

CONTINGÊNCIA, INCONSTÂNCIA E O PROBLEMA DAS CONDUTAS NOS *ENSAIOS* DE MONTAIGNE

André Scoralick

Universidade de São Paulo
E-mail: andrescoralick@usp.br

Resumo: O presente estudo tem por objeto a noção de *inconstância*, conceito que Montaigne deriva diretamente do diálogo e do confronto com a tradição estoica. A inconstância – avesso simétrico da *constantia sapientis* – é a “ignorância” ou “loucura” que caracterizam o estado intelectual e moral do “não-sábio”. É o estado do homem que não possui a “Ciência do Bem” e que, por isso, é arrastado pelos próprios impulsos em direção a falsos bens; é o estado, enfim, do homem escravo das próprias paixões, vicioso, miserável. A diferença do inconstante montaigniano para seu homólogo estoico é que aquele não tem mais o “sábio” como referencial de conduta nem o “Supremo Bem” que o orienta; sequer pode contar com uma razão capaz de lhe fornecer essa ciência. A diferença é crucial, visto que põe para o homem dois problemas urgentes: de um lado, a pergunta pelo parâmetro de conduta, uma vez que o “Supremo Bem” desapareceu de seu horizonte; de outro, a questão das paixões, dado incontornável da condição humana e ao qual a razão não é capaz de “fazer frente”. A resposta à primeira pergunta Montaigne encontrará nos costumes que, a despeito de sua própria contingência, oferecem um valioso parâmetro de orientação. Quanto à segunda, restará ao inconstante aprender a lidar com seus próprios afetos, tirar deles o melhor que eles têm a lhe oferecer – sua força motriz – para, com seu auxílio e na impossibilidade de agir virtuosamente, ao menos evitar o vício moral.

Palavras-chave: contingência; inconstância; paixão; costumes; “diversão”

1 Introdução

O pequeno capítulo *Da inconstância das nossas ações*, que abre o segundo livro dos *Ensaio*s, parece-nos ter uma função estratégica na obra. Isso porque a noção de *inconstância*, os problemas que ela engendra e as respostas que Montaigne lhes dá formam uma parte essencial da reflexão moral dos *Ensaio*s e fazem dessa obra um verdadeiro monumento da história da ética. Como veremos, essa noção é diretamente derivada do diálogo e do confronto de Montaigne com a tradição estoica. Pois ela, parece-nos, é o avesso da noção estoica de *constantia*; é a *ignorância* ou *loucura* que caracteriza o estado intelectual e moral do não-sábio.¹ A diferença é que – adiantando o que tentaremos sustentar – o inconstante montaigniano não tem mais o “sábio” como referencial de conduta, nem o “Supremo Bem” que o orienta (figuras que a experiência e o juízo de Montaigne mostram-lhe ser miragens). Então, entregue a si mesmo, sozinho com sua própria instabilidade, o inconstante terá de buscar noutras paragens algum referencial. Ele o encontrará, em parte, nos costumes que, a despeito de sua própria contingência, são uma valiosa força

¹ Segundo uma leitura já clássica, Montaigne tentara o projeto estoico da constância e, diante do fracasso, procura explorar outras vias mais acomodadas a sua própria pessoa. Cf., p. ex., Villey (1933) e Starobinski (1993).

estabilizadora. Ocorre que o inconstante é antes de tudo um apaixonado, alguém movido por impulsos irracionais que o arrastam na direção de fins contingentes. Incapaz de fazer frente aos próprios afetos pela via do enfrentamento direto proposto pela Stoa – visto que desprovido da “Ciência do Bem” –, restará então ao inconstante aprender a lidar com seus próprios impulsos, tirar deles o melhor que eles tem a lhe oferecer – sua força motriz – para, assim, com seu auxílio, conseguir desviar-se dos vícios e, na impossibilidade de agir bem, ao menos evitar agir mal.

2 A constância do sábio

*Da inconstância das nossas ações*², como o próprio título indica, não trata diretamente da noção estoica de *constantia*, mas de seu avesso. Neste ensaio, Montaigne supõe o conhecimento prévio do leitor sobre a *sabedoria* estoica e não a define. Ao longo do texto, no entanto, conforme apresenta a inconstância, leva o leitor, aqui e ali, a entrever seu contrário. Assim, por exemplo, ainda no início do ensaio, Montaigne diz, a respeito da sabedoria:

para compreendê-la toda em uma palavra, diz um antigo, e para conter em uma todas as regras de nossa vida, é querer e não querer, sempre, a mesma coisa; eu não me dignaria, diz ele, acrescentar: contanto que a vontade seja justa; pois, se ela não for justa, é impossível que seja sempre una. Na verdade, aprendi outrora que o vício é tão somente desregramento e falta de medida, e conseqüentemente é impossível ligar a ele a constância. São palavras de Demóstenes, dizem, que o começo de toda virtude é reflexão³ e deliberação; e seu fim é perfeição, constância. (II, 1, 332/5)⁴

A passagem, sem dúvida, é difícil; especialmente, colabora para dificultar sua compreensão a citação de dois autores, Demóstenes e “um antigo” (certamente Sêneca⁵), que Montaigne intercala ao seu próprio comentário e que nos falam tão simplesmente da “regra que condensa em uma todas as regras de nossa vida”.

² Trabalhamos com a edição Villey-Saulnier dos *Essais* (1999), em cotejo com a tradução brasileira, de Rosemary Costhek-Abílio (2001), que citamos no corpo do texto para a comodidade do leitor, reservando-nos a liberdade de modificá-la quando se mostrar pertinente e reproduzindo o original francês em nota. Aos registros do numeral romano (livro) e do arábico (capítulo), segue-se a indicação do número da página dessas duas edições, respectivamente.

³ “Consultation”, no original. No sentido de uma “consulta a si mesmo”, segundo entendemos. Daí a tradutora da edição brasileira ter escolhido “reflexão”, opção que endossamos.

⁴ “(...) pour la comprendre tout'en un mot, dict un ancien, et pour embrasser en une toutes les règles de nostre vie, c'est vouloir et ne vouloir pas, tousjours, mesme chose; Je ne daignerois, dit-il, adjouster: pourveu que la volonté soit juste; car, si elle n'est juste, il est impossible qu'elle soit tousjours une. De vray, j'ay autrefois appris que le vice, ce n'est que des-reglement et faute de mesure, et par consequent il est impossible d'y attacher la constance. C'est un mot de Demosthenes, dit-on, que le commencement de toute vertu, c'est consultation et deliberation; et la fin et perfection, constance.”

⁵ Cf. Cartas a Lucílio, XX, 5: “Em suma, deixando as antigas definições de sabedoria e abarcando numa fórmula todo o ciclo da vida humana, acho que seria bastante dizer isto: a sabedoria consiste em querer, e em não querer, sempre a mesma coisa. Não é necessário acrescentar, como condição, que devemos querer o que é justo, porque só é possível querer sempre a mesma coisa se essa coisa for justa.” [“Itaque ut relinquam definitiones sapientiae veteres et totum complectar humanae vitae modum, hoc possum contentus esse: 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.”]

Apesar da dificuldade, a identificação dos conceitos-chave que operam na passagem (constância, sabedoria, virtude, reflexão e deliberação, vontade una, medida) permite-nos explicitar suficientemente o sentido do texto. A *sabedoria* ou *constância*, diz Montaigne (por intermédio de Demóstenes, cujas palavras retoma), é a *virtude perfeita*, completa, acabada (“seu fim é perfeição”). A virtude, acrescenta o ensaísta, ainda segundo as palavras do orador grego, “começa”, tímida e imperfeita, com a escolha racional, baseada em “reflexão e deliberação”; a escolha racional, por sua vez, pressupõe a racionalidade da vontade e a regra pela qual esta deve se pautar: a *medida* racional (“o vício é tão somente desregramento e falta de medida”). Uma vez que haja a regra racional e a vontade racional, pode haver escolha racional e, conseqüentemente, virtude. Mas o que separa a virtude “imperfeita” da virtude “perfeita”; o “começo” da virtude de seu “fim e perfeição”, a saber, a *sabedoria* ou *constância*? Montaigne não o diz nesta passagem, dispensando-se de nos esclarecer sobre as etapas dessa gênese. A única coisa de que o passo nos informa é que a *constância* (a virtude “perfeita”) exprime-se na forma de uma *vontade constante, una, invariável*, porque o homem constante (o sábio) *quer sempre a mesma coisa, busca sempre o mesmo alvo* (“é querer e não querer, sempre, a mesma coisa”⁶). Enfim, o produto da conduta constante é a *vida* constante, “organizada num ritmo exato e seguro” (*ibidem*).

Mais à frente, Montaigne volta a tocar no tema da constância. Então, ele resgata o sentido que os estoicos atribuíam à *posse da virtude* e nos diz que apenas a virtude “perfeita” pode ser chamada propriamente de “virtude”; que a virtude “imperfeita”, isto é, hesitante, esporádica, não é exatamente “virtude” – é *inconstância*⁷. Uma vez possuída, diz Montaigne, a virtude não pode ser perdida: ela “é uma tinta viva e forte, depois que a alma abeberou-se nela uma vez, e que não se vai sem levar consigo a peça” (II, 1, 336/11)⁸. Sua mera posse, portanto, implica a constância⁹: o virtuoso age sempre virtuosamente, em todas as circunstâncias (sua virtude é “plena em toda parte e universal”). Daí as noções correlatas de “firmeza” e “resolução”. O constante é “firme”, “resoluto”, isto é, age bem sem hesitar. Em

⁶ Entendemos que ‘mesme chose’ deve ser lido como objeto dos verbos ‘vouloir’ e ‘ne vouloir pas’ e não como predicativo de ‘c’est’, cujos sujeitos seriam ‘vouloir’ e ‘ne vouloir pas’. Ao optar pela segunda alternativa (“querer e não querer é sempre a mesma coisa”), a tradução de Rosemary Costek Abílio sugeriria que o querer e o não querer são idênticos, o que não é o caso, como nos mostra a passagem do próprio Sêneca citada por Montaigne neste trecho: “quid est sapientia? semper idem velle atque idem nolle.” Muito explicitamente, o que Sêneca quer dizer é: “Eis a regra das regras: sempre querer a mesma coisa e sempre não querer a mesma coisa”.

⁷ Como nos mostram alguns exemplos arrolados por Montaigne, a saber, o dos gregos, que “se mostram firmes nas doenças”, mas “não podem ver os inimigos” no campo de batalha, ou o dos cimbros e celiberos, que “fazem exatamente o contrário”. Ou como no caso de Alexandre, que é o mais valente no campo de batalha (“não há valentia mais extrema em sua espécie”), mas covarde em outras circunstâncias (“ante as mais leves suspeitas de maquinações dos seus contra sua vida”). Isto ocorre, acrescenta Montaigne, porque sua valentia “é apenas aparente” (II, 1, 336).

⁸ “C’est une vive et forte teinture, quand l’ame en est une fois abbrevée, et qui ne s’en va qu’elle n’emporte la piece.”

⁹ Montaigne também segue os estoicos quando aponta uma outra consequência da posse de uma virtude: a posse de todas as outras. Trata-se da tese da *unidade das virtudes*, de matriz socrática, posteriormente incorporada pelos estoicos. O exemplo de Alexandre, mencionado pelo ensaísta, deixa clara sua adesão à tese, pois, se Alexandre fosse verdadeiramente corajoso, diz Montaigne, não se portaria “com tão veemente e desmesurada injustiça” contra os suspeitos de tramarem contra ele, nem seria supersticioso nem se penitenciaria em excesso pelo assassinato de Clito (cf. II, 1, 336/11).

contrapartida, o inconstante é hesitante, irresoluto, falta-lhe a firmeza própria de quem sabe o que tem de fazer.

A impossibilidade de perder a virtude alcançada, no entanto, não explica por que, afinal, o sábio é constante; ou melhor, *como ele alcançou a constância*. Entrevimos brevemente a resposta a essa questão quando nos referimos à *vontade invariável* do homem constante. Mas o que explica a invariabilidade de sua vontade? Certamente, a invariabilidade do alvo visado. É porque visa sempre o mesmo alvo, busca sempre o mesmo fim, que o sábio é sempre o mesmo. A uniformidade de suas ações e caráter decorrem da unidade do fim buscado. Montaigne explicita este ponto numa passagem quase no final do ensaio, mas o faz de maneira indireta. Pois, na verdade, ele fala da inconstância; mas podemos entrever o avesso simétrico desta noção espelhado nas metáforas que Montaigne colhe na tradição:

Para quem não organizou por atacado sua vida para uma finalidade certa, é impossível dispor as ações particulares. É impossível ordenar as peças, para quem não tem a forma do todo na cabeça. Para que fazer a provisão das cores, quem não sabe o que tem de pintar? Ninguém faz um plano certo de sua vida, e só deliberamos sobre ela em parcelas. O arqueiro deve primeiramente saber onde visa, e depois acomodar a mão, o arco, a corda, a flecha e os movimentos. Nossas intenções extraviam-se, porque não tem endereço nem alvo. Nenhum vento serve para aquele que não tem porto de destino. (II, 1, 337/12)¹⁰

Voltaremos a esta passagem para examinar a situação do inconstante. Por ora, continua interessando-nos seu avesso, a constância, e as condições que a tornam possível. Como mostra a passagem, a verdadeira razão da constância, o que explica a uniformidade da conduta do sábio, é sua referência a uma finalidade única, o Supremo Bem. A conduta do sábio é sempre a mesma porque ele busca, em todas as suas ações, o mesmo *télos*; afinal, ele é aquele que “organizou por atacado sua vida para uma finalidade certa”.

Certamente, as metáforas empregadas nesta passagem (a do arqueiro, do piloto da nau e do pintor) remetem-nos a uma concepção finalista da ética e ao padrão meios-fins tipicamente platônico-aristotélico, não a uma doutrina moral – como é o caso da estoica – em que há o primado do corpo sobre a ideia, da atividade sobre o projeto, da causa eficiente sobre a causa final. Com efeito, os estoicos preferiam utilizar outras artes como metáfora da virtude e da sabedoria: “[...] a sabedoria é como [...] as artes da atuação e da dança [...]”; seu fim (*télos*), sendo o [próprio] exercício da arte, está contido na própria arte e não é algo exterior a ela”.¹¹ No entanto, a opção que, nesta passagem, Montaigne faz pelas metáforas do arqueiro, do piloto da nau e do pintor não indica que sua crítica tem como alvo preferencial

¹⁰ “A qui n’a dressé en gros sa vie à une certaine fin, il est impossible de disposer les actions particulieres. Il est impossible de renger les pieces, à qui n’a une forme du total en sa teste. A quoy faire la provision des couleurs à qui ne sçait ce qu’il a à peindre? Aucun ne fait certain dessain de sa vie, et n’en deliberons qu’à parcelles. L’archier doit premierement sçavoir où il vise, et puis y accomoder la main, l’arc, la corde, la flesche et les mouvemens. Nos conseils fourvoyent, par ce qu’ils n’ont pas d’adresse et de but. Nul vent fait pour celuy qui n’a point de port destiné.”

¹¹ “Nec enim gubernationi aut medicinae similem sapientiam esse arbitramur, sed actioni illi potius quam modo dixi et saltationi, ut in ipsa insit, non foris petatur extremum, id est artis effectio.” (Cícero, De finibus, III, VII, 24)

as éticas finalistas; apenas que, dirigida em particular à noção estoica de *constantia* – como bem mostramos até aqui –, ela atinge, de maneira mais geral, todas as éticas legadas pela tradição que compreendiam a virtude como consequência da ciência do Bem.¹²

A verdadeira razão da constância, o que explica a uniformidade da conduta do sábio, é, pois, sua referência a uma finalidade única, o Supremo Bem; a conduta do sábio é sempre a mesma porque ele busca, em todas as suas ações, o mesmo *télos*. A virtude ou sabedoria – a *constância* – depende, pois, da *ciência do Bem*. Uma vez adquirido este conhecimento, os estoicos entendem que se segue necessariamente a virtude, pois a vontade humana é racional e a racionalidade da vontade obriga-nos a escolher o bem. Uma vez conhecido o bem, torna-se impossível escolher o mal. Daí o corte abrupto, a ausência de um processo que levaria do vício à virtude: ou conhecemos o bem e agimos bem, ou não o conhecemos e agimos mal. Não há meio termo.¹³

¹² Sem dúvida, a crítica montaigniana tem um alcance bem mais geral do que a oposição particular ao dogmatismo estoico. Certamente, é todo o dogmatismo, e não apenas o estoico, que é colocado em xeque pela crítica feita pelo ensaísta. Ainda assim, no entanto, o estoicismo parece-nos ser o alvo privilegiado dos *Ensaíos*, pois, dentre todos os projetos dogmáticos da Antiguidade, o estoico é o mais ambicioso. Ele é o único ultrarracionalista; o único que não admite nenhuma parcela de acaso e de irracionalidade na estrutura do cosmos, da psicologia e da conduta humanas. Para Montaigne, segundo entendemos, há uma *hybris* no estoicismo que, pensamos, faz desta escola o alvo preferencial de seus ataques. A concepção de *ciência* e de *sabedoria* que Montaigne ataca é, ao que nos parece, prioritariamente a estoica, a saber, a noção de ciência como um *sistema perfeitamente ordenado* (“*sapientia in se tota conversa est*”). Certamente, a ciência para Platão e Aristóteles também é sistema. Mas os estoicos extrapolam o que, para esses filósofos, limita-se às matemáticas. Eles estendem a concepção sistemática para toda a física, a psicologia e a ética.

Da mesma forma, o sábio estoico é o mais ambicioso de todos os modelos de virtude. É o único que, uma vez tendo conquistado a excelência, não pode mais perdê-la; que *necessariamente* agirá com virtude, e agirá assim *sempre* (“*Nunquam fallitur in iudicando*”). Essas teses (a impossibilidade de perder a virtude, o caráter necessário da excelência após o conhecimento do bem e a constância) são teses socráticas que aparecem no jovem Platão, mas são abandonadas por ele nos diálogos de maturidade e também por Aristóteles (que, no livro VII da *Ética Nicomaquéia*, por exemplo, descreve o *akolastós* como aquele que *conhece o bem, mas, ainda assim, age mal*, porque *quer o mal*). Essas teses são mantidas apenas pelo estoicismo. É contra esse paradigma pretensioso de virtude e sabedoria que, sobretudo (mas não exclusivamente, é claro), ergue-se Montaigne.

O que o ensaísta então contrapõe ao dogmatismo estoico? Ora, segundo entendemos, justamente seu *avesso*: a *contingência*, não a *necessidade* (a *Fortuna* regendo o mundo, não o *Lógos Universal* ou a *Providência Divina*); a *paixão*, não a *razão*, como a força predominante no homem; a *opinião* (mutável, variável, assistemática), não a *ciência* (conhecimento claro e distinto, ordenado, classificado; sistema, totalidade fechada) como a única possibilidade do discurso (embora, como veremos, Montaigne admita a possibilidade de uma *opinião avisada*).

Montaigne, enfim, põe em xeque o dogmatismo como um todo. Mas o estoicismo é seu alvo preferencial. Aliás, isso não é nada estranho, se lembrarmos que os cétricos sempre tomaram os estoicos (para os quais a representação *kataléptica* porta em si mesma a garantia de sua própria correspondência com o real) como seus principais rivais.

¹³ Sem dúvida, apresentamos aqui um esquema muito simplificado, enfatizando, no processo de constituição da *virtude* ou *sabedoria* estoica, a *teoria* em detrimento da *prática*. É certo que dentro do próprio estoicismo havia nuances e divergências sobre este ponto. Alguns escolarcas, como Crisipo, enfatizavam a importância da dialética como ferramenta capaz de levar o filósofo ao conhecimento do Bem e, daí, à virtude; outros, como os estoicos do período imperial, talvez em busca das raízes cínicas do estoicismo, destacavam a importância de exercícios práticos (*askésis*) como meio de fortalecer o caráter e conduzir à impassividade e à indiferença diante dos infortúnios. De qualquer forma, nosso objetivo com o presente texto não é esclarecer a ética

Entretanto, não é apenas a *virtude* que decorre necessariamente do conhecimento do bem, mas também a *constância*. Pois, uma vez conhecido o bem, somos impelidos por nossa vontade racional a escolhê-lo *sempre*, em todas as circunstâncias. A constância é um atributo da virtude que decorre necessariamente da ciência do bem: uma vez possuída, a virtude não pode ser perdida (ela “é uma tinta viva e forte, depois que a alma abeberou-se nela uma vez, e que não se vai sem levar consigo a peça”); uma vez virtuosos, agiremos *sempre* virtuosamente.

3 Contingência, Inconstância e Passionalidade

Para Montaigne, no entanto (sabemo-lo pela *Apologia de Raimond Sebond*), a “ciência do Bem” nos está vedada: “Não temos nenhuma comunicação com o ser” (II, 12, 601). Não podemos contar com a “visão do Bem” para nos orientar e uniformizar nossas ações. Isso explica, então, nossa *condição inconstante*:

Se pela razão¹⁴ tomássemos certa via, tomaríamos a mais bela; mas (...) nossa maneira ordinária é seguir as inclinações de nosso apetite, à esquerda, à direita, acima, abaixo, conforme nos leva o vento das ocasiões. (...) mudamos como aquele animal que toma a cor do lugar onde o deitamos. O que propusemos naquele momento, logo o mudamos, e logo voltamos atrás: é somente oscilação e inconstância (...). A cada dia, uma nova fantasia¹⁵, e nossos humores se movem com os movimentos do tempo (II, 1, 333/5-6)¹⁶.

O argumento é claro: se fôssemos movidos por uma vontade racional orientada para um alvo fixo (o Supremo Bem), escolheríamos bem, agiríamos virtuosamente e, como vimos, necessariamente alcançaríamos a constância. Entretanto, não somos ordinariamente movidos por uma vontade racional, mas por impulsos de ordem passional, despertados de maneira casual e orientados para fins contingentes. Daí a impossibilidade de um comportamento habitual e da constância, pois as ações provocadas pelas paixões são sempre variadas, inconstantes (“à esquerda, à direita, acima, abaixo, conforme nos leva o vento das ocasiões”). Montaigne nota a inconstância dos homens e apresenta sua causa: diferentes circunstâncias (de tempo,

estoica, mas sim a maneira como Montaigne a compreende – em particular, as condições da *constantia*. E, no que tange a este ponto, a ciência do Bem, segundo o ensaísta, é o fator fundamental.

¹⁴ No original, “discours”, isto é, *lógos*, “discurso”, “razão” ou “raciocínio”.

¹⁵ O termo remete ao que, na tradição do estoicismo, era referido pela palavra *phantasia*, que, no quadro da teoria do conhecimento estoica, é uma afecção (*páthos*) produzida na alma e que manifesta simultaneamente a si mesma e a seu objeto (*tò phantastón*), sendo a *catalepse* o critério de verdade que garante esse vínculo. Para um pensador cético como Montaigne, no entanto, a *phantasia* se torna mero *phainómenon*, justamente porque não se admite a *catalepse* como critério de verdade e da *phantasia* não se pode dizer que espelha o “ser”. Mais à frente, veremos, Montaigne falará de “casca vãs”, um puro aparecer cujo lastro objetivo não é possível garantir (uma “aparência” sem “essência”).

¹⁶ “Si par discours nous entreprenions certaine voie, nous la prendrions la plus belle; mais nul n’y a pensé (...) Nostre façon ordinaire, c’est d’aller apres les inclinations de nostre appetit, à gauche, à dextre, contre-mont, contre-bas, selon que le vent des occasions nous emporte. (...) [nous] changeons comme cet animal qui prend la couleur du lieu où on le couche. Ce que nous avons à cett’heure proposé, nous le changeons tantost, et tantost encore retournons sur nos pas: ce n’est que branle et inconstance (...) Chaque jour nouvelle fantasia, et se meuvent nos humeurs avecques les mouvemens du temps (...)”

lugar etc.) produzem representações diversas (imagens, *phantasíai*) que, por sua vez, despertam impulsos variados e produzem ações diferentes. Muda a paisagem mental, mudam os fins que se nos apresentam, mudam nossas inclinações, muda nossa conduta. A imagem do *vento* (e, mais à frente, a da *água*) é a expressão poética deste movimento irregular, imprevisível, contingente, de nossas opiniões e ações.

Noutra passagem, Montaigne faz um acréscimo decisivo: nossas ações são diversas não apenas por causa da variação *externa* (a diversidade das circunstâncias), mas também devido a nossa variação *interna*, isto é, à diversidade de nossos *estados de alma*; pois, afinal, é sempre a alma que move o corpo para a ação:

Não somente o vento das ocorrências move-me segundo sua inclinação, mas além disso eu próprio movo-me e abalo-me pela instabilidade da minha postura; e quem se observa com prioridade não se encontra duas vezes no mesmo estado. (...) Todas as contradições encontram-se em mim sob algum aspecto e de alguma maneira. Pudico, insolente; casto, luxurioso; tagarela, taciturno; robusto, delicado; engenhoso, estúpido; triste, bem-humorado; mentiroso, veraz; douto, ignorante, e liberal, e avaro, e pródigo; tudo isso vejo em mim de alguma forma, conforme me viro (II, 1, 335/9).¹⁷

Montaigne descreve a variação interna, isto é, a diversidade de estados de alma que percebe em si mesmo, tão variados que chegam a contradizer-se uns aos outros; e convida o leitor a auscultar-se também. Se ele o fizer, também encontrará em si apenas a variação: “qualquer um que se estude bem atentamente encontrará em si, e até mesmo em seu discernimento, essa volubilidade e discordância” (Idem, *ibidem*).¹⁸ Também devido à contingência interna, nossas ações são inconstantes.

O passo seguinte é a constatação de nossa passividade. Pois, se não somos movidos por uma vontade racional, mas por impulsos de ordem passional, despertados por circunstâncias ou estados de alma contingentes, isto significa que não somos livres, que não agimos com base numa livre escolha, que sequer escolhemos ou agimos; somos apenas arrastados passivamente pelos fins contingentes que se nos apresentam e pelos impulsos que eles despertam:

Somos conduzidos como a marionete de madeira que músculos alheios movem.

Não vamos; somos levados, como as coisas que flutuam, ora suavemente, ora com violência, conforme a água esteja brava ou tranquila (...) Flutuamos entre opiniões diversas: nada queremos

¹⁷ “Non seulement le vent des accidens me remue selon son inclination, mais en outre je me remue et trouble moy mesme par l’instabilité de ma posture; et qui y regarde primement, ne se trouve guere deux fois en mesme estat. (...) Toutes les contrarietez s’y trouvent selon quelque tour et en quelque façon. Honteux, insolent; chaste, luxurieux; bavard, taciturne; laborieux, delicat; ingenieux, hebeté; chagrin, debonaire; menteur, veritable; sçavant, ignorant, et liberal, et avare, et prodigue, tout cela, je le vois en moy aucunement, selon que je me vire (...)”

¹⁸ “quiconque s’estudie bien attentivement trouve en soy, voire et en son jugement mesme, cette volubilité et discordance.”

livremente, nada absolutamente, nada constantemente. (II, 1, 333/6-7)¹⁹

Tudo se passa como se houvesse uma relação imediata de causa e efeito entre circunstâncias (ou estados de alma), *phantasíai*, impulsos e ações; como se, entre o surgimento da *phantasia* (isto é, de um fim contingente que se nos apresenta) e o despertar do impulso em sua direção, e entre este e a ação, não houvesse tempo para o sujeito “tomar posse de si mesmo”, estancar e alterar o curso dos eventos (não houvesse tempo para a reflexão e a deliberação). Ora, é exatamente nesses termos que, no ensaio *Da inconstância das nossas ações*, Montaigne coloca o problema: “não pensamos o que queremos, a não ser *no instante* em que o queremos” (Idem, *ibidem*)²⁰, isto é, quando o impulso já foi despertado e é tarde demais.

O vento e a água, nesse sentido, não aparecem no texto apenas como a expressão poética de nossa inconstância, isto é, do movimento irregular de nossas opiniões e ações. Eles também são metáforas dessa força diáfana, transparente, invisível, misteriosa, que nos move e arrasta de um lado para outro – as paixões. Força contingente, sem dúvida, visto que produzida por fins contingentes (*phantasíai* variadas) apresentados por circunstâncias casuais. De qualquer forma, o veredito parece claro: nossas ações não parecem decorrer de uma vontade livre; não parece que escolhamos livremente; sequer parece possível falar em *vontade, escolha e ação*. Nessas circunstâncias, como pretender a *constantia*?

Voltamos, assim, à passagem na qual, anteriormente, com auxílio das metáforas provenientes da tradição da filosofia moral, colhemos a razão da constância do sábio: a orientação de suas ações para um fim único, o Supremo Bem. Naquele momento, fizemos o esforço interpretativo de enxergar na passagem seu avesso simétrico, pois na verdade ela expõe a *razão de nossa inconstância*. Retomemo-la:

Não é de espantar, diz um antigo, que o acaso possa tanto sobre nós, pois que vivemos por acaso. Para quem não organizou por atacado sua vida para uma finalidade certa, é impossível dispor as ações particulares. É impossível ordenar as peças, para quem não tem a forma do todo na cabeça. Para que fazer a provisão das cores, quem não sabe o que tem de pintar? Ninguém faz um plano certo de sua vida, e só deliberamos sobre ela em parcelas. O arqueiro deve primeiramente saber onde visa, e depois acomodar a mão, o arco, a corda, a flecha e os movimentos. Nossas intenções extraviam-se, porque não tem endereço nem alvo. Nenhum vento serve para aquele que não tem porto de destino. (II, 1, 337/12)²¹

¹⁹ “ Ducimur ut nervis alienis mobile lignum. Nous n’allons pas; on nous emporte, comme les choses qui flottent, ores doucement, ores avecques violence, selon que l’eau est ireuse ou bonasse (...) Nous flottons entre divers advis: nous ne voulons rien librement, rien absolument, rien constamment.”

²⁰ “Nous ne pensons ce que nous voulons, qu’à l’instant que nous le voulons (...)”

²¹ “Ce n’est pas merveille, dict un ancien, que le hazard puisse tant sur nous, puis que nous vivons par hazard. A qui n’a dressé en gros sa vie à une certaine fin, il est impossible de disposer les actions particulieres. Il est impossible de renger les pieces, à qui n’a une forme du total en sa teste. A quoy faire la provision des couleurs à qui ne sçait ce qu’il a à peindre? Aucun ne fait certain dessain de sa vie, et n’en deliberons qu’à parcelles. L’archier doit premierement sçavoir où il vise, et [0140] puis y accommoder la main, l’arc, la corde, la flesche et les mouvemens. Nos

O que quer dizer Montaigne quando afirma que “vivemos por acaso”? Ora, se o princípio de nossas ações (isto é, seu primeiro motor, sua causa primeira, a mola que as explica) são fins contingentes que se nos apresentam a partir de circunstâncias externas e estados de alma igualmente contingentes e que despertam em nós impulsos passionais que nos arrastam, então, “vivemos por acaso”, isto é, ao sabor do acaso. É o acaso que está por trás de nossas condutas; ele as “explica”. Mais uma vez vemos expressa a razão de nossa inconstância, a saber, a ausência de um fim único (um *télos*) a orientar e uniformizar nossas ações. Uma vez que não parecemos nos conduzir com base numa vontade racional orientada para um fim racional único, o Supremo Bem (como no caso do constante), mas a partir de impulsos de ordem passional, orientados para fins contingentes, não há ordenação ou uniformização possível para as nossas ações. Há apenas vento, movimento, impulso sem rumo e sem direção.

No ensaio intitulado *Da diversão* (III, 4, 830-9/66-81)²², Montaigne complementa e aprofunda o que dissemos até aqui sobre a inconstância. Afinal, pergunta-se o ensaísta, qual é a razão de nossa volubilidade? Por que somos tocados e comovidos tão facilmente e com tanta facilidade trocamos uma paixão por outra? Por que, afinal, somos sacudidos pelas paixões, arrastados pelos afetos, de um objeto a outro? Ora, responde Montaigne, somos inconstantes porque a paixão estabelece um vínculo muito tênue com as coisas; e ele é tão frágil porque o que nos “prende” não são as “coisas mesmas”: “[...] pouca coisa basta para nos distrair e nos desviar porque pouca coisa nos retém [...] o que nos toca são circunstâncias ou imagens miúdas e superficiais, cascas vãs que ressaltam dos objetos.” (III, 4, 836/76).²³ Quando algo desperta em nós uma paixão, não é, pois, a “coisa mesma” que nos toca, comove e “prende”, mas “puras imagens”, representações sem lastro objetivo (ou cujo vínculo com as “coisas mesmas” não podemos garantir e a respeito do qual precisamos suspender o juízo). A paixão estabelece um vínculo com imagens “vazias” (“cascas vãs”); por isso ela é um “laço” tão tênue, que facilmente se rompe. Daí que sejamos facilmente arrastados por uma paixão e logo por outra; daí que sejamos *inconstantes*.²⁴

conseils fourvoyent, par ce qu'ils n'ont pas d'adresse et de but. Nul vent fait pour celuy qui n'a point de port destiné.”

²² Para uma análise detalhada do ensaio, cf. Scoralick e Querubini, 2018.

²³ “Peu de chose nous divertit et destourne, car peu de chose nous tient. [...] ce sont des circonstances ou des images menues et superficielles qui nous frappent, et des vaines escorces qui rejalisent des subjects [...]”

²⁴ A constatação e a descrição do comum dos homens sujeitos à contingência externa e interna parece apresentada aqui por Montaigne quase como um *dado fatal da natureza humana*, impossibilitando a vontade racional, a escolha deliberada e enfim, a liberdade de ação. Nesse sentido, a constância seria uma quimera imaginada pelo estoico e somos quase que vítimas de nossas paixões. Impossível para nós atingir tal estado de constância. A esse respeito, temos duas observações a fazer.

Em primeiro lugar, Montaigne não faz, nessas passagens, uma descrição da *natureza* humana, mas sim da *condição* humana - o que não é uma mera troca de palavras. Com efeito, a distinção entre *natureza* e *condição* parece-nos ser uma das mais importantes dos *Ensaíos*, visto que, ao empregar o segundo termo no lugar do primeiro, Montaigne não se compromete com nenhuma “essência universal” do homem que seria apreensível pela razão, mas apenas se refere a uma generalidade que *lhe aparece por experiência*. “Natureza” é algo que diz respeito ao campo da metafísica, ao atemporal, ao passo que “condição” diz respeito à história, ao tempo. A “natureza humana” é a suposta “essência” do homem. O homem tal como ele seria *fora do tempo e da história*; tal como criado por Deus (à Sua imagem e semelhança): é, por exemplo, a alma imortal, substância puramente racional e cognoscível pela própria inteligência (conhecimento de si via

*

*

*

O quadro que Montaigne pinta nessas passagens²⁵ coloca sérios problemas para a vida prática. De um lado, o desaparecimento do Supremo Bem como horizonte regulador das nossas condutas coloca o problema do critério ou parâmetro de ação: se não há, para nós, acesso pela razão a uma ideia de Bem da qual possamos deduzir regras de conduta seguras e firmes para orientar nossas ações, como devemos agir? Como distinguir o bem do mal, o certo do errado, a ação justa da injusta, o que convém ou não fazer?²⁶ O próprio Montaigne deixa claro, nas passagens citadas

razão). A condição humana, por outro lado, é a situação do homem *no tempo, na história*; o homem considerado a partir de suas determinações temporais e contingentes. É a alma encarnada num corpo mortal, sujeito à corrupção e finito; é o homem enquanto misto de alma e corpo, razão e sensibilidade ou *paixão*. É o homem, enfim, sujeito às variações do tempo e do espaço, portanto, incognoscível, não objeto de uma *ciência*, mas apenas de *experiência*. Não é, pois, a *natureza* do homem que Montaigne descreve, mas sua *condição*.

Em segundo lugar, como veremos mais à frente, não há *fatalismo* nessa descrição da contingência e da passionalidade do homem. Se assim o parece, é porque estamos no primeiro momento de uma argumentação dialética – aliás, muito frequente nos *Ensaíos*, como bem reconheceu a tradição do comentário montaigniano, pavimentada por Villey, Friedrich e Starobinski. Se parece haver fatalismo neste momento dos *Ensaíos* é porque Montaigne vai ao fundo do problema, não aceita soluções fáceis; enfim, é porque ele extrai rigorosamente as consequências da *contingência* e da *passionalidade* do homem, a saber, seu traço de *passividade*. Neste momento da obra, portanto, parecem vedadas a vontade racional, a escolha deliberada, a ação e a liberdade. Será preciso um outro ensaio – *Da diversão*, que examinaremos mais à frente – para que sejam encontradas as respostas para o problema formulado em *Da inconstância das nossas ações*. Mas essa formulação do problema, tal como feita por Montaigne neste primeiro momento de sua argumentação dialética, será mantida no segundo: a condição humana é *contingente*, o homem *vive ao sabor do acaso, é passional*. Assim, o autor terá de encontrar uma solução que *leve em consideração* esse dado incontornável da condição humana, a *paixão*; que o *inclua*, não que o *despreze* ou pretenda *superá-lo*, como boa parte da tradição racionalista ocidental fizera até então. Essa solução, veremos, Montaigne chamará de *diversão*.

²⁵ Nossa interpretação insere-se, de alguma forma, numa longa linhagem de comentário dos *Ensaíos*, que vem desde Villey (1933) e chega a Starobinski (1993). Com o abandono da magistratura e o retiro para sua ‘arrière boutique’, em meio aos livros e as ‘máximas’ gravadas nas ‘poutres’ de sua ‘librairie’ no terceiro piso da torre de seu castelo, recolhido em uma séria meditação sobre a morte, após o passamento de seu grande amigo, La Boétie, Montaigne, segundo esses comentadores, tentara um projeto pessoal de “estabilização” de tipo estoico, alimentado pela leitura de Sêneca. O humor negro da melancolia e o decorrente ‘cavalo escapado’ do espírito de que fala o ensaio I, 8 (Da ociosidade) mostram o fracasso do projeto. Assim, também pela via da leitura desses comentadores parece-nos fazer sentido pensar a inconstância, que Montaigne observa em si e nos outros, como um avesso, em termos conceituais precisos, do projeto estoico de produção da constância. A gênese ideal da sabedoria e o seu resultado, o sábio, serviriam então de contraponto para o estado em que Montaigne flagra o homem inconstante, aquele que não foi, nem é, nem será capaz de perfazer o caminho dessa firmeza inabalável de juízo, essa ciência perfeita que faculta um agir sempre reto (‘kathórtoma’) em todas as ocasiões.

²⁶ Mesmo os estoicos, para quem o sábio é figura raramente encontrada, admitem uma moralidade que dispensa a perfeição daquele que chegou à ideia justa do Bem: a moralidade mediana dos *kathékonta*, que substitui de modo paliativo para os estultos a perfeição dos *katorthómata*. Ato apropriados, e não perfeitamente corretos, segundo os estoicos, são possíveis e eles não supõem o conhecimento do Supremo Bem. Organizam-se num código, semelhante a um conjunto de leis e, em caso de dificuldade de aplicação a uma situação concreta, recorre-se à direção de consciência. Segundo entendemos, Montaigne não segue esse esquema. Não concebe uma

acima, que a ausência de um alvo único e fixo para as nossas ações tem como efeito a inconstância. De outro lado, a constatação da nossa passionalidade põe o problema da própria possibilidade da ação e da liberdade, pois tudo se passa como se estivéssemos condenados a ser passivamente arrastados por afetos contingentes, despertados por circunstâncias casuais. Ao longo dos Ensaaios, Montaigne trata de responder a esses dois problemas que têm suas raízes na longa tradição do pensamento ético grego, e que ganham especial relevo nas escolas Helenísticas e no Estoicismo do período imperial romano. Montaigne busca essas respostas sem fazer nenhuma concessão a qualquer solução fácil. Para os propósitos desse artigo, gostaria de explorar duas vias que nos levariam a esboçar o teor dessas “respostas”.

4 alguma estabilidade: a adesão refletida aos costumes

O leitor familiarizado com os *Ensaaios* conhece bem a resposta ao primeiro problema: na ausência de “leis da natureza” ou de uma “ideia de Bem” (parâmetros que a razão humana não tem o poder de alcançar) resta aos homens orientar-se pelos *costumes*. Esta resposta, no entanto, não é nada óbvia, pois Montaigne não tem nenhuma ilusão sobre os usos e costumes dos homens.

No ensaio *Do costume e de não mudar facilmente uma lei aceita* (I, 23, 108-123/161-184)²⁷, Montaigne apresenta ao leitor o imenso *poder conformador* do costume, isto é, sua extraordinária capacidade de dar as mais variadas formas aos corpos e almas humanos (às opiniões, crenças, condutas, enfim, ao nosso caráter). Ao longo de páginas e mais páginas, Montaigne arrola os casos mais extraordinários que a recente literatura das viagens ao Novo Mundo pôde-lhe fornecer. Ele apresenta os corpos mais extraordinários que o costume é capaz de forjar: homens e mulheres “que se acostumaram a ingerir venenos”, que “se alimentam de insetos e animais repugnantes”, que “dormem sobre a neve ou sob o sol abrasador”. Também apresenta o incrível poder conformador do costume sobre as almas, onde ele pode ainda mais, pois, aqui, diz o ensaísta, “não há a resistência da matéria”. Assim, encontramos pelo mundo as opiniões e crenças mais diferentes, que se manifestam em condutas e instituições as mais surpreendentes, todas aceitas com muita naturalidade pelos povos que as praticam: divindades estranhas, rituais funerários bizarros, formas inesperadas de representação do poder; incesto, canibalismo, orgias, sacrifícios de crianças, parricídio, enfim, as possibilidades do costume sobre as opiniões, condutas e instituições humanas, afirma Montaigne, são praticamente infinitas.

“Mas o principal efeito do poder do costume”, continua o ensaísta, “é apoderar-se de nós e prender-nos em suas garras de tal forma que mal conseguimos libertar-nos de seu jugo e voltar a nós mesmos para refletirmos e raciocinarmos sobre suas ordens.” Esta afirmação complementa uma passagem que aparece logo na abertura do ensaio, na qual Montaigne diz:

moralidade mediana organizada na forma de um código de aplicação universal. Se há um substituto paliativo da moral do sábio para os estultos (que, de resto, somos todos nós, excetuados aqueles que percebem a própria estultice) ele é o *costume* (“Les loix de la conscience, que nous disons naistre de nature, naissent de la coustume [...]”; I, 23, 115/173) que, como veremos, é contingente e arbitrário, mas cujo poder de dar forma aos nossos corpos e mentes (opiniões, crenças, condutas e instituições) deve, ainda assim, ser aproveitado.

²⁷ Para uma excelente leitura deste ensaio, que tem sobretudo o mérito de contextualizá-lo em seu tempo histórico, mostrando como Montaigne o concebe na forma de uma resposta ao gravíssimo problema das Guerras de Religião, cf. Cardoso, 1996.

o costume é um mestre escola violento e traidor. Ele coloca em nós, pouco a pouco, às escondidas, o pé de sua autoridade: mas a partir desse suave e humilde começo, tendo-o firmado e fincado com o auxílio do tempo, revela-nos logo em seguida uma face furiosa e tirânica, contra a qual já não temos a liberdade de sequer erguer os olhos. (I, 23, 109/162)²⁸

Para qual efeito do costume Montaigne nos chama atenção? Certamente, para seu poder de nos “escravizar”, isto é, de retirar nossa liberdade. Montaigne fala de um “suave e humilde começo”, em que adotamos determinado costume e passamos a segui-lo. Fala também da passagem do tempo; do lento e progressivo enrijecimento dos hábitos, da dificuldade cada vez maior de abandoná-los, até o ponto em que deixar de seguir nossos próprios costumes torna-se insuportável, praticamente impossível. A *forma* que o costume deu ao nosso corpo e à nossa alma (opiniões e crenças) enrijeceu-se, cristalizou-se. É tarde para pretender mudar. Já “caímos nas garras” do costume. Ele “apoderou-se” de nós. Não temos mais “a liberdade de sequer erguer os olhos”.

Mas Montaigne não se refere apenas à dificuldade de mudarmos nossos costumes. Ele diz mais do que isso; chama-nos atenção para o poder do costume sobre o *pensamento*: “o principal efeito de seu poder”, diz o ensaísta, “é apoderar-se de nós e prender-nos em suas garras de tal forma que *mal conseguimos* libertar-nos de seu jugo e *voltar a nós mesmos para refletirmos e raciocinarmos sobre suas ordens.*” O costume - enfatiza Montaigne - bloqueia o pensamento, a reflexão; sobretudo, ele bloqueia o pensamento sobre ele próprio, isto é, sobre o conteúdo de seu comando.

Em dado momento do ensaio, Montaigne relata uma história que nos permite compreender melhor este ponto. Ele narra um estranho hábito de um fidalgo conhecido seu que ia de encontro ao uso geral dos franceses. Montaigne relata a justificativa que esse nobre dava para seu comportamento inusual e nos diz que este arrazoado levou-o, a ele próprio, Michel de Montaigne, a questionar seu próprio costume (o uso geral que o fidalgo não seguia). O ensaísta conclui então que “estranho” não é o costume do fidalgo, mas o uso geral dos franceses que ele próprio segue. Apesar do teor um pouco escatológico do caso, vale a pena ler a passagem:

Um fidalgo francês sempre se assoava com a mão – coisa muito avessa ao nosso costume. Acerca disso, defendendo sua atitude [...], ele perguntou-me que privilégio tinha aquela suja excreção para que lhe fôssemos preparando um belo lenço delicado a fim de recebê-la e depois, o que é pior, empacotá-la e guardá-la cuidadosamente em nós; que isso devia causar mais horror e náusea do que vê-la ser lançada fora de qualquer maneira, como fazemos com todas as outras excreções. Achei que ele não falava totalmente sem razão e que *o costume me eliminara a percepção dessa extravagância, que no entanto consideramos tão horrível quando é narrada a propósito de um outro país.* (I, 23, 111-2/167; grifos nossos)²⁹

²⁸ “[...] c’est à la verité une violente et traistresse maïstresse d’escole, que la coustume. Elle establît en nous, peu à peu, à la desrobée, le pied de son autorité: mais par ce doux et humble commencement, l’ayant rassis et planté avec l’ayde du temps, elle nous descouvre tantost un furieux et tyrannique visage, contre lequel nous n’avons plus la liberté de hausser seulement les yeux.”

²⁹ “Un Gentil-homme François se mouchoit tousjours de sa main: chose tres-ennemie de nostre usage. Defendant là-dessus son fait [...] il me demanda quel privilege avoit ce salle excrement que nous allussions lui apprestant un beau linge delicat à le recevoir, et puis, qui plus est, à

Chama a atenção não tanto o movimento reflexivo que o arrazoado do fidalgo leva o ensaísta a fazer, mas sobretudo a conclusão que Montaigne extrai do episódio: o costume nos tira a capacidade de percebermos a estranheza dos usos que nós próprios seguimos; ao mesmo tempo, faz-nos tomar como estranhos os costumes do outro. Noutras palavras, ele *embota nosso discernimento*:

A habituação embota a visão de nosso discernimento. Os bárbaros não são nem um pouco mais surpreendentes para nós do que o somos para eles, nem com mais razão – como todos reconheceriam se, após ter perambulado por esses novos exemplos, soubessem assentar-se sobre seus próprios e compará-los exatamente. (Idem, *ibidem*)³⁰

Enfim, o costume *naturaliza a si próprio*; tende a apresentar-se como *natureza* para aquele que o segue; e, pelo mesmo processo, faz os costumes do outro – os que são diferentes dos meus – parecerem *antinaturais*.

Mas, afinal, por meio de que processo o costume naturaliza-se? Através de que expediente ele “embota nosso discernimento” e se apresenta como “natural”? A resposta da tradição já foi mencionada acima: é o *tempo* que permite ao costume, “pouco a pouco, às escondidas”, “colocar em nós o pé de sua autoridade”; é ele que *sedimenta, consolida, naturaliza*. O tempo faz o costume – o *nosso* costume – parecer *natural* e o do outro, *antinatural*.

Contudo, o tempo, pondera Montaigne, tem apenas uma função “auxiliar”. A causa propriamente dita do poder do costume não é a passagem do tempo, que forjaria em nós uma “segunda natureza”. O tempo apenas reforça a convicção, presente desde o início³¹ (“quando a face do mundo se apresenta ao nosso primeiro olhar”), de que este – o *meu* costume – é “natural”; noutras palavras, a passagem do tempo apenas reforça uma “natureza” que estava presente desde o início. Montaigne deixa isto claro quando diz:

Na verdade, porque o ingerimos [o costume] com o leite de nosso nascimento, e porque a face do mundo se apresenta nesse estado ao nosso primeiro olhar, parece que nascemos para seguir esse procedimento. E as ideias comuns que vemos ser respeitadas ao nosso redor e infundidas em nossa alma pela semente de nossos pais parecem ser as gerais e naturais. Disso advém que o que está fora dos gonzos do costume, julgamo-lo fora

l'empaqueter et serrer soigneusement sur nous; que cela devoit faire plus de horreur et de mal au coeur, que de le voir verser où que ce fust, comme nous faisons tous autres excremens. Je trouvoy qu'il ne parloit pas du tout sans raison: et m'avoit la coustume osté l'apperceuvance de cette estrangeté, laquelle pourtant nous trouvons si hideuse, quand elle est recitée d'un autre país.”

³⁰ “L’assuefaction endort la veue de nostre jugement. Les barbares ne nous sont de rien plus merueilleux, que nous sommes à eux, ny avec plus d’occasion: comme chacun advoueroit, si chacun sçavoit, apres s’estre promené par ces nouveaux exemples, se coucher sur les propres, et les conferer sainement.”

³¹ Sérgio Cardoso foi o primeiro a chamar atenção para este ponto, no artigo já mencionado. Cf. Cardoso, 1996, p. 192.

dos gonços da razão – Deus sabe quão desarrazoadamente, quase sempre.
(I, 23, 115-6/173)³²

Desde nossa primeira tomada de consciência, os costumes seguidos ao nosso redor apresentam-se como “naturais” e “racionais”. Eles se nos apresentam como “naturais” porque se mostram como se fossem *universais* (pois “todos” ao nosso redor os seguem) e *necessários*, pois todos os seguem “desde sempre”, isto é, desde tempos imemoriais (nossos pais os seguiam e os pais deles e os pais de seus pais). E apresentam-se como “racionais” porque todos, à nossa volta, são capazes de “sustentá-los”, isto é, de apoiá-los com argumentos: “A razão humana é uma tinta infundida mais ou menos na mesma proporção em todas as nossas opiniões e costumes, de qualquer forma que eles sejam: infinita em matéria, infinita em diversidade” (II, 1, 112/167). Daí que o costume “embote nosso discernimento”: pois, desde o princípio, ele se nos apresenta como “natural”; e, através do mesmo processo pelo qual ele se “naturaliza”, ele “desnaturaliza” (faz parecer “antinatural”) os costumes do outro (de um outro país, de um outro povo). Desde o princípio, o costume bloqueia nossa faculdade de julgar.

Mas, afinal, o que exatamente o costume nos impede de perceber? Ora, ao apresentar-se como “natural”, o costume oculta de nós sua própria *contingência*. Esta, diz-nos Montaigne, é “a verdadeira face das coisas”. Montaigne explicita a contingência dos costumes quando relata um experimento que fez. Ele nos diz que tinha de convencer alguém a seguir um determinado uso; conta que, no entanto, não queria impô-lo por meio de argumentos de autoridade, mas sim persuadir o interlocutor com base em razões, apresentando os fundamentos naturais e racionais desse uso. Entretanto – continua o ensaísta – quando se pôs a buscá-los (as “leis naturais”, as “razões”), Montaigne nada encontrou; antes, ele descobriu “fundamentos tão fracos” que quase o levaram ao resultado oposto do pretendido inicialmente: em vez de persuadir o interlocutor a adotar o costume, Montaigne quase se dissuadiu de segui-lo:

Outrora, tendo de fazer prevalecer uma de nossas observâncias, aceita com firme convicção bem longe ao nosso redor, e não querendo, como [habitualmente] se faz, estabelecê-la somente pela força das leis e dos exemplos, mas fazendo pesquisas sempre até sua origem, achei-lhe o fundamento tão fraco que tive dificuldade em não me desgostar dela; eu, que tinha de consolidá-la em outrem. (I, 23, 116-7/174)³³

Esta é a chocante, porém verdadeira, realidade: não há um “fundamento” (“razões” ou “leis da natureza”) a apoiar os costumes, mas apenas o impacto daquela primeira tomada de consciência e o trabalho do tempo, que a segunda e que

³² “De vray, parce que nous les humons avec le lait de nostre naissance, et que le visage du monde se presente en cet estat à nostre premiere veue, il semble que nous soyons nais à la condition de suyvre ce train. Et les communes imaginations, que nous trouvons en credit autour de nous, et infuses en nostre ame par la semence de nos peres, il semble que ce soyent les generalles et naturelles. Par où il advient que ce qui est hors des gonds de coustume, on le croid hors des gonds de raison: Dieu sçait combien desraisonnablement, le plus souvent.”

³³ “Autrefois, ayant à faire valoir quelqu’une de nos observations, et receue avec resolute autorité bien loing autour de nous, et ne voulant point, comme il se fait, l’establir seulement par la force des loix et des exemples, mais questant tousjours jusques à son origine, j’y trouvai le fondement si foible, qu’à peine que je ne m’en dégoutasse, moy qui avois à la confirmer en autrui.”

“naturaliza” o que, na verdade, é arbitrário e contingente. Nossas condutas são meramente costumeiras; e o costume extrai sua autoridade não da “razão” ou das “leis da natureza”, mas apenas de sua própria antiguidade: “Quem quiser desembaraçar-se desse violento preconceito do costume encontrará várias coisas aceitas com uma convicção indubitável que se apoiam somente na barba encanecida e nas rugas do uso que as acompanha.” (II, 1, 117/175)³⁴ Eis que foi “arrancada a máscara” do costume; que a “verdadeira face das coisas” foi exibida. Eis as coisas “remetidas à verdade e à razão” e, enfim, nosso discernimento “recolocado em estado bem mais confiável”. Os costumes são contingentes; eles não extraem sua autoridade da razão (não são a expressão de um *tacitus consensus populi*, como queria Tomás de Aquino), nem de “leis da natureza”.

Ainda assim, no entanto, os costumes são capazes de *dar forma* a corpos e mentes; a opiniões, condutas e instituições. Seu poder conformador não pode ser desprezado. Nem deve. Pois, na ausência de “leis da natureza”, “regras da razão” ou de uma “ideia de Bem”, eles servem muito bem de parâmetro para as nossas condutas. Pouco importa que sejam arbitrários e contingentes, pois o que importa é dar *alguma forma* às nossas opiniões e condutas; *que forma será essa* é algo irrelevante. A organização de uma sociedade e o funcionamento de um Estado dependem da obediência aos costumes que vigoram no país (do endosso ao longo do tempo) e não do conteúdo dos usos. Montaigne concebe a ‘saúde’ e a ‘doença’ do Estado nos mesmos termos que certas doutrinas da medicina antiga concebiam o equilíbrio e os males do corpo: respectivamente, como a regularidade oriunda da repetição dos hábitos ao longo do tempo e como o desvio da disposição habitual. Assim como a repetição de determinados hábitos molda o corpo e o caráter de um indivíduo, conferindo-lhes uma *forma* ou *disposição habitual*, do mesmo modo a repetição e a transmissão dos costumes de geração para geração moldam a sociedade e o Estado, conferem-lhes uma forma, uma ‘disposição’ regular e estável. Esta forma é justamente a ‘saúde’ do Estado. Pouco importa *que forma* seja essa e *que costumes* a engendraram. O importante é que haja *uma forma*, uma disposição regular e estável; uma sociedade e um Estado que “funcionem”. E eles funcionam não por causa da qualidade dos valores, formas de sociabilidade e instituições que os constituem, mas por causa do longo trabalho do tempo:

Afinal, vejo por nosso exemplo que a sociedade dos homens se mantém e se costura a qualquer preço que for. [...] O Rei Filipe fez um ajuntamento dos homens mais maldosos e incorrigíveis que pôde encontrar e os alojou todos em uma cidade que mandou construir para eles e que levava esse nome. Estimo que com seus próprios vícios eles construíram uma contextura política entre si e uma cômoda e justa sociedade. [...] A necessidade compõe os homens e os reúne. Essa costura fortuita forma-se depois em leis; pois, destas, houve algumas tão selvagens que nenhuma opinião humana poderia conceber, que todavia mantiveram seus corpos com tanta saúde e longevidade quanto as de Platão e Aristóteles poderiam fazer. (III, 9, 956-7/256)³⁵

³⁴ “Qui vouldra se desfaire de ce violent prejudice de la coustume, il trouvera plusieurs choses receues d’une resolution indubitable, qui n’ont appuy qu’en la barbe chenue et rides de l’usage qui les accompagne; mais, ce masque arraché, rapportant les choses à la verité et à la raison, il sentira son jugement comme tout bouleversé, et remis pourtant en bien plus seur estat.”

³⁵ “En fin je vois par nostre exemple que la societé des hommes se tient et se coust, à quelque pris que ce soit. [...] Le Roy Philippus fit un amas, des plus meschans hommes et incorrigibles qu’il peut trouver, et les logea tous en une ville qu’il leur fit bastir, qui en portoit le nom. J’estime qu’ils dressarent des vices mesme une contexture politique entre eux et une commode et juste

Assim, o que importa é seguir os costumes e as leis do próprio país, quaisquer que eles sejam:

essas considerações [sobre a contingência dos costumes] não impedem um homem de discernimento de seguir o estilo geral; antes, ao contrário, parece-me que todas as maneiras insólitas e individualistas provêm mais de loucura ou de afetação pretenciosa que de razão verdadeira [...] Pois é a regra das regras e a lei geral das leis que cada qual observe as do lugar em que está:

É belo obedecer às leis de sua pátria. (I, 23, 118-9/177-8)³⁶

A posição montaigniana em relação aos costumes e às leis, como percebemos, é legalista e conservadora. Montaigne não transige em relação a este ponto: devemos obedecer aos usos e às leis do nosso país, pois é justamente essa obediência, feita pela maioria dos concidadãos e repetida ao longo do tempo, que dá forma à sociedade e ao Estado. A obediência é fator de saúde e a desobediência é a doença inoculada no Estado.

Esse conservadorismo no plano público e da prática é compensado, no entanto, pelo trabalho – no âmbito privado – do pensamento. Pois este justamente nos revela a “verdadeira face das coisas”; mostra-nos que as leis e os costumes que obedecemos não derivam de “leis da natureza” ou de “regras da razão”, mas de opiniões e crenças contingentes, arbitrárias. Esse recuo crítico em relação aos nossos próprios costumes – fruto da consciência de sua contingência – torna-nos então abertos para aceitar os costumes do outro, que passam a se apresentar como tão válidos quanto os nossos. No ensaio *Do costume*, Montaigne estabelece com clareza a fronteira entre a liberdade no plano privado do pensamento e a obediência aos costumes no plano público da ação; e complementa: aquele que conseguir fazê-lo (julgar livremente as leis e os costumes, mas, ainda assim, obedecê-los) tem “certa sabedoria”, como Sócrates:

o sábio deve, no íntimo, afastar sua alma da multidão e mantê-la com liberdade e poder para julgar livremente sobre as coisas; mas, quanto ao exterior, [...] ele deve seguir inteiramente as modas e comportamentos aceitos. A sociedade pública nada tem a ver com nossos pensamentos; mas o restante, como nossas ações, nosso trabalho, nossas fortunas e nossa vida própria, é preciso emprestá-lo e entregá-lo a seu serviço e às ideias comuns, como aquele bom e grande Sócrates recusou-se a salvar a vida

société. [...] La nécessité compose les hommes et les assemble. Cette cousture fortuite se forme apres en loix; car il en a esté d'aussi farouches qu'aucune opinion humaine puisse enfanter, qui toutesfois ont maintenu leurs corps avec autant de santé et longueur de vie que celles de Platon et Aristote sçauroyent faire.”

³⁶ “Ces considerations ne destournent pourtant pas un homme d'entendement de suivre le stille commun; ains, au rebours, il me semble que toutes façons escartées et particulieres partent plustost de folie ou d'affectation ambitieuse, que de vraye raison [...] Car c'est la regle des regles, et generale loy des loix, que chacun observe celles du lieu où il est: Nomois hepesthai toisin egchaorois kalon.”

pela desobediência ao magistrado, mesmo um magistrado muito injusto e muito iníquo. (Idem, *ibidem*)³⁷

Noutras partes dos *Ensaïos*, Montaigne nos mostra que a liberdade, tal como ele a concebe, não permanece restrita ao plano do pensamento. Pois, uma vez conscientes da contingência dos costumes e leis do nosso próprio país e sabedores da igual validade dos usos e normas seguidos em outras partes do mundo, podemos sempre, complementa o ensaísta, buscar refúgio noutras paragens. Sobretudo se ameaçados por termos apenas exercido nossa liberdade de pensamento:

enquanto encontrar terra ou ar aberto alhures, não me encolherei em lugar onde tenha de esconder-me. Meu Deus! Como eu mal poderia suportar a situação em que vejo tantas pessoas, retidas numa região deste reino, privadas da entrada nas cidades principais e nas cortes e do uso dos caminhos públicos, por haverem contestado nossas leis! Se aquelas a quem sirvo me ameaçassem simplesmente a ponta do dedo, iria incontinenti encontrar outras, onde quer que fosse. (III, 13, 1072/433)³⁸

De qualquer forma, sempre é preciso subordinar-se a alguma lei, submeter-se a algum costume. Não é possível viver sem leis ou normas. Sempre é preciso buscar para si mesmo *alguma forma, alguma estabilidade*. No fundo, parece que a liberdade montaigniana consiste no assentimento voluntário às forças que nos determinam – como é o caso do costume.

*

*

*

Entretanto, o problema da inconstância não se resolve apenas com a adesão refletida aos costumes. Sobretudo, falta dar uma resposta ao problema das paixões. Pois, ao enfatizar nossa passionalidade, Montaigne nos leva a perguntar: afinal, temos ou não algum poder sobre as paixões que nos afetam? Somos ou não capazes de escolher e de agir? Enfim, somos livres ou estamos condenados a ser passivamente arrastados por afetos contingentes, despertados por circunstâncias casuais? A resposta a essas perguntas, veremos, obrigará o leitor dos *Ensaïos* a refletir sobre o sentido da crítica da razão conduzida ao longo da obra; obrigá-lo-á a reconhecer que, mesmo que recusada ao homem a possibilidade de alcançar a *ciência*, ainda lhe resta, no entanto, a *faculdade de julgar* (argumentar, distinguir e *escolher*).

³⁷ “[...] le sage doit au dedans retirer son ame de la presse, et la tenir en liberté et puissance de juger librement des choses; mais, quant au dehors [...] il doit suivre entierement les façons et formes receues. La société publique n’a que faire de nos pensées; mais le demeurant, comme nos actions, nostre travail, nos fortunes et nostre vie propre, il la faut préter et abandonner à son service et aux opinions communes, comme ce bon et grand Socrates refusa de sauver sa vie par la desobeissance du magistrat, voire d’un magistrat tres-injuste et tres-inique.”

³⁸ “Et tant que je trouveray terre ou air ouvert ailleurs, je ne croupiray en lieu où il me faille cacher. Mon Dieu! que mal pourroy-je souffrir la condition où je vois tant de gens, clouez à un quartier de ce royaume, privés de l’entrée des villes principales et des courts et de l’usage des chemins publics, pour avoir querellé nos loix? Si celles que je sers me menassoient seulement le bout du doigt, je m’en irois incontinent en trouver d’autres, où que ce fut.”

5 algum movimento: a concessão refletida às paixões

Desde a antiguidade, as paixões (*páthos* ou *páthe*, no plural) são consideradas pelas escolas intelectualistas³⁹ de filosofia fonte de *vício moral, servidão e infelicidade*: a covardia, por exemplo, é fruto de um “medo imoderado”; o vicioso é aquele que é arrastado passivamente pelos afetos; o apaixonado é inconstante; vive uma vida miserável, sacudido pelas paixões, arrastado de um lado a outro por representações de supostos bens e supostos males. Diferentes escolas, então, não apenas teorizaram sobre o tema, mas propuseram soluções práticas para o “problema das paixões”; verdadeiros “remédios” para essa “doença da alma”.

Dentre as respostas legadas pela tradição, uma se destacava no tempo de Montaigne: a estoica. Segundo os representantes da Stoa⁴⁰, a causa da paixão ou perturbação da alma é um erro de juízo. Os homens sofrem porque tomam como *bens*, isto é, como os *fins últimos (télou)* de suas ações, coisas que são meramente *preferíveis* e que deveriam buscar apenas como *fins intermediários (skópoi)*. Eles buscam fama, riqueza, conhecimento, a constituição de uma família, a participação na vida pública, mas buscam essas coisas de maneira equivocada. Pois, ao tomá-las como “bens” (portanto, como “fins últimos”), “apegam-se demais a elas”; se não as alcançam, sofrem; se as alcançam e as perdem, sofrem igualmente. Somente aquele que - através dos estudos de filosofia - alcançou a *ciência do Bem* consegue escapar do sofrimento imposto pela paixão. Pois, ao aprender que o único bem é a *escolha reta, conforme com a razão*, este homem compreendeu que as coisas que antes buscava devem, sim, ser escolhidas, mas não enquanto “bens”, e sim enquanto coisas meramente “preferíveis”, isto é, meras oportunidades de fazermos a *escolha reta* que, esta sim, é o Supremo Bem, o fim último.

Ocorre, afirma Montaigne, que a “ciência do Bem” não está ao nosso alcance. Não é possível, como pretendem os estoicos, distinguir o “bem verdadeiro” dos bens aparentes, meramente “preferíveis”. Como, então, podemos orientar nossas condutas? Como fazer frente a essa força diáfana, mas terrível que nos acomete e arrasta em direção a fins contingentes? A resposta montaigniana é: não podemos “fazer frente a ela”. Pois, junto com a “ciência do Bem”, Montaigne dispensa, como vimos, qualquer pretensão de executar uma ação movidos por uma vontade puramente racional. Somos, insiste o ensaísta, movidos por paixões. Estaríamos então condenados à passividade, ao vício moral e à servidão? Não. Pois, se não é possível “opor a razão às paixões” ou “agir com base numa escolha puramente racional”, é possível, no entanto, “jogar com os afetos”, aproveitar sua força motriz, discernir entre eles aquele que me é mais favorável, escolhê-lo e deixar-me levar por ele. É isso que Montaigne chama, no ensaio de mesmo nome, de “terapia” da “diversão”. Neste texto, o ensaísta recorda a ocasião em que “desviou” um jovem

³⁹ Pensamos, sobretudo, em certos autores e escolas filiados ao socratismo, como o jovem Platão, Xenofonte, Antístenes (e a tradição cínica geralmente a ele associada) e os estoicos. Todas essas escolas e autores condenam de alguma forma a paixão e propõem “remédios” para “curar” essa “doença”, seja o exercício da dialética e o estudo da física e da ética, que levariam à “ciência do Bem”, seja a ascese (a restrição das próprias carências às *necessidades naturais* e o hábito da dor), que dá ao homem a força (*ischus*) e a resistência (*enkráteia*) necessárias para que ele possa suportar impassivelmente os infortúnios. As exceções são o Platão maduro e Aristóteles, que atribuirão aos impulsos irracionais um papel relevante na economia moral (isto é, na produção da virtude e da felicidade). Quanto aos estoicos, ainda que reconheçam o valor das *euphataiai* (gáudio, precaução, voluntas etc.), eles compreendem de maneira curiosa esses fenômenos psíquicos que, segundo eles, não são contrários à racionalidade e à atividade da alma.

⁴⁰ Para uma exposição resumida da ética estoica, que inclui uma análise do problema da paixão e a distinção entre “bem” (*honestum*) e “preferível” (*praeposita*), cf. Cícero, *De finibus bonorum et malorum*, III. Cf. também, do mesmo autor, *Tusculanas*, III e IV.

príncipe da cólera (desejo de vingança que o levaria à perdição) para a ambição (desejo da fama que decorreria da escolha da clemência):

A vingança é uma doce paixão, muito impressiva e natural [...]. Recentemente, para desviar dela um jovem príncipe, não lhe fiquei dizendo que era preciso oferecer a face a quem vos esbofeteara a outra, por dever de caridade; nem fui evocar-lhe os trágicos eventos que a poesia atribui a essa paixão. Deixei-a estar e ocupei-me em fazê-lo saborear a beleza de uma imagem oposta: a honra, o favor, a benevolência que ele conquistaria pela clemência e bondade; desviei-o para a ambição. Eis como se age. (III, 4, 835/73-4).⁴¹

Para afastar a perturbação gerada pela cólera diante de um insulto (e, principalmente, evitar as consequências da vingança), o ensaísta, fazendo o jovem príncipe considerar o renome que alcançaria se perdoasse aquele que o havia injuriado, alimentou nele a paixão da ambição, impulso que o levaria à clemência, ação oposta à vingança. Esse exemplo evidencia que a melhor ação possível (que não é a “ação virtuosa”, mas apenas “evitar o erro”), na acepção do pensador francês, não é fruto de um puro comando da razão (como pensam os estoicos), mas de um impulso adequado às circunstâncias, uma tendência escolhida e alimentada pelo agente. No exemplo, Montaigne percebeu que a cólera que possuía o jovem príncipe naquela ocasião poderia desencadear “trágicos eventos” e avaliou que, naquelas circunstâncias, a paixão da ambição seria mais conveniente, pois o levaria à clemência. O expediente da diversão, longe de pretender retirar o agente da esfera de influência das paixões, opera com os impulsos e não contra eles.

O “desvio” não precisa ser aplicado apenas sobre uma paixão que ameaça um *outro*. Ele pode ser aplicado pelo próprio sujeito sobre as paixões que o ameaçam de servidão e vício moral. Sem dúvida, neste caso, a operação é mais difícil; mas não impossível, como mostra o exemplo do próprio Montaigne, recordando a estratégia que empregou para se livrar da melancolia que o tomou por ocasião da morte de La Boétie: “[...] por arte e estudo apaixonei-me, no que a idade me ajudava. O amor aliviou-me e me afastou do mal que me era causado pela amizade [...].” (III, 4, 835/74). O exemplo é seguido por uma declaração de emprego do “desvio” em todas as ocasiões – sempre que ele, Montaigne, encontra-se perturbado, sob o risco de se tornar presa de uma paixão:

Por toda parte alhures o mesmo. Um pensamento penoso domina-me: acho mais simples, em vez de domá-lo, mudá-lo; substituo-o, se não puder por um contrário, ao menos por um outro. Sempre a variação alivia, dissolve e dissipa. Se não posso combatê-lo, escapo-lhe e, fugindo dele, desvio, despisto: mudando de lugar, de ocupação, de companhia, escapo em

⁴¹ “C’est une douce passion que la vengeance, de grande impression et naturelle [...] Pour en distraire dernièrement un jeune prince, je ne luy allois pas disant qu’il falloit prester la joue à celui qui vous avoit frappé l’autre, pour le devoir de charité; ny ne luy allois représenter les tragiques evenemens que la poesie attribue à cette passion. Je la laissay là et m’amusay à luy faire gouter la beauté d’une image contraire: l’honneur, la faveur, la bien-veillance qu’il acquerroit par clemence et bonté; je le destournay à l’ambition. Voylà comment on en faict.”

meio à multidão de outras ocupações e pensamentos, onde ele perde meu rastro e me perde. (III, 4, 835-6/75).⁴²

É assim que Montaigne evita a servidão às paixões, recorrendo aos próprios afetos:

Se vossa afeição no amor é forte demais, dissipai-a, dizem; e dizem bem, pois amiúde experimentei isso, com proveito; desbaratai-a em desejos diversos, dos quais haja um regente e senhor [um único objeto] se quiserdes; mas, para que ele [o desejo] não vos domine e tirenize, enfraquecei-o, contende-o, dividindo-o e desviando-o [...] e cuidai disso logo, para que não fiquéis em dificuldade se um dia ele se houver apoderado de vós. (III, 4, 835/74)⁴³

Montaigne, portanto, não propõe que simplesmente “nos entreguemos” à “pura passividade”, a um “fluxo desordenado” de representações que “nos arrastariam daqui para lá” de maneira casual. Ele não é um irracionalista⁴⁴. Não há, enfim, em sua maneira de agir, “servidão às paixões” nem qualquer concessão ao vício moral. Ao contrário, os exemplos acima nos mostram que há, no modo de agir montaigniano (que, no ensaio *Da diversão*, assume ares de paradigma: “Voilà comment on en fait!”) *deliberação, escolha, ação* e, mesmo, *liberdade*. Pois o ensaísta delibera, escolhe o afeto capaz de afastá-lo do risco de servidão e, somente então, “entrega-se” a ele; mas entrega-se livremente, voluntariamente. E se este novo afeto ameaça-o novamente de servidão, Montaigne o troca por um novo impulso. O que ele não admite é a pretensão estoica de “supressão das paixões”, isto é, de uma ação *puramente racional* – que, de seu ponto de vista, é impossível. É claro que os estoicos também entendem que certos impulsos são necessários para que a ação ocorra, mas eles os classificam de impulsos *racionais* (as *órexéis*), em oposição às paixões (*páthe*), que classificam de impulsos *irracionais*. É este tipo de distinção que o ensaísta recusa. Montaigne toma as paixões enquanto paixões: aceita-as, abraça-as, reconhece sua força motriz e enfim, entrega-se-lhes livremente (conscientemente, voluntariamente - racionalmente, ousamos dizer). Deste modo, se o ensaísta desconfia de toda pretensão de *ciência*; se ele ataca a pretensão de alcançar o *conhecimento da verdade* (das coisas “em si mesmas”); enfim, se ele desnuda, ao longo de páginas e mais páginas, a *ilusão do saber*, no entanto, ele não abre mão da racionalidade como um todo. A crítica montaigniana da razão *preserva a faculdade de*

⁴² “Par tout ailleurs de mesme: une aigre imagination me tient; je trouve plus court, que de la dompter, la changer; je luy en substitue, si je ne puis une contraire, au moins un'autre. Tousjours la variation soulage, dissout et dissipe. Si je ne puis la combatre, je luy eschape, et en la fuyant je fourvoye, je ruse: muant de lieu, d'occupation, de compaignie, je me sauve dans la presse d'autres amusemens et pensées, où elle perd ma trace et m'esgare.”

⁴³ “Si vostre affection en l'amour est trop puissante, dissipez la, disent ils; et disent vray, car je l'ay souvant essayé avec utilité: rompez la à divers desirs, desquels il y en ayt un regent et un maistre, si vous voulez; mais, de-peur qu'il ne vous gourmande et tyrannise, affoiblissez le, sejournez le, en le divisant et divertissant [...] Et pourvoyez y de bonne heure, de peur que vous n'en soyez en peine, s'il vous a une fois saisi [...]”

⁴⁴ Como parecem sugerir, por vias diversas, Friedrich (2002) e Brahami (1997).

judgar que, sem dúvida, não é capaz de *ciência*, mas *faz distinções, raciocina, argumenta, escolhe*.⁴⁵

6 Conclusão

Enfim, o que busca Montaigne: *estabilização* ou *variação*? Afinal, Montaigne “aceita o homem como ele é” ou ainda propõe algum tipo de “terapia”, de “remédio” para os “males” que o afetam? Pensamos que a ética montaigniana se desenvolve justamente entre esses dois extremos: nem “estabilidade” (ou melhor, *rigidez, inflexibilidade*), nem a pura “variação” (ou melhor, “loucura”): assim talvez possamos esboçar uma definição para a *sagesse* montaigniana. A relação de Montaigne tanto com o costume (parâmetro de conduta estabilizador) quanto com as paixões (dado incontornável da condição humana; fonte, ao mesmo tempo, de todos os horrores e de todos os atos grandiosos) é tensa. É uma relação, ao mesmo tempo, de aceitação e de recusa.

De um lado, a inconstância aparece como um problema para o ensaísta. As paixões, que nos arrastam em direção a fins contingentes, ameaçam-nos de *servidão*. É preciso lutar contra essa ameaça. É preciso preservar nossa liberdade. Mas a solução proposta pela tradição, a saber, o esforço para tornar nossas ações puramente racionais, parece, aos olhos de Montaigne, querer negar um dado incontornável de nossa condição: nossa passionalidade que, aliás, não é inteiramente má, visto que também é responsável por todos os atos grandiosos. É preciso, portanto, saber lidar com as paixões; saber a que impulsos podemos nos entregar – e em que circunstâncias – para não cairmos nas garras daqueles que nos ameaçam de vício moral e servidão.

Mas isso não significa uma “vontade de estabilidade”, uma “nostalgia da constância”. Pois se o costume nos oferece parâmetros regulares para as nossas próprias condutas (os únicos possíveis na ausência de “leis da natureza” ou “regras da razão”); se, enfim, ele pode nos auxiliar no combate à nossa própria inconstância (nossa “loucura”), dando-nos “alguma forma”, ele, no entanto, também ameaça nossa liberdade, visto que nos “enrijece”, faz com que tenhamos dificuldade de nos adaptar a outras formas, de aceitar outras opiniões e crenças, outras visões de mundo. A naturalização do costume, a ocultação de sua própria contingência, também é fonte de sofrimento para o indivíduo e para a sociedade (quantas disputas e guerras não decorrem da defesa de valores pretensamente naturais?). Daí a insistência montaigniana na busca do distanciamento crítico em relação aos próprios costumes;

⁴⁵ Esse “modo de agir montaigniano” na relação com as paixões não é algo como a *metriopatia* peripatética, que é tradicionalmente oposta à *apatia* estoica (a saber, uma capacidade de “moderação” dos *páthe* pela razão; aptidão a experimentá-los “na medida correta”, “situação correta” e “do modo correto”). Não se trata, para Montaigne, de baixar o nível de “intensidade” da resposta emotiva diante de situações difíceis. Nem se trata de buscar algo como a *ataraxia* pela via céptica, isto é, a “serenidade da alma” decorrente da supressão da perturbação que acompanha a busca da verdade, “tranquilidade” que decorre da suspensão do juízo (*epokhê*) que, por sua vez, vem na sequência da *isostheneia* (o igual valor persuasivo das argumentações opostas) produzida pelo céptico com a prática das *antilogias* (o exercício da oposição de discursos). O que Montaigne propõe é algo totalmente diverso: uma operação racional que supõe um senso de oportunidade e que discerne o benefício na “troca” de uma paixão por outra. Operação “psicagógica” sutil que se aproveita de nossa incontornável inconstância e do fato de que a paixão, como vimos, estabelece um “vínculo tênue” com “casas vãs”. Tal operação não visa o “apaziguamento”, a “serenidade”, mas lança o indivíduo num “movimento” que é conforme a razão (ou, para nos mantermos fíeis ao vocabulário montaigniano, conforme o *juízo* de um homem avisado, experimentado, bem formado). Esse “bom movimento das paixões”, que não é nem *serenidade*, nem *perturbação*, Montaigne o chama de *nonchalance*.

daí o valor das viagens, da frequência de outros povos (comer outras comidas, viver sob outras leis e instituições); daí a importância da *variação*. Mas a pura variação é loucura... e retornamos ao ponto de partida: é preciso buscar para si (para o indivíduo e para a sociedade) *alguma forma, alguma regularidade*. Porém, é preciso manter o movimento, a abertura para a novidade e a diferença.

A lição final – e mais importante, parece-nos – diz respeito à racionalidade. Pois, embora bastante mitigado, Montaigne ainda parece atribuir algum valor à razão e entender que ela, ou melhor, o *juízo*, deve estar no comando. Por certo, um comando menos despótico, mas ainda assim um comando. Um juízo que comanda, mas comendo com os imperativos do corpo, da sensibilidade, constitutivos de nossa “compleição mista”. E, nessa revalorização do sensível, Montaigne, que bem poderia parecer só um socrático menor, se faz, não um Tales francês, como queria Lipsius, mas um socrático maior.

Referências

- BRAHAMI, Frédéric. *Le Scepticisme de Montaigne*. Paris: PUF, 1997.
- CARDOSO, Sérgio. Uma fé, um rei, uma lei: a crise da razão política na França das guerras de religião. In: Aduato Novaes. (Org.). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 173-193.
- CÍCERO, M. T. *De finibus bonorum et malorum*. Tradução H. Rackham. London: Harvard University Press, 1971 (Loeb Classical Library).
- FRIEDRICH, Hugo. *Montaigne*. Tradução de Robert Rovini. Paris: Gallimard, 2002.
- MONTAIGNE, Michel de. *Les Essais*. Edição Pierre Villey, reedição V. L. Saulnier. Col. Quadrige. Paris: PUF, 1999.
- _____. *Os Ensaíes*. Tradução Rosemary Costek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- SCORALICK, André & QUERUBINI, Edson. Soberano Remédio: para ler Os Ensaíes e lidar com as paixões (Da diversão, III, 5). In: BIRCHAL, Telma de Souza; THEOBALDO, Maria Cristina. (Org.). *Espaços da Liberdade: Homenagem a Sérgio Cardoso*. 1a. ed. Cuiabá: EDUFMT, 2018, p. 395-421.
- SÊNECA, L. A. *Cartas a Lucílio*. Tradução, prefácio e notas J. A. Segurado Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2022.
- STAROBINSKI, Jean. *Montaigne en Mouvement*. Paris: Gallimard, 1993.
- VILLEY, Pierre. *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*. Osnabrück: Otto Zeller, 1976 (reimpressão da 2a. edição de 1933. Paris: Librairie Hachette).