



ÉTICA EM MICHEL DE MONTAIGNE
(ANÁLISE DO ÚTIL E DO HONESTO)

Tereza de Castro Callado *

RESUMO

Os *Ensaíos III* de Montaigne revelam na descrição de *Do útil e do honesto* do método montaigneano a transparência de um parâmetro de conduta moral para a mentalidade do Renascimento que será alcançada à luz da sabedoria de *De Officiis* de Cícero.

PALAVRAS-CHAVE: *Kathórtoma. Kathékon. Phronesis. Nonbalance. Ética.*

ABSTRACT

The III Essays of Montaigne reveal in the description Of the Useful and of the Honest of the Montaignean method the transparency of a parameter for the necessary moral conduct of Renaissance mentality that will be reached by the wisdom from Cicero's *De Officiis*.

KEY WORDS: *kathórtoma. Phronesis. Kathékon. Nonbalance. Ethics.*

* Professora da Graduação e do *Curso de Mestrado em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará - UECE*, Doutora em Filosofia pela *Universidade de São Paulo - USP*.

*Não há utilidade, pela qual se possa privar
a consciência de sua merecida tranqüilidade*

Uma concepção de sabedoria a partir da escritura do si mesmo

O capítulo I do Livro III dos *Ensaíos*, escritos entre 1580 a 1588, desenvolve uma reflexão acerca do comportamento moral que concilia ou divide *o útil e o honesto*. Para seu autor – Michel de Montaigne – nascido em 1533 e morto em 1592, a forma de dar realce a um pensamento inserido na tradição, da qual se faz leitor, é um exemplo da maneira de aliar-se espiritualmente à moralidade dos antigos. Sem deixar de recorrer a uma análise crítica com o fim de nortear a própria interioridade, o método de Montaigne tem por fim alcançar através de si, a compreensão do mundo exterior. O livro III dos *Ensaíos* constituem a iniciativa, de modo peculiarmente cético, de expor-se para avaliar o que no seu exterior parece entregue à dispersão¹. A verossimilhança do propósito de restituição a si próprio é garantida pela opção do gênero escolhido: o ensaio é adequado à expressão do fenomênico, oportuno, casual, por ser uma estrutura aberta, sobretudo, nesse caso peculiar, pela metodologia de despojamento e

¹ Um aspecto da erudição de Montaigne se espelha na antiguidade clássica. Essa cultura constitui o modelo, na recuperação do racionalismo humanista, pra reagir à passividade e degenerescência da força da vontade, mas um outro aspecto encarrega-se de arejar o rigor racionalista. A atração que o Renascimento exerce sobre Montaigne reside na forma de preservar, de maneira invulgar, a reputação humanista dos *Exempla* na tradução estoíca de Cícero a Sêneca. A versão montaigneana do desapego estoíco empresta o vigor e a atualidade de uma “subjetividade” agora desvelada nas tentativas de auto-retratar-se.

intimação ao eu ². Os *Ensaïos* constituem uma auto-avaliação. Aí o pensamento filosófico é orientado por uma espécie de interdição à inteireza e plenitude da individualidade, para se dar no entremeio das decisões sem contrariar a exceção, o singular e o periférico. Desliza no espaço crítico que reconhece o empalidecimento, no convívio público contemporâneo – daquilo do qual Montaigne vai se tornar um observador exímio – da ética dos antigos. Montaigne discute com as doutrinas filosóficas dos antigos. A atualidade de Montaigne está também na busca à arte de viver. Consegue vislumbrar o risco a que se submete o próprio ser na alienação através do convívio em sociedade. Com esse apoio Montaigne faz uma leitura da carência geral de valores no meio público do seu tempo, pois reconhece que “*o mundo está direcionado apenas para o espetáculo*”. O viés crítico justifica o esforço de recuperar a exemplaridade da cultura antiga. Na técnica de averiguar cada caso, ao deter-se na sua singularidade, o estilo de Montaigne se sobressai na particularidade de renunciar à impertinência do enfático, resistir à eloquência e despedir a resposta de efeito. Assim Montaigne assume a *nonchalance*.

O objetivo da reconfiguração da moralidade, proposta nos *Ensaïos*, não visa de imediato o público e privado alheios,

² Se por um lado a recuperação do ideal humanista é um obstáculo à porosidade para crenças ingênuas, o espectro da vanitas, no século XVI, reaparece exacerbando o sentimento de finitude e desestabilizando as estruturas apoiadas na ratio posteriormente formalizada por Descartes. O *cogito ergo sum* utiliza-se da primeira pessoa e se inscreve no rompimento de uma tradição que considerava a originalidade da subjetividade no espaço da *vanitas vanitatae*. Como posteriormente fará Descartes, Montaigne assume esse sujeito singular junto à fragilidade da subjetividade em jogo (agora alienada das concepções religiosas). Talvez numa estratégia para evitar sua dispersão. Montaigne antecipa esse eu, por um caminho inverso, isto é, ao retomar a antiguidade clássica.

mas o edifício da própria interioridade. A sondagem conduz à leitura de si conseguida com o ensinamento dos clássicos, onde se destaca o ceticismo. Através dele aprende a reconhecer a limitação de nossa capacidade de conhecimento. Nele o pensador encontra o paradigma para a auto-avaliação e o esboço da própria verdade. Montaigne também aprende com o ensinamento dos estóicos. A *phronesis* dos estóicos³ – método baseado na sabedoria, com a finalidade de resolver os problemas da vida, será o código através do qual projeta o ponto de vista: Utiliza-se do pensamento de Cícero a Raymond Sebond, de Pirro e Sexto Empírico a Plutarco, reconstituído, pela adaptação ao tempo. Sua criação é sensível às oscilações da época. O pensamento procura adaptar o parâmetro e a consequência dessa decisão encontra na distinção do procedimento descritivo da biografia dos 23 romanos e gregos das *Vidas Paralelas* de Plutarco uma saída para a abrangência dos fenômenos ligados ao pensamento humano disponíveis à reflexão. O interesse de

³ Na era helenística quando esmorece o interesse pela metafísica e pelo transcendente domina uma concepção filosófica votada ao interesse vivo pela arte de viver. E a sabedoria se torna a suprema virtude, a virtude por excelência. A *phronesis* é a sabedoria tipicamente ligada ao homem e que consiste em saber deliberar entre o bem e o mal, para poder viver melhor. Na *República* de Platão ela é descrita como o conhecimento do Bem e Absoluto e como suprema virtude política. REALE. Giovanni. *História da Filosofia Antiga Vol.V*. Tradução de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995. p. 228.

O estoicismo apresentado por Montaigne é uma forma de vida, que não se insurge contra a natureza real das coisas e que lhe proporciona repetidamente, uma revelação do eu. Ele consegue filtrar a aspereza dos dogmas, a causticidade do cálculo racional, e diluí-los na flexibilidade de uma razão prática com vistas à verdade do ser, que antes de representar desnudamento significa apaziguamento e reconciliação derivadas da sabedoria.

Montaigne pela leitura interpretativa se inicia a partir da *retraite* em 1570. Nesse momento o filósofo, desiludido pela negação de seu pedido de transferência da Câmara de Apelação para a Grande Câmara, decide afastar-se da cena pública. A esse incidente aliam-se outros: o da perda do amigo La Boétie⁴ (cujos escritos o encontram na tarefa fraternal de publicar) e o desaparecimento do próprio pai. Simultaneamente, o enjôo da vida parlamentar parece favorável ao compromisso de honrar, na reclusão da propriedade dos Montaigne, o patrimônio legado pela erudição dos antepassados. Verdade é que o leque de incidentes apenas parece acelerar o que já está em seus planos – o cultivo do pensamento. Segundo o comentador Villay, que vê na sua produção três momentos: o da *Lesson*, da *Moralia* e do *Auto-retrato*, Montaigne queria na realidade ser escritor. As primeiras experiências são voltadas ao aprendizado da moral estoíca: a influência do gênero *Lesson* está em Aulo Gélío. Seu estilo paradigmático de máximas, florilégios e sentenças visam ao controle da vontade e domínio das paixões, conforme o princípio da moralidade ditado pelo dever, pela sensatez, pelo agir conforme a natureza. Mas a falta de assimilação do estoicismo é acentuada pelo temperamento vivo do pensador Montaigne. E o preceito, ao invés de revitalizar, intensifica a inclinação à melancolia. Mas a melancolia tem o seu lado reflexivo e

⁴ Diz Montaigne do amigo Étienne, de quem lamenta o desaparecimento precoce: “Dos (homens) que conheci a fundo, o maior, quanto aos seus dons naturais, foi Étienne de la Boétie. Era uma natureza realmente completa, superior em todos os pontos de vista, uma alma de velha marca, que chegaria a alcançar grandes resultados se a sorte o houvesse permitido; pois a uma natureza já por si mui rica, ele muito acrescentara pelo estudo e pela ciência”. MONTAIGNE. *Ensaíos II*. In: Os Pensadores (trad. Sérgio Milliet), 4. ed., São Paulo, Nova Cultural, 1987-88, p. 27.

favorece a recepção do pensamento de Plutarco das *Oeuvres Morales*, vertidos em 1572 por Amyot. A conduta literária (*Moralia*) dos novos fins regulativos (meditações e reflexões sobre a própria conduta) o direciona para a moralidade real, prática, amena e plena. Os escritos de Plutarco o encorajam ao encontro da singularidade e Montaigne se sente à vontade para revelar aspectos de seu interior: surge o esboço de um perfil psicológico que vai se ampliando com nitidez na direção das novas leituras do Sexto Empírico, orientadas pela desconfiança na racionalidade. Mas nem todo ceticismo o impede de experimentar a alegria de uma verdadeira amizade. A relação com o amigo La Boétie é uma prova dessa virtude.

Sem prescindir de toda experiência, o pensador Montaigne se faz enquanto pincela o auto-retrato, movido pela simplicidade do sujeito psicológico e necessidade de mostrar cada momento, cada situação e descoberta. Assim vão se duplicando e desdobrando as interfaces obscurecidas na angulosidade do padrão. Montaigne havia vertido para o francês, a pedido do pai, a *Teologia Natural* ou *Livro das Criaturas* do teólogo e filósofo Raymond Sebond. A admiração pelo pensador espanhol o leva à conciliação entre fé e razão e ao espaço para a prudência e a moderação (*nonchalance*) que vão conduzir, no registro do auto-retrato, o exercício do próprio juízo, do reconhecimento solitário, mas apaziguador, da multiplicidade do si mesmo onde se desenvolve o universal. A “Apologia a Raymond Sebond”, dos *Ensaíos II*, revela uma teoria engendradora com a crítica ao princípio de um conhecimento. Ele deve orientar-se consoante seu limite e reduzido à probabilidade: Montaigne repara, logo na abertura do *Ensaío III*, que o homem não está isento de dizer “frieleiras”. Pois “*a presunção é doença natural e inata*”, confirma

em outra ocasião. E no espírito de autocrítica anuncia que as suas “*frioleiras*” lhe escapam com “*todo desmazelo que merecem, como bem lhes assenta*”. Na verdade considera uma desventura dizê-las com aparato. Daí o procedimento de esgotar criticamente as possibilidades em torno de uma afirmação com relação a uma certeza de si como espelho do mundo real. Essa avaliação opera do interior para o exterior e não vice-versa. Com a leitura que faz, via Cícero (*De Officiis*)⁵ do *katórboma*⁶ (ação reta como ideal do sábio) através do estoicismo médio de Panécio, vê-se orientado no sentido de uma apropriação do ideal ético com a ponderação que a época impõe. Do mesmo modo que Cícero, entre os romanos, Montaigne torna esta herança digerível, na medida em que o olhar crítico reconhece nele o momento da identificação. Sem poupar qualquer interrogação sobre si, Montaigne presume que não conhece ainda o que quer saber. O texto dos *Ensaio*s é pontilhado de expressões que indicam apreensão, perplexidade, dúvidas que ele não se permite deixar sem uma tentativa de responder ou pelo menos refletir sobre elas: “*a essência das coisas nos escapam.*” Reconhece a fragilidade e a situação de flutuação intrínseca à situação de vivente. Na descrição inumerável de gestos, atitudes, sinais de volubilidade, fragmentação e variabilidade que cerceiam a criatura, mas que

⁵ No *De Officiis* Cícero esboça o perfil do cidadão como modelo de virtude, comedimento, justiça, fortaleza e controle das paixões. Cícero desenvolve também em *De Republica*, as características imprescindíveis a um bom governo, tais como prudência, justiça, magnanimidade e temperança.

⁶ *Katárboma* é o termo que na ética do Pórtico significa ação reta, ação moralmente perfeita, ação plenamente virtuosa, ou seja, ação que contém todas as características da virtude. A ação moral é perfeita quando nasce e se funda sobre o *orthos logos*, a reta razão. REALE, *História da Filosofia Antiga Vol. V*. Opus cit., p. 148.

são necessários à apreensão do espaço em que se dá o existente, é que Montaigne se dá a conhecer.

É desta forma que o microcosmo de *Do útil e do honesto*, antes de preocupar-se em assegurar linhas de pensamento e assimilar, sem restrições, o *kathékon* (o dever), embora respeitando-o, prefere optar por uma metodologia em que a contradição nascida do conflito entre um pensamento e outro, acaba por gerar um terceiro, que por sua vez, ao se chocar com o seguinte impõe a reviravolta crítica. Esse procedimento antes de caracterizar o princípio de um ceticismo moral, manifesta a confiança sincera de um modo de viver melhor consigo e com o outro. Para este fim, Montaigne recorre ao legado recebido do helenismo estóico de Pirro que renunciara “ao direito absurdo, imaginário e falso que o homem se arrogou de decretar, ordenar e administrar a verdade”. “Não há seita filosófica que não seja forçada a praticar e seguir infinidade de preceitos que não compreende nem aceita, se quer viver no mundo”.

Com o objetivo de se precaver da certeza categórica a citação de Montaigne a Pirro vai neutralizando as citações anteriores dos estóicos, e antes que se perceba, o pensamento que liderava o contexto se vê minimizado até a essência, uma vez liberado do supérfluo. Se Montaigne põe na balança, por um lado, o ceticismo pirrônico, apreendido nas leituras de Sexto Empírico, e por outro, a fidelidade cega e incondicional dos estóicos, é a partir de seu olhar crítico sobre a tradição que vai reafirmar a crença na limitação de todo conhecimento generalizado, na avaliação da autonomia do julgamento e não edificar sobre a estrutura de qualquer dogma pré-estabelecido uma consciência individual, porque a realidade pode passar a ilusão da aparência:

Só nós mesmos, diz ele: sabemos se somos covardes e cruéis, ou leais e religiosos; não nos vêem os outros, tão somente nos adivinham de acordo com conjeturas duvidosas. Não é a nossa natureza real que percebem, e sim a aparência que mediante artifícios, conseguimos exibir⁷.

E cita Cícero para fortalecer o seu argumento: “*Usai vosso julgamento [...] o que pesa é a consciência que temos do vício e da virtude. O resto nada significa*”. A impossibilidade de julgar com retidão e justiça desenvolve a metodologia de articulação dos fatos entre si. Ela desvela uma estratégia que consiste em colocar, lado a lado, as idéias. Não que uma deva ser descartada por outra. Deixando-as acarear-se, a posterior vai polindo a anterior e sendo orientada por ela. Desta forma as citações neutralizam-se para que surja simultaneamente, deste atrito, a *nonchalance*,⁸ – estilo e medida nascida da reflexão. Ela deve reparar o risco da confusão na atribuição dos valores:

Nesta altura da existência chamamos sabedoria aos nossos humores doentios e ao enfado que se apodera de nós. Na realidade não renunciamos aos vícios; mudamos tão somente e para pior. Além de um orgulho todo e caduco, de um palavrorio aborrecido, de um humor suscetível e insociável, de muita superstição, de uma ridícula necessidade de riquezas inúteis, faz a velhice que se desenvolvam em nós a inveja, a injustiça e a maldade⁹.

Mas esta consciência não o exime de atentar à solicitação de um amigo quando o dever exigir:

⁷ MONTAIGNE. *Ensaíos III*, Opus cit., p. 93

⁸ “A mais invejável condição do homem parece estar na simplicidade e na regularidade. Os costumes, as aspirações dos camponeses afiguram-se-me mais conformes aos princípios da filosofia que aos dos filósofos.” *Ensaíos II*, Opus cit., p. 27.

⁹ MONTAIGNE. *Ensaíos III*. Opus cit., p. 97.

Quando meus amigos pedem um conselho, dou-o com inteira liberdade e precisão, sem me preocupar, em sendo a coisa duvidosa, que se verifique o contrário de minha previsão e venham a censurar-me mais tarde. Essa eventualidade não justificaria a censura e não deve induzir-me a não prestar o serviço solicitado, [...] ¹⁰.

porque diz ele: “a felicidade do homem consiste em bem viver; e não como dizia Antístenes em morrer bem”, pois viver é mais difícil que morrer e justifica, citando Sêneca, o fato de ninguém confessar seu erro e de disfarçá-lo perante à própria consciência: “é preciso estar acordado para contar um sonho” ¹¹. Antevendo o perigo da dificuldade de “despertar”, invoca para que “Deus nos assista, pois é preciso que nossa consciência se corrija por si mesma, graças ao fortalecimento da razão” ¹². É esse o motivo porque o texto de Montaigne evita o julgamento e vai optar pelo confronto dos fatos. No espaço em que a filosofia dos antigos se contempla, o método de Montaigne se define – resultado da ponderação incansável de diálogos dos fenômenos, na história das culturas, pois é no momento em que um pensamento, descrevendo o seu circuito, se choca com o outro, que a verdade se dá a conhecer.

É irrelevante dizer que as referências são extraídas, visando à história dos fatos, utilizados para desmentir a crença em uma verdade única, mesmo que esta pareça estar no seu tempo. A esse respeito diz: “Os que tentam corrigir os costumes de nossa época, com idéias em voga, só corrigem a aparência viciada das coisas, mas não o fundo delas, o qual talvez se agrave ainda.” ¹³. Dessa forma, se o texto resplandece com a citação de posições

¹⁰ MONTAIGNE. *Ensaíos III*. Opus cit., p. 96.

¹¹ MONTAIGNE. *Ensaíos III*. Opus cit., p. 109.

¹² MONTAIGNE. *Ensaíos III*. Opus cit., p. 97.

¹³ MONTAIGNE. *Ensaíos III*. Opus cit., p. 94.

extremistas é para despertar a reflexão do leitor e de certa forma sua interferência. Muitas vezes depois de uma batalha de “verdades” Montaigne conclui ironicamente o pensamento, como no exemplo: *“as seitas que se apegaram à utilidade tiveram mais êxito do que as que se apegaram à verdade”*. É esta a maneira de inibir o discurso grandiloquente que teima em anunciar a promessa de uma receita geral. E para salvaguardar a verdade a investigação não descuida a aparência dos negócios públicos, que encobre muitas vezes o dolo. A verdade não constitui privilégio no bem público, afirma Montaigne, e reconhece, como Platão citando a *República*, que *“para ser útil aos homens é necessário às vezes enganá-los”*. Investe contra a máscara que encobre os privilégios e as concessões da vida pública. Nela a utilidade é desvinculada da honestidade (está explícito neste reparo a motivação do desligamento público e da retirada para a propriedade dos Montaigne, quando inicia os *Ensaio*s). Tomando a devida precaução para não ferir o que há de essencial na relação entre os homens, na qual reconhece, embora raro, o exercício da virtude, pondera, com ironia, muitas vezes, jocosa, sobre o veneno da conveniência social:

“Não quero privar a burla do seu posto, o que seria compreender mal este mundo”, observa, ao descobrir que a justiça dos homens é limitada, no que difere da justiça em si, natural e universal, na qual não deixa de acreditar. E completa: *“[...] a via da verdade é uma só e singela; a do proveito particular e da conveniência dos negócios, cujo encargo se tem, é dupla, desigual e fortuita”*. E refletindo ainda, abre um parêntese de restrições à virtude, para registrar o assédio ao bem: *“a própria inocência não conseguiria nem negociar entre nós (na vida pública) sem dissimulação, nem pactuar sem mendacidade”*.

Coexiste a esta percepção, a indocilidade de Montaigne à predisposição ao vantajoso e aos negócios ilícitos das entidades. Não se deixa envaidecer a ponto de ver nelas o local de aprimoramento social. Antes as responsabiliza pela perda da essência. Resta nessa avaliação, se não garantir a integridade do homem, pelo menos, preservar o fenomênico. Montaigne reavalia o instantâneo em oposição ao perene, o anônimo em contraposição ao consagrado. E reconhece ser uma qualidade a flexibilidade. Sem deixar o pensamento da tradição, reencontra a si próprio na variabilidade. A reconstituição da subjetividade esboçada meio a duplicidade de eus, constitui o recurso contra a falta de um parâmetro, diante do que Montaigne se vê remetido a confiscar para si as próprias forças, meio a fragmentação e à dispersão do universo exterior. E desta forma mira-se em Sócrates.

A virtude e o vício

Em uma dialética invejável, Montaigne aponta um lugar para a virtude até no espaço da imperfeição. Isto justifica nossa tese da neutralização de idéias extremas. Diz ele:

O mérito da alma não consiste em se elevar mais alto e sim em se conduzir ordenadamente.[...] As almas viçosas são por vezes instadas à prática do bem, da mesma forma, as virtuosas são ocasionalmente solicitadas pelo mal. Não as devemos julgar, portanto, senão em seu estado normal, ou pelo menos quando mais perto se encontrem desse estado. As tendências naturais desenvolvem-se e se fortalecem pela educação, mas não se modificam¹⁴.

Mirando a si, *sem frioleiras*, como é seu hábito, analisa o mundo a sua volta:

¹⁴ MONTAIGNE. *Ensaíos III*. Opus cit., p. 94.

Vejamos um pouco em torno de nós. Não há quem, em se analisando, não descubra em si uma tendência dominante em luta contra a educação e contra as demais paixões contrárias [...] Se não estou na inteira posse de mim mesmo, acho-me no ponto de me dominar. Meus desregramentos nunca são excessivos nem singulares, e a recuperação é sempre vigorosa e sincera¹⁵.

E conclui que “*É mais pelo desejo de glória do que por convicção e consciência, que buscamos as situações de relevo*. O filósofo se mostra, desta forma, convicto de que a maneira mais eficaz de chegar à glória deveria ser a de concretizar, por um apelo da consciência, o que realiza com o objetivo de alcançá-la. A ele parece que mesmo a coragem de Alexandre é comparativamente inferior a de Sócrates. Enquanto para o rei dos macedônios o importante era dominar o mundo, a coragem desenvolvida por aquele filósofo ateniense consistia em “*viver a vida humana de acordo com as condições estabelecidas pela natureza*”, que Montaigne considera “*ciência bem mais vasta, mais pesada e mais digna*”.

Os *Ensaio*s abrem o capítulo I do livro III, na associação entre o *útil* e o *honesto*, com a discussão sobre as imperfeições humanas, em que se destacam as do próprio pensador, reconhecendo como valor a fidelidade, e como virtude, o seu exercício com quem menos a merece – o inimigo. Ao mesmo tempo atualiza para a realidade do Renascimento as situações no cotejo do útil e do honesto de Cícero. A lista de citações extraídas da história é o método escolhido para demonstrar com exemplos reais as oscilações das contingências que abalam violentamente a alma, testando-a

¹⁵ Ibidem. p. 94.

e colocando a prova a razão humana. Dessa forma cita Tibério que evitou a traição ao adversário, ao receber da Alemanha uma carta que o sondava com respeito à aquiescência sobre a execução traiçoeira do poderoso inimigo dos romanos, Armênio (que lhe impedia o alargamento do império). Tibério responde que o povo romano tinha por costume vingar-se de seus inimigos por via descoberta. Montaigne pondera que a atitude de Tibério deve-se exclusivamente à vaidade de ornar-se da virtude da fidelidade (dizem que Tibério era um embusteiro). O filósofo dá a entender que este fato tem sua validade por ter difundido entre os romanos a aversão à perfídia. “*Utilizou-se do útil*” reflete ele, e conseqüentemente impediu a morte traiçoeira do inimigo. Sem perder a oportunidade de ironizar aquele que só vê o interesse diante de si, Montaigne ensina que a prática da virtude mesmo por vaidade, leva ao bem. Cita, em contraposição um curioso exemplo de perversão, mascarada de dever, extraído da atitude de Júlio César, ao exortar, segundo Lucano, os romanos à luta, aconselhando-os a não pouparem os próprios pais: “*Enquanto lampejam as armas, que nenhum aspecto vos mova à compaixão, nem ainda o semblante de um pai no campo inimigo: mutilai a golpes de espada esses rostos venerandos*”.

A incansável ponderação do pensamento de Montaigne legitima a multiplicidade formadora de um perfil psicológico que exorciza essencialmente a crença ingênua e irrestrita na razão. A experiência diz que ela pode existir ou não. Evitando uma afirmação categórica, o refúgio na interioridade, isto é, na consciência, orienta o pensador a libertar-se de uma aparência enganosa, mesmo no que diz respeito ao aval do dever para agir impiedosamente, como acontece no trecho sobre Julio César. Montaigne reconhece

que há “vícios legítimos, como há várias ações, ou boas, ou desculpáveis, ilegítimas”. O estado de guerra não constitui justificativa para atitudes vis.

Ao mencionar as relações do indivíduo no contexto da esfera pública Montaigne mostra-se irônico ao focalizar as regiões abissais onde é acionada a “mola pública”. É aí também a ocasião de refletir sobre as propriedades malsãs do indivíduo: “O nosso edifício, ou público ou privado, está cheio de imperfeições [...] Nada se introduziu neste universo que nele não ocupasse um lugar oportuno. O nosso ser está cimentado com propriedades malsãs: a ambição, o ciúme, a inveja, a vingança, a superstição, o desespero, habitam dentro de nós em tão natural possessão que sua imagem se reconhece também nos animais. E ainda a crueldade, vício tão desnaturado, pois de mistura com a compaixão sentimos no íntimo não sei que agridoce pungir de voluptuosidade maligna ao vermos sofrer os outros e as crianças o sentem”.

Surpreendente é a flexibilidade do pensador ao se posicionar frente à dimensão em que se dá cada evento. Em certa ocasião desenvolve, sem falso pudor, nem sem deixar de ser irônica, o reconhecimento de que mesmo a abjeção, dependendo de como seja praticada, pode introduzir certa utilidade. Convém lembrar aqui a análise estética de Santo Agostinho, na comparação da cor negra com o mal: “[...] *esta quando bem colocada, em uma pintura, ajuda a realçá-la*”.

Para Montaigne são de diferentes cores os fios que tecem a malha das relações humanas. Por ser conhecedor da natureza contraditória do humano, Montaigne estrutura seu realismo na avaliação do comportamento e na observação dos fatos da tradição para construir com eles um esboço para si, embora sabendo-o inacabado e em constante

movimento. O solo das suas reflexões é aquele em que *chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition* e justifica: “Quem suprisse no homem as sementes de tais propriedades, destruiria as condições fundamentais de nossa vida. *O governo é, por assim dizer, reflexo desse fundamento*: Há, da mesma forma em todo governo, ofícios necessários, não somente abjetos, mas ainda viciosos: os vícios acham nele o seu posto e empregam-se em costurar as nossas ligações, como os venenos, em conservar nossa saúde”. A hipocrisia social motiva a crítica insistente e a ironia: Não há nada inútil na natureza. Nem a própria inutilidade.

No entanto a ironia mesma não encobre nenhum sinal de ostentação de dignidade, ou de dignidade ferida, nenhum tom autoritário. O estilo de Montaigne é despojado. Seu objetivo é oferecer um espaço para a reflexão. E aceita a abjeção das ligações humanas. Vivenciá-la, estar perto dela é a única maneira de neutralizá-la. Nele, o absurdo não causa mais o impacto da tragédia. Este é amortizado pela percepção arguta de como é feita a realidade dos homens. Conhece o solo em que pisa. Sabe contornar o conflito com o qual tem que conviver, e que constitui condição e exigência do relacionamento. A reflexão tem o papel de desativar, a cada momento, a experiência do choque, da indignação diante da crença fácil. Se a renúncia a ela evita que Montaigne seja um místico, não o impede de transformá-lo em um fideísta. O pensador Montaigne é leal ao humano, que ele reconhece ser uma presa da sua condição. Renunciar à busca da verdade é uma forma de encontrar a tranquilidade. Cabe a cada um construí-la com seu quinhão de sabedoria. No entanto a imposição a que o público ou o privado estão submetidos, não justifica a inadimplência. Montaigne não considera nem

belo nem honesto, o fato de não se tomar partido na coisa pública. Ao contrário, isso constitui para ele falta de escrúpulo “*Permanecer cambaleante e misto, conservar a própria afeição imóvel e sem pendor nos distúrbios do seu país e numa divisão pública, não o acho nem belo nem honesto.*”

Desta forma, está censurando aqueles que aguardam o desfecho dos acontecimentos para optar pelo lado mais favorável. Eis um fragmento revelador de uma iniciativa ideal escondida no mosaico político dos *Ensaaios!*

Despojamento e desmistificação

No lugar de dar uma resposta pronta e terminada às questões e aporias Montaigne se inclina vertiginosamente à descrição de situações em que se move o humano não sem abandonar a leitura continuada e sôfrega do pensamento dos clássicos: o helenismo de Epicuro por exemplo, motiva o pensador na avaliação da individualidade. Orientado pelo individualismo positivo de Epicuro, Montaigne evita os Exempla, substitui os modelos da antiguidade e trata de seu foro íntimo, o único sobre o qual ele sente poder dissertar. A leitura de Cícero, que, mais ainda que o compromisso com a difusão da cultura grega no mundo romano, guarda o mérito da discussão do pró e do contra diante de qualquer problema filosófico, leva Montaigne a identificar-se até certo ponto com uma posição considerada eclética para a época. O pensador busca, na análise do eu, a transformação do mundo à sua volta. Isso valida seu fideísmo.

A máxima vivenciada por Sócrates “*Conhece-te a ti mesmo*” é contemplada com o interesse de Montaigne, na medida em que os *Ensaaios* se realizam na dimensão da filosofia

aberta à busca da felicidade. Aliada à desconfiança na competência das teorias filosóficas, a prática para a descoberta da felicidade (*phronesis*), através da pergunta insistente: “*o que sou eu ?*” consiste na verdadeira sabedoria. Esse interrogar-se constante com vistas ao auto-conhecimento coexiste ao apaziguamento, conseguido graças ao reencontro de si e à renúncia à pretensão de alcançar, com ele, a verdade, ou melhor, ela se instalaria inesperadamente na sua possibilidade. Os parâmetros para essa análise podem estar também na colocação de situações-limite. Se o texto se inicia com a leitura de si mesmo, aludindo ao desmazelo com que ele próprio se trata, é para reconhecer que é próprio do ser humano a vulnerabilidade à asneira. Entende que o caminho para atenuá-la e combatê-la é assumi-la sem máscara. Quando a orientação renascentista apóia suas expectativas na tradição humanista eleitora da racionalidade, a responsabilidade de Montaigne para com ela assume uma posição cautelosa., caracterizada pela desmistificação da ordem filosófica vigente. O trajeto para o auto-retrato se torna revelador quando a consciência libera a escritura para as interrogações e define sua coerência, no próprio movimento, contra qualquer instância centralizadora, parece dizer a tese de Starobinski.

Talvez seja a regra geral do seu pensamento forjado criteriosamente sobre indagações, dúvidas, análises, questionamentos, em que as atitudes são medidas, pesadas, comparadas, antes de serem concluídas.

Um traço do método da *nonchalance* é o “*duvido*”, “*acho*”, “*imagino*”, “*não sei se*”. Essa espécie de despojamento, que projeta o pensamento montaigniano para uma situação marginal em relação à nomenclatura erudita da época, é

libertadora na medida em que desobriga a evidência. A percepção do escritor vê na resposta enfática a promessa vazia de verossimilhança. A lógica do procedimento está em perquirir, sondar, auscultar, sem aligeirar-se no diagnóstico. Se isto constitui uma obsessão, seu objetivo é o de zelar pela sobrevivência do pensamento, que faz parte da condição humana. O pensamento é a garantia do pensamento. É esse o encargo de cada homem. Viver, para Montaigne é uma obra-prima, para a qual não há antecipação.

A defesa desse ponto de vista insiste em acreditar que cada um carrega em si a essência da vida humana. É no sentido de preservá-la que o pensador pondera não haver regra geral, embora a receita exija sapiência. Buscá-la justifica a recorrência insistente a algumas tendências do mundo helenístico, tais o ceticismo, o fideísmo, o estoicismo. Elas ajudam o escritor a abrir mão das afirmações que porventura ameacem transformar-se em norma, com o mal-estar da certeza absoluta, normalmente comum no pensamento dogmático. Os *Ensaíos* revelam um procedimento moderado e prudente com relação a uma idéia unificadora. Montaigne prefere recorrer a exemplos encontrados na história, registrar imparcialmente um fato, aquilatar aquele, ou, de preferência, deixá-lo entregue à sua antinomia e contradição para que ele mesmo se burile, se lapide, na medida com um outro. O pensamento original nunca chega incólume às mãos de Montaigne. Isto explica a tese do movimento do comentador Starobinsky¹⁶. Por outro lado M. não é descentramento. O seu texto dá a medida e impõe limite aos textos citados, que

¹⁶ Starobinsky, Jean. *Montaigne em Movimento*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

se marginalizam pelos excessos ou carências, como se suas informações se revelassem, de repente, desfocadas. Na verdade, as comparações estimulam o leitor a criar, ele próprio, o parâmetro, que nunca despreza a singularidade. O método do diálogo entre os textos da tradição e da sua contemporaneidade revelam um Montaigne político em que a militância não exclui nem mesmo o acaso: “*o acaso é meu senhor*” diz, num rasgo de sincero abandono, pois “*o bem e o mal só o são, o mais das vezes, pela idéia que deles temos*” e ainda porque, como aprendeu com Cícero “*nada se ganha em conhecer o futuro; e infeliz é quem se atormenta em vão.*”

Comentando ainda sobre o conhecimento dos verdadeiros filósofos diz Montaigne: “*Aconteceu aos verdadeiros sábios o que se verifica com as espigas de trigo as quais se erguem orgulhosamente enquanto vazias e, quando se enchem e amadurece o grão, se inclinam e dobram humildemente.*”

A identificação com o estoicismo

Um mapeamento dos fatos levantados por Montaigne decanta a assiduidade do escritor na aproximação e frequência dos estoicos. Na verdade orienta-se por esse estoicismo retrabalhado pelo viés de Cícero – considerado como o filósofo do provável. A convivência de Montaigne com o *De Officiis* determina o tratamento ao dogma estoico, ao princípio da sabedoria que aconselha a agir de acordo com a natureza e a libertar-se do peso dos prazeres, com o objetivo de superar a adversidade para se conseguir a paz espiritual. Montaigne se devota a esse aprendizado. Deveria encontrar nele o desabafo de si, recolhido à aspiração à virtude. Em Sêneca vê também o orientador moral. Essa conduta deriva

do desejo de realizar, à maneira dos eruditos do seu tempo, o ideal renascentista. Mas Montaigne acrescenta ao pensamento alheio a sua própria lei garimpada do círculo da experiência. Ele mesmo se autodenomina maleável no trato dos princípios filosóficos: *“Minha melhor qualidade consiste em ser flexível e pouco obstinado. Tenho inclinações mais pessoais que me são mais agradáveis, mas com um pequeno esforço afasto-as ou as contrario.”*

Montaigne confessa o empenho em contrariar tendências frouxas, o apego ao facilitado e à improvisação. O despojamento da idéia fixa parece aliar-se a um amor maior, aquele que o faz deslizar para a própria existência. A fruição que acompanha a busca da sua pequena verdade justifica a negligência à ênfase e a um ponto de vista preestabelecido.

Mais tarde o pensamento de Montaigne se distancia do ideal estóico, em que a utilidade vem colada ao princípio do honesto. Adverte que o meio público impõe um obstáculo à transparência do *útil* para o *honesto*. Contra o valor obsoleto cristalizado sugere a prática da consciência à maneira dos reis do Egito: *“Os reis do Egito mandavam jurar solenemente aos seus juízes, que estes não se desviassem da própria consciência fosse qual fosse a ordem que os mesmos reis lhes baixassem”*.

Ali a consciência estava acima da ordem do rei e das leis do império. Montaigne reconhece que mesmo a comissão eleita para julgar um pleito pode desviar-se do propósito para o qual foi criada. Se as leis e dogmas são oriundas de um valor legitimado, o consenso não pode garantir que este continue sobrevivendo aos ornamentos que lhe acodem com o fim de preservá-lo. O ritual pode se esvaziar na aparência. O papel da consciência é recuperar o conteúdo alienado, por isso M. reconceitua para si próprio, entre alguns princípios,

o que diz respeito à lealdade. Ele mesmo confessa: “*Não quero ser tido por servidor, nem tão afeiçoado, nem tão leal, que me achem bom para trair, seja quem for. Quem é infiel a si mesmo, desculpavelmente o é ao seu senhor. [...] escravo eu não o devo ser, exceto da razão, e nem isso o consigo bem*”.

A flexibilidade, no entanto, não deixa brecha à indignidade nem à manipulação. Muito pelo contrário, ela existe como resistência à norma castradora, contra o parâmetro viciado. No entanto é aconselhável “*cumprir a lei*”, mas ao mesmo tempo assumindo uma posição moderada e reservada com relação ao público. Montaigne admite que ele leva o indivíduo ao excesso: “*o bem público exige que se traia, que se minta e que se massacre: abandonemos esse encargo a indivíduos mais obedientes e mais versáteis*”, e imediatamente completa que cederia ao público, mesmo correndo o risco, se o dever o obrigasse. O pensamento de Montaigne é grato a *fides*: exercita sobretudo a moderação, exemplifica-a na atitude de Ático, salvo, meio ao naufrágio do mundo. “*Todas as intenções legítimas e equitativas são, por si mesmas, equilibradas e temperadas*”.

A ponderação orienta o pensador na condução das paixões. Para ele os espíritos arrebatados são mais vulneráveis. Essa reflexão o leva a considerar a temperança uma qualidade real: “*Considero os nossos reis com uma afeição simplesmente legítima e civil, nem promovida nem demovida por interesse privado: do que muito me felicito.*”

Montaigne reconhece a temeridade nem sempre cúmplice bem sucedida da causa geral: “*A causa geral e justa não me prende tampouco, senão moderadamente e sem febre. Não estou sujeito a tais penhores e compromissos penetrantes e íntimos*”.

Montaigne vê nas paixões o covil dos excessos que desnorteiam o homem: a ambição por exemplo acoita a rispidez. A má-fé confunde coragem com traição e zelo com violência e encontra no vinho a oportunidade para o dolo. Montaigne procura se precaver da utilidade que induz à mentira. Entre pessoas que se inimizaram não diz a um o que não pode dizer ao outro. Deste modo evita submeter-se e escravizar-se aos dois: Prefere que eles lhe confiem pouco, pois é onerosa a guarda de segredos. Ao ser interrogado pelo rei Lisímaco a respeito do que queria que lhe confiasse, Filípides respondeu: “*Tudo o que quiseres, contanto que nada tenha dos teus segredos*”.

A sabedoria assimilada por Montaigne da doutrina dos estóicos adverte-o da utilidade de certas confidências, onde não há lugar para o honesto: “*Não quero ser tido por servidor, nem tão afeiçoado nem tão leal que me achem bom para trair, seja quem for*”.

Dependendo da sua utilidade, o meio público, na opinião de Montaigne confunde vício e virtude: “*Não se deve chamar dever a uma acrimônia e aspereza intestinas que nascem de ambições e de paixões privadas; nem coragem, a uma conduta traiçoeira e malfazeja*”. Em suma, a violência é sinônimo não de força, mas de fraqueza e de medo.

O ceticismo de Montaigne, no entanto, não desacredita da virtude, reconhece que ela existe. Exemplifica-a no caráter de Catão, ao descrever o seu auto-aniquilamento – o momento em que arranca as próprias entranhas. Adianta que a candura e a veracidade simples podem ser encontradas em qualquer época. Cita, da mesma forma, a amizade de Epaminondas que troca o útil pelo honesto. Identifica “*uma alma rica de composição*” na atitude de Epaminondas com relação

ao dever para com a pátria, mas principalmente para com o amigo, no campo inimigo: *“Epaminondas [...] reputava por homem ruim, por melhor cidadão que fosse, aquele que, entre os inimigos e na batalha, não poupava um amigo e seu hóspede”*.

A deferência de Montaigne à nobreza de espírito de Epaminondas deve-se à situação imperiosa da guerra, onde as opiniões se distanciam do cumprimento do próprio código de guerra. *“[...] e enquanto um disse aos mamertinos que os códigos não vigoravam perante os homens em armas; um outro, aos tribunos do povo, que o tempo da justiça e o tempo da guerra eram dois; e um terceiro, que o ruído das armas o impedia de ouvir a voz das leis [...]”*

Se a violência da guerra conseguia incendiar desta forma os ânimos, Epaminondas, ao contrário, meio ao seu círculo enfurecido, era capaz de fazer o ímpeto recuar quando se fazia necessário dar lugar à razão.

Com relação ao poder, Montaigne não se sente *“instigado por paixão nem odiosa nem amorosa, em relação aos grandes”* nem tem a *“vontade encadeada, tampouco por ofensa ou obrigação particular”*.

Sem se deixar arrebatado pela convicção do rigor moral dos estóicos, no que se diferencia de Cícero, que coloca em primeiro plano, nas reflexões sobre o dever, o cumprimento das obrigações para com a pátria e os pais e em segundo, para com os filhos e o lar, Montaigne louva o amor do soldado, em combate, ao amigo, em detrimento do dever com a pátria, em um campo de batalha.

Considera, em suma, a liberdade um bem que o tem poupado da suspeita da hipocrisia e do fingimento, o que representa um alívio. A esta maneira de encarar bem a

existência une-se o valor ao trabalho, onde não põe exatamente o objeto de sua felicidade.

O Ceticismo

São as *Hipotiposes Pirronianas* de Sexto Empírico uma das principais fontes para a fundamentação do ceticismo em Montaigne. Para isso não se pode também esquecer *Da Natureza dos Deuses* (*De Natura Deorum*) de Cícero. Considera, como o Sexto Empírico que os dogmáticos são *philautói*, pessoas que atribuem a si um valor superior às demais o que é motivo de se amarem¹⁷. No que se refere a uma posição em torno de uma certeza sobre as coisas, cita a hesitação de Cícero na velhice, com aquilo que mais cultivara: as letras: “*Vou falar mas sem nada afirmar, tudo investigarei, sempre desconfiado de mim mesmo [...] porque todos os autores antigos nos disseram que nada podemos conhecer; nada compreender; nada saber; eis que nossos sentidos são limitados, nossa inteligência demasiado frágil, a vida exageradamente curta.*”

Montaigne cita, em Platão, “o fato de conhecermos as coisas em sonho, e as ignorarmos na realidade”. Este pensamento pode vir conectado com o comentário sobre Ferecides, um dos sete sábios da Grécia, de quem conta que escrevia a Tales, às vésperas da morte: “[...] *determinei aos meus que, depois de me enterrarem, te entregassem meus escritos. Se te agradarem, a ti e aos outros sábios, publica-os, se não, destrói-os, nenhuma certeza contém que a mim mesmo satisfaça; aliás não pretendo conhecer a verdade, nem mesmo atingi-la. Entrevejo as coisas mais do que as penetro.*”

Montaigne cita o Eclesiastes: “Deus sabe que os pensamentos dos homens não são senão vaidade”. Para ele não é sobre “o testemunho e a autoridade de outrem que a verdade se afirma”. Por isso Epicuro evitava a citação.

¹⁷ EVA. L. A. A. *Discurso* - Revista do Departamento de Filosofia da USP, São Paulo, n. 23, p. 27, 1994.

Comentando sobre os pirrônicos, que tinham como mote: “*argumento, mas vou além e não julgo*” adianta que eles só usavam a inteligência para buscar focos para discussão, e com a sabedoria de não decidir ou fechar a questão. Acreditando que tudo pode ser falso embora pareça verdadeiro, Montaigne lembra que os pirrônicos eram desfavoráveis ao julgamento. Tudo podia servir-lhes de argumento. Embora acreditando que possa existir o verdadeiro e o falso, os pirrônicos não se sentem em condição de decretar o valor daquilo que descobrem pois: “*são probabilidades apenas a que precisa entregar-se*”, aconselham. Abster-se de preconceitos diante das coisas é o meio de assegurar-se da tranqüilidade.

O ceticismo de Montaigne não significa negligência à crença, mas prudência com respeito à convenção – na realidade representação – que reúne hipocrisia e aparência. O compromisso com a leitura dos antigos, a partir da *retraite* visa sobretudo à sobrevivência à máscara das relações sociais e políticas, por trás da qual se esconde o interesse. Essa atitude também não representa descaso com a lei e sim reverência para com a lei útil. Se a noção que o século XVI tem da natureza está aliada ao pensamento de que ela deve ser controlada, pois representa desordem, Montaigne concorda com o rigor da lei, por ver nela a única medida capaz de conciliar o comportamento. Aprende, com o modelo do sábio estóico, a manejá-la. E conhece o momento em que a lei pode ser inútil, como admite Santo Tomás nos *Escritos Políticos*: “*parece não haver sido útil que algumas leis fossem impostas aos homens*”¹⁸. Também como o santo, acredita que muitas vezes,

¹⁸ Tomás de Aquino, *Escritos Políticos*. Tradução de Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 86.

*as leis devem ser propostas no singular*¹⁹. Por isso Montaigne qualifica a atitude de Epaminondas de dever particular. Abominando as leis inúteis, o filósofo chega a citar Dândamis que apesar de reconhecer em Sócrates, Pitágoras e Diógenes o mérito da grandeza de pensamento, pela qual os reverencia, reconhece neles uma certa carência de vigor original para enfrentar leis inúteis que os submeteram e julgaram em vão. Com relação ao poder irrestrito do príncipe, contra o qual Montaigne se alia espiritualmente a Maquiavel – no sentido de recuperar para os súditos o estado geral de justiça – contrapõe a serenidade de Epaminondas, a qual se deve a fortaleza de espírito. Em suma, a violência, que a lei muitas vezes simboliza, é sinal não de força, mas de fraqueza e de medo.

Mas essa espécie de alerta negativo ao parâmetro e à norma, isto é, essa postura sempre vigilante e crítica tem seu limite. Montaigne recorre a *fides*, e acredita, por necessidade da ordem, no príncipe. Montaigne acredita como La Boétie que o equilíbrio entre a temperança e a liberalidade constrói a estrutura da paz pública. Mas a virtude capital do governante é a clemência e a compaixão. E para dilatar a compreensão do modelo do governante devemos lembrar que há em Montaigne uma vertente do pensamento interpretativo do renascimento cívico que privilegia a verdade da história frente à virtude do príncipe, uma vez que a experiência histórica é fonte de ensinamento também para este. O ceticismo de Montaigne colabora pra que ele compreenda a atitude de Maquiavel diante do príncipe e do mesmo modo, do príncipe diante de uma adversidade que o desvie de seu dever. Quando uma imposição leva o príncipe a quebrar sua palavra, o que

¹⁹ Ibidem. p. 96.

ele considera um “flagelo vindo dos céus”, mesmo assim a atitude do príncipe será desculpável. Neste sentido Montaigne exclama: “*remédio nenhum*”, e justifica: “*pois nem tudo nos é possível*”. No entanto, permanece o pesar pelo acontecido. A atitude é imperdoável e deplorável por se tratar de uma figura real:

“*Não há utilidade, pela qual se possa privar a consciência de sua merecida tranqüilidade*”.

Deve ser explicado que o ceticismo de Montaigne diz também respeito à filosofia enquanto pretendente ao posto de provedora da razão e juíza do pensamento: “Há regras falsas e muito elásticas na filosofia”²⁰.

Esse modo especial de caracterizar o ceticismo o compromete, na medida em que este convive com a fé, que na opinião de Montaigne está situada numa posição invulnerável a *Scepse*. Ambos fundamentam o conceito de sabedoria. Ceticismo diante da racionalidade e fideísmo não se excluem. A fé contempla a graça dos mistérios divinos. Os dois caminhos colaboram para estruturar o didatismo de como viver feliz.

A palavra empenhada deve ser conservada até para ladrões que exijam do refém certa quantia pela restituição da sua liberdade: “*Aquilo que o medo me fez querer então, obrigo-me a querer ainda agora, sem medo; e embora o medo não me tenha forçado senão a língua, sem me forçar a vontade, ainda assim me obrigo até o último ceitil pela minha palavra*”.

²⁰ Michel de Montaigne, *Ensaíos III*. In: *Os Pensadores*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1987-1988, p. 90. Instigante é a citação de Lactâncio reproduzida por Montaigne, onde a sabedoria do vulgo é comparada a do filósofo: “O vulgo é mais sábio, porque só o é na medida em que o precisa ser.”. Opus cit., p. 27.

O cumprimento da palavra empenhada não depende do valor moral da pessoa a quem foi feita a promessa. É imposição da dignidade de quem a possui, mesmo quando esta se encontra em uma situação desprivilegiada.

De uma forma geral os *Ensaíos* estão libertos de um juízo de valor. A *epokhé* (suspensão do juízo) dos pirrônicos se reflete, em Montaigne, na confissão da própria vaidade e da consciência dos limites do conhecimento. Evitando igualmente um julgamento da história, Montaigne deixa que os acontecimentos históricos se avaliem por si mesmos. Nos *Ensaíos* é a técnica do diálogo entre os fatos da tradição que orienta, no leitor, a criação de um juízo, jamais enfático para o pensador. O manejo com o pensamento, para não dizer, seu controle abalizado e domínio pleno, caracteriza sua postura cética, impressa no florescimento helenista do Renascimento, contra o constrangimento da guarda da afirmação conveniente na ótica do oportunismo. Montaigne fala desse apego ao conhecimento que ele se empenha em evitar, para deixar que a profusão e a diversidade de descobertas se afinem, medindo-se umas às outras. Os fatos que reproduzem as atitudes humanas constituem um argumento mais forte que qualquer preceito, qualquer dogma pré-estabelecido.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AUERBACH, Erich. “L’Humaine Condition”. In: *Mimesis*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo, Perspectiva, p. 249-276, 1987.

_____. *Mimesis – Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern, Francke AG Verlag, 1946.

BLUM, Paul Richard. *Filósofos da Renascença*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo (RS): Unisinos, 2003.

BOLZANI FILHO, Roberto. Acadêmicos versus Pirrônicos: Ceticismo Antigo e Filosofia Moderna. *Discurso: – Revista do Departamento de Filosofia da USP, São Paulo*, n. 29, p. 57-110, 1998.

CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e Cosmo na Filosofia do Renascimento*. Tradução de João Azenha Junior. Tradução do Grego e do Latim: Mário Eduardo Viário. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CICERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Tradução de Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. Da República. Tradução de Amador Cisneiros. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, p. 137-180, 1985.

CARDOSO, Sérgio. *Duas Interpretações exemplares sobre a gênese dos ensaios*. Semana Montaigne da UFMG, Belo Horizonte, setembro de 1992.

_____. Do Humanismo Renascentista a Michel de Montaigne (trabalho mimeografado).

DE La BOÉTIE, Etienne. *Discurso da Servidão Voluntária*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1999.

EVA, Luiz Antônio Alves. A Vaidade de Montaigne. In: *Discurso*: – Revista do Departamento de Filosofia da USP. São Paulo, n. 23, p. 25-52, 1994.

FETZ, Reto Luzius. Michel de Montaigne – Filosofia como busca por auto-identidade. In: *Filósofos da Renascença*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo (RS): Unisinos, p. 212-227, 2003.

MONTAIGNE, Michel. Ensaios. V. I, II, III. In: *Os Pensadores*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. Michel de Montaigne e o ceticismo como fundamento de sabedoria. In: *História da Filosofia*. v. II. São Paulo: Paulus, 1990.

ROBIN, L. *Pyrrhon et le scepticisme grec*. Paris : PUF, 1944.

AQUINO, Santo Tomás de. *Escritos Políticos*. Petrópolis: Vozes, 1997.

SÊNECA, Lúcio Aneu. Da Tranqüilidade da Alma. In: *Os Pensadores*. Tradução de Guilio Davide Leoni. São Paulo: Abril Cultural, p. 195-213, 1985.

STAROBINSKI, Jean. *Montaigne em movimento*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

_____. *Montaigne en Mouvement*. Paris : Gallimard, 1981.

VILLEY. P. *Les Sources & l'Evolution des Essais de Montaigne*. Paris : Hachette, 1933.