. Ne cherchons pas des illusions <sup>de dehors de nous</sup> estrangeres, & inconneuës; nous qui sommes perpetuellement agitez d'illusions domestiques & nostres. Il me semble qu'on est pardonnable de mescroire vne merueille, <sup>au moins</sup> autant qu'on peut en destourner & elider la verification, par voie non merueilleuse: Et suis l'aduis de saint Augustin, qu'il vaut mieux pancher vers le doute que vers l'asseurance, es choses de difficile preuue, & dangereuse creance. Il y a quelques années, que ie passay par les terres d'un prince souuerain; lequel en ma faueur, & pour rabatre mon incredulité, me fit cette grace, de me faire voir en sa presence, en lieu particulier, dix ou douze prisonniers de cette nature; & vne vieille entre autres, vrayment bien forcierre en laideur & deformité, tres-fameuse de longue main en cette profession: Je vis & preuues, & libres confessions, & ie ne scay quelle marque insensible sur cette miserable vieille; & m'en quis, & parlay tout mon saoul, y apportant la plus saine attention que ie peusse; & ne suis pas homme

BBBBBb

## ESSAIS DE M. DE MONTA.

qui me laisse guiere garroter le iugement par preoccupation: en fin & en conscience, ie leur eusse plustost ordonné de l'el-  
 lebore que de la cicue: La iustice à ses propres corrections  
 pour telles maladies. Quant aux oppositions & arguments  
 que des honnestes hommes m'ont fait; & là, & souuent ail-  
 leurs; ie n'en ay poinct senty, qui m'attachent, & qui ne  
 souffrēt solution tousiours plus vray-semblable que leurs cō-  
 clusions. Bien est vray; que les preuues & raisons qui se fon-  
 dent sur le fait; celles là, ie ne les desnoue point; aussi n'ont  
 elles point de bout; ie les tranche souuent, comme Alexan-  
 dre son neud. Apres tout; c'est mettre ses coniectures à bien  
 haut pris, q̄ d'en faire cuire vn hōme tout vif. Ce q̄ ie dis; cōme  
 celuy, qui n'est, ny iuge; ny conseiller des Roys; ny s'en esti-  
 me de bien loing digne; ains homme du commun; nay &  
 voué à l'obeissance de la raison publique, & en ses faitcs, & en  
 ses dictcs. Qui mettroit mes refueries en compte, au preiudice  
 de la plus chetiue loy de son village, ou opinion, ou coustume,  
 il se feroit grand tort, & encores autant à moy. Je ne fe-  
 rois pas si hardy à parler, sil m'appartenoit d'en estre creu: Et  
 fut, ce que ie respondis à vn grand, qui se plaignoit de l'as-  
 preté & contention de mes enhortemens. Vous tentant ban-  
 dé & préparé d'une part, ie vous propose l'autre, de tout le  
 soing que ie puis, pour esclarcir vostre iugement, non pour  
 l'attirer: Dieu tient vos courages, & vous fournira de chois:  
 ie ne suis pas si presomptueux, de desirer seulement, que mes  
 opinions donnassent pante, à chose de telle importance: Ma  
 fortune ne les à pas dressées a si puissantes & esleuées conclu-  
 sions. Certes i'ay non seulement des complexions en grand  
 nombre; mais aussi des opinions assez, desquelles ie desgoute-  
 rois volōtiers mon fils si i'en auois. Quoy, si les plus vrayes ne  
 sont pas tousiours les plus cōmodes à l'hōme, tant il est de sau-  
 uage composition. A propos, ou hors de propos, il n'importe.

apti que res magis  
 rationibus quam  
 uoluntatis similibus

recette par deux exemples  
 presantins de son pere qui  
 epi or endormi b'est il n'est  
 rlement que d'un par fait  
 met il tantoy a estre inman  
 eruir de uenter a des sidati  
 ce qui tantoy soit il le rest  
 es orators engendrent ainsi  
 d'ordement: si les temps se  
 ment ainsi par les enuoyez  
 en etuats: uncore ne crons  
 as que nostre uolonte enpue  
 ne a la iustice.

car en ce que ie dis  
 me plendie autre  
 ritude, sinon, que  
 ce que l'on, ten  
 cois en ma pensee  
 en ma pensee  
 mutuaire et  
 uacillante  
 et par maniere de deuis  
 ie parle de tout et de rien  
 r maniere d'adms. Ne me  
 det ut is/oz fatem  
 sine quod ne/um.

## LIVRE TROISIÈME. 458

On dict en Italie en commun proverbe, que celuy-là ne cognoit pas Venus en sa parfaite douceur, qui n'a couché avec la boiteuse. La fortune, ou quelque particulier accident, ont mis il y a long temps ce mot en la bouche du peuple, & se dict des masses comme des femelles : Car la Royne des Amazones, respondit au Scyte qui la conuoit à l'amour, *αὐτὰ ἄλλοις ὀφείλει*, le boiteux le fait le mieux. En cette république feminine, pour fuir la domination des masses, elles les stropioient des l'enfance, bras, iambes, & autres membres qui leur donnoient auantage sur elles, & se seruoient d'eux, à ce seulement, à quoy nous nous seruons d'elles par deçà. l'eusse dict; que le mouuement detraqué de la boiteuse, apportast quelque nouueau goust à la besongne, & quelque pointe de douceur à ceux qui l'essayent : Mais ie viens d'apprendre, que mesme la philosophie ancienne en a decidé : Elle dict que les iambes & cuisses des boiteuses, ne receuant a cause de leur imperfection, l'aliment qui leur est deu; il en aduient que les parties genitales, qui sont au dessus, sont plus plaines, plus nourries, & vigoureuses. Ou bien, que ce defaut empeschant l'exercice; ceux qui en sont entachez, dissipent moins leurs forces, & en viennent plus entiers aux <sup>ieus</sup> operations de Venus. Qui est aussi la raison, pourquoy les Grecs descrioient les tisserandes d'estre plus chaudes que les autres femmes; à cause du mestier sedentaire qu'elles font, sans grand exercice du corps. Dequoy ne pouons nous raisonner à ce pris là. De celles icy ie pourrois aussi dire, que ce tremouffement que leur ouurage leur donne ainsin assises, les esueille & sollicite, comme fait les dames, le crolement & tremblement de leurs coches. Ces exemples seruent-ils pas à ce que ie disois au commencement; que nos raisons anticipent souuent l'effect; & ont l'estendue de leur iurisdiction si infinie, qu'elles iugent & exercent en l'inanité mesme, & au non estre. Outre la flexibilité

## ESSAIS DE M. DE MONTA.

nostre inuention, à forger des raisons à toute sorte de songes; nostre imagination se trouue pareillement facile, à recevoir des impressions de la fauceté, par bien friuoles apparences. Car par la seule autorité de l'usage ancien, & publique de ce mot; ie m'e suis autresfois faict à croire, auoir receu plus de plaisir d'une femme, de ce qu'elle n'estoit pas droicte, & mis cela <sup>en compte</sup> de les graces. Torquato Tasso en la comparaison qu'il faict de la France à l'Italie, dict auoir remarqué cela; que nous auons les iambes plus greles, que les gentils-hommes Italiens, & en attribue la cause à ce que nous sommes continuellement à cheual: qui est <sup>elle-même</sup> vne cause de laquelle Suetone, tire vne toute contraire conclusion: Car il dict au rebours, que Germanicus auoit grossi les siennes, par continuation de ce mesme exercice. Il n'est rien si souple & erratique que nostre entendement: C'est le soulier de Theramenez; bon à tous pieds. Et il est double & diuers, & les matieres doubles, & diuerses. Donne moy vne dragme d'argent, disoit vn philosophe Cynique à Antigonus; Ce n'est pas present de Roy, respondit-il; Donne moy donc vn talent; Ce n'est pas present pour Cynique:

*Seu plures calor ille vias, & caca relaxat  
Spiramenta, nouas veniat qua succus in herbas:  
Seu durat magis, & venas astringit hiantes,  
Ne tenues pluuia, rapidue potentia solis  
Acrior, aut Borea penetrabile frigus adurat:*

Ogni medaglia ha il suo riuerso. — *prose*

Voila pourquoy Clitomachus disoit anciennement, que Carneades auoit surmonté les labours de Hercules, pour auoir arraché des hommes le consentement, C'est à dire l'opinion & la temerité de iuger. Cette fantasia de Carneades si vigoureuse, nasquit à mon aduis anciennement, de l'impudence de

## LIVRE TROISIÈME. 459

de ceux, qui font profession de sçavoir ; & de leur outre-cuidance de mesure. On mit Æsopé en vente avec deux autres esclaves ; l'acheteur s'enquit du premier, ce qu'il sçavoit faire ; celui la pour se faire valoir, respōdit mots & merueilles ; qu'il sçavoit & cecy & cela : le deuxiesme en respōdit de soy autāt ou plus : Quand ce fut à Æsopé, & qu'on luy eust aussi demādē ce qu'il sçavoit faire, rien, dit-il ; car ceux cy ont tout preoccupē ; ils sçauent tout. Ainsin est il aduenū en l'escole de la philosophie : la fiertē de ceux qui attribuoyent à l'esprit humain la capacité de toutes choses, causa en d'autres, par despit & par emulation, cette opinion ; qu'il n'est capable d'aucune chose. Les vns tiennent en l'ignorance, cette mesme extremite, que les autres tiennent en la science, Afin qu'on ne puisse nier, que l'homme ne soit immoderē par tout ; & qu'il n'a point d'arrest, que celuy de la necessitē, & impuissance d'aller outre.

*De la Phisonomie.*

## CHAP. XII.

**V** A S I toutes les opinions que nous auons, sont prises par autoritē & à credit, il n'y a point de mal. Nous ne sçaurions piemēt choisir que par nous, en vn siecle si foible. Cette image des discours de Socrates, que ses amys nous ont laissēe, nous ne l'approuons, que pour la reuerence de l'approbation publique ; ce n'est pas par nostre cognoissance : ils ne sont pas selon nostre goust & vsage. S'il naissoit à cette heure quelque chose de pareil, il est peu d'hommes qui le prisassent. Nous n'aperceuōs les graces que pointues, bouffies, & enflēes d'artifice : celles qui coulent sous la nayfuetē, & la simplicitē, eschapent aysement à vne veuē grossiere comme est la nostre. Elles ont vne beautē delicate & cachee :