

# Montaigne e a política

**FRÉDÉRIC BRAHAMI**

(Université de Franche-Comté, Besançon, França). *E-mail*: fbrahami@wanadoo.fr

Tradução de Maria Cecília Pedreira de Almeida (UnB). *E-mail*: cecylia.a@gmail.com

Nas coisas políticas, o ceticismo parece se resumir numa síntese paradoxal, ainda que coerente, de crítica radical e de obediência perfeita. Se o cético relativiza os valores que têm curso na sociedade<sup>1</sup>, assim como os seus usos e as suas formas institucionais, se ele reconduz todos os discursos de legitimação ao seu conjunto de opiniões, de crenças particulares, minando assim até a idéia de uma justificação racional da ordem política, ele louva entretanto uma submissão infalível à ordem estabelecida<sup>2</sup>, qualquer que ela seja, ele detesta a revolta, condena os inovadores, e se distancia cuidadosamente da impiedade<sup>3</sup>.

Os ensaios herdam esta dupla atitude. O espetáculo das sociedades mostra a maior diversidade:

Não há coisa em que o mundo seja tão diverso como em costumes e leis. Aqui uma determinada coisa é abominável, que alhures traz prestígio, como na Lacedemônia a habilidade para furtar. Os casamentos entre parentes são proibidos sob pena de morte entre nós e alhures são honrosos [...] O assassinio dos filhos, o assassinio dos pais, empréstimo de mulheres, tráfico de coisas roubadas, em suma, não há nada tão extremo que não se veja aceito pelos usos de alguma nação. <sup>4</sup>

Ora, esta experiência da diversidade é suficiente para invalidar as pretensões daqueles que crêem que um fundamento natural poderia governar a sociedade. Pois, se existisse leis naturais, como seria possível não encontrar nenhum traço delas? Se houvesse leis naturais, nós experimentaríamos a sua efetividade necessariamente.

Pois o que a natureza nos tivesse realmente ordenado, nós indiscutivelmente seguiríamos de comum acordo. E não apenas toda nação, mas todo homem em particular sentiria a coação e a violência que lhe estaria fazendo quem o quisesse impelir para o contrário dessa lei. Que me mostrem, para eu ver, uma nessa condição.<sup>5</sup>

Portanto não existe nenhum fundamento natural ou antes racional às instituições políticas, sempre relacionadas às necessidades e aos interesses do grupo particular que as elabora para seu uso. Também somente o uso normatiza a instituição: “não por decisão mas na realidade, a forma de governo excelente e melhor é, para cada nação, a forma em que ela vier se mantendo. Sua forma e superioridade essencial dependem do uso<sup>6</sup>”.

Esta diversidade não autoriza entretanto nenhum desvio de conduta, bem o contrário. “Essas considerações não impedem um homem de discernimento de seguir o estilo geral<sup>7</sup>”. Esta é efetivamente “a regra das regras, e lei geral das leis, que cada qual observe as do lugar em que está<sup>8</sup>”. A coerência destas duas posições supõe a cisão do pensamento e da conduta: “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<sup>9</sup>”. É a própria definição do conformismo.

Se esta atitude política encontrou a forma de sua justificação teórica na argumentação sextiana, ela recebeu impulso pelo contexto político da época. Pois a separação entre o pensamento e a conduta, a oposição do que se faz *in petto* e do que se mostra *in foro*, permeia a distinção entre o que exige a vida pública e o que permite a vida privada<sup>10</sup>. A submissão à ordem estabelecida é efetivamente a condição de emergência de uma valorização positiva da vida privada, como espaço social onde se desenvolve a atividade humana em toda liberdade. Assim, à hierarquia da ordem política se opõe a igualdade que encarna a amizade<sup>11</sup>, à distância introduzida pelo cerimonial (que constitui o essencial da ordem política<sup>12</sup>) se opõe a fusão

das almas que se amam. De fato, não é equivocado ver em Montaigne uma figura maior onde se opera a cisão da vida privada e da vida pública. Sob a pressão sempre crescente do absolutismo nascente, os humanistas são naturalmente guiados a situar a excelência da vida não mais na participação ativa no poder mas na cultura pessoal das musas. O recuo sensível do ideal republicano teria por efeito desfazer o ditado político dos letrados, ou mais exatamente deslocá-lo no interior de um círculo escolhido (certamente destinado a se universalizar – mas mais tarde – na rede cosmopolita que será a República das Letras). As posições políticas de Montaigne sancionariam a morte do ideal antigo. Contra a tradição florentina do *vivere civile*<sup>13</sup>, Montaigne seria assim um dos teóricos do retiro para a vida privada.

Esta leitura se apóia sobre vários textos dos *Ensaíos* e mais particularmente sobre o capítulo 10 do livro III, no qual Montaigne descreve o enajamento político como um peso que ele aceita carregar, mas que vivencia como uma renúncia de si<sup>14</sup>. Isso testemunha também a maneira pela qual ele dramatiza a sua retirada: cansado da vida pública, ele se retira para sua casa para cuidar enfim de sua alma. Entre as exigências da *vita activa* e as aspirações da *vita contemplativa*, parece que não houve lugar para a dúvida ou para a hesitação<sup>15</sup>. O desaparecimento do *Discurso da servidão voluntária*, que devia estar no centro do Livro I, é talvez o sintoma mais eloqüente desta atitude. No lugar do *Discurso*, Montaigne faz o elogio da amizade privada. Quando La Boétie falava da linguagem da amizade, era para melhor manifestar o enigma da obediência. Quando ele tocava na “comunhão de nossas vontades”, na “afeição fraternal”, ele pensava a amizade como uma realidade ética, determinando as relações que devem entreter os homens que não são somente “unidos” mas “uns” por natureza<sup>16</sup>. Por isso ele colocava sob a luz mais crua o vício sem nome<sup>17</sup> que constitui a escravização de todos ao rei tirano. Ele fazia assim da amizade a norma crítica da política, como instrumento que permitia denunciar a alienação fundadora. Montaigne, inversamente, separa as duas ordens: a vida política é toda superfície, cerimônia, portanto distância, e a união perfeita e sem costuras<sup>18</sup> só pode existir entre duas almas de elite<sup>19</sup>. O centro vazio do Livro I exhibe este desaparecimento,

substituído pela homenagem ao amigo que se torna por sua vez “inimigo das agitações e novidades de seu tempo<sup>20</sup>”. A amizade privada tomou o lugar do engajamento público. E se a amizade é a própria perfeição da vida social<sup>21</sup>, é porque a vida social não floresce na ordem política.

Desse modo, em Montaigne se encontraria a elaboração de uma teoria cética da política que prega a neutralidade quando não a indiferença; e o sucesso desta atitude viria de perturbações estruturais da vida política, que teriam levado os letrados a desenvolver na esfera privada o ideal de uma liberdade que os novos tempos eram cada vez menos capazes de tolerar na esfera pública. O relativismo cético de Montaigne apenas seria no fundo a justificação ideológica de um conservadorismo fundado sobre o pessimismo que induz uma época onde o Estado confisca todos os poderes.

\*\*\*

É exatamente isso o que Montaigne diz? Será que esta leitura, que no entanto não é falsa, dá conta de suas posições? Se ele é inegavelmente conformista, é preciso entretanto dar um sentido preciso à este termo vago demais, e começar a delimitar as suas motivações reais. Quando ele faz profissão do conformismo, Montaigne fixa que ele se obriga a isso até a morte.

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 idéias comuns<sup>22</sup>.

Levado a este ponto, o conformismo é na verdade pura fidelidade, o que confirma o fato de que não se trata de se conformar a qualquer coisa, mas de manter-se fiel à religião de seus ancestrais e às leis do Reino. Ora, manter-se fiel é escolher um partido, o que sem nenhuma dúvida não é o mais fácil, já que ele volta a marcar da maneira mais nítida a posição que se ocupa<sup>23</sup>. Ainda, o conformismo só implica na tranquilidade do conforto privado – a

renúncia – no período de paz social; pois é um risco real e uma afirmação das mais sólidas em tempo de guerra civil. Conformer-se às opiniões e crenças antigas, aos usos imemoriais, é querer conservar. Compreender o pensamento político de Montaigne requer portanto que se remonte do conformismo aparente ao seu fundamento: o “conservadorismo”.

Este termo, forjado na vida política inglesa do século XIX, é claramente um anacronismo quando empregado para designar uma posição do século XVI<sup>24</sup>. Ele supõe uma idéia de progresso que o século XVI ignora. Ele aparece em 1836, no momento em que os tories recebem o nome de conservadores. Depois da reforma de 1832, os tories, conduzidos por Robert Peel, decidem aplicar sinceramente o novo código eleitoral. Assim, é precisamente no momento onde assumem sem reservas a idéia de um progresso do voto, de uma participação crescente do povo na cidadania, que os tories se tornam conservadores. Eles são conservadores não no sentido de querer colocar um freio no movimento da sociedade, mas ao contrário, quando aderem à crença em um movimento social progressivo inevitável, que se deve acompanhar sem no entanto o precipitar. Desse modo, o que os distingue dos whigs (que se tornam nesses anos os liberais) é que eles seguem o movimento mas não o provocam: eles são conservadores neste sentido preciso em que recusam a ruptura com a tradição, e não no sentido em que recusariam o movimento. Se o liberal procura atrair a máquina social para um fim previamente definido ao qual a sociedade deve aspirar, o conservador se contenta em ajudar o organismo social a seguir o caminho que ele próprio traça à medida que as necessidades o obrigam. Os “conservadores” são tão pouco inimigos do progresso que eles só se definem por sua adesão à ideologia do progresso entendido como orientação linear do movimento no sentido de um futuro melhor; e seria preciso que eles participassem disso para que eles pudessem receber este nome. Somente o progresso supõe para eles a prudência na modificação de estruturas políticas impregnadas de história. De fato, o sentido primeiro de conservador em inglês é “moderado”, “prudente”.

É um lugar comum na história das idéias dizer que antes do século XVIII, a melhora é pensada como uma reforma, como um retorno à ori-

gem. Ainda que os partidários da novidade, da mudança, se percebam a si próprios como os restauradores de uma ordem corrompida pelos abusos: melhorar, é apagar o trabalho da história e voltar para trás (exatamente o que nós chamamos uma atitude reacionária, no sentido próprio). Melhorar algo não é portanto acrescentar, avançar, mas ao contrário subtrair, abolir a distância com relação à origem. As variações e alterações do regime social e religioso não são pensadas como efeitos do uso, mas como abusos. Ao contrário, os partidários da ordem estabelecida (o que consideramos hoje como atitude conservadora) querem conservar a sedimentação da história: eles não pensam na mudança social em termos de distanciamento com relação a uma norma original, mas em termos de desenvolvimento imanente ou mesmo somente de acumulação. Conservar é então conservar o que o costume criou, conservar a forma que os acasos foram tecidos pela história. Portanto, a convenção do uso do termo conservadorismo para um autor do século XVI, não deve determinar o conceito com relação à rede semântica que desenha a noção de progresso, de estagnação e de regressão, mas com relação à rede constituída pelas noções de natureza, de costume, de cultura. Quando é aplicado no século XVI, não se deve esquecer que o termo “conservadorismo” pode designar apenas a atitude de quem quer manter a soma total da acumulação cultural contra o inovador que quer voltar à pureza das origens. Neste sentido preciso, Montaigne é um conservador. Ao considerar os reformadores políticos ou religiosos sob o único ângulo da “novidade”, ele denuncia a ilusão de um retorno à origem: não há nem restauração nem reforma, mas somente criação de formas políticas e religiosas inéditas. Isso não é uma restituição da origem, mas a invenção de uma novidade ao apelar às “leis fundamentais”<sup>25</sup> ou de lembrar “a palavra expressa da Bíblia<sup>26</sup>”; ora, a inovação voluntária e consciente é má enquanto tal pois ela não é movimento, mas ruptura.

Primeira determinação do conservadorismo de Montaigne: há a recusa não do movimento mas do que ele impede: a ruptura do movimento, devido ao fantasma da origem.

O fantasma da origem ou da pureza da natureza é primeiro um tropeço

teórico, que Montaigne denuncia mais claramente na crítica que ele faz da utopia. Ignorando o poder informador do costume, os utopistas não veem a forma que ele deu aos homens:

Tal descrição de forma de governo teria validade num mundo novo, mas nós tomamos os homens já submetidos e conformados a certos costumes; não os geramos como Pirra ou como Cadmo. Por qualquer meio que nos dê poder para corrigi-los e sujeitá-los novamente, dificilmente podemos torcê-los de seu vinco costumeiro sem desmancharmos tudo<sup>27</sup>.

Mas o fantasma da origem (que se desdobra em fantasma da natureza e da razão) não é somente o signo de uma tolice especulativa singular, é também algo politicamente criminoso. Pois é algo bom enquanto tal que a inovação seja liberticida. “nada atormenta mais um estado do que a inovação: somente a mudança dá forma à injustiça e à tirania<sup>28</sup>”. Ao afirmar isso, com um tom dogmático muito raro sob sua pluma<sup>29</sup>, Montaigne mostra que a liberdade não está ligada à natureza intrínseca das instituições políticas (democracia, aristocracia ou monarquia), o que volta a separar absolutamente a liberdade da questão clássica do número de governantes. É uma posição política forte separar a liberdade da soberania. Isso significa que a liberdade não tem nada a ver com a participação no poder, quando este seja institucionalmente definido, o que supõe que o olhar sobre a sociedade lance seu foco não sobre a cabeça, mas sobre o corpo social. A realidade política não é vista do alto, mas de baixo, do ponto de vista das relações dinâmicas internas que a constituem. Vale dizer que a sociedade não tem a sua qualificação a partir do poder, mas ao contrário, que o poder tira sua efetividade da relação entre a estrutura morfológica da sociedade e a adesão dos súditos<sup>30</sup>:

A disciplina normal de um Estado saudável [...] pressupõe um corpo que se sustenta em seus principais membros e funções, e uma comum concordância em observá-la e obedecer-lhe.<sup>31</sup>

Não é a racionalidade das leis que faz com que a sociedade seja livre, mas o fato de que as leis tenham autoridade. Ora, a autoridade das leis advém somente de sua majestade, a qual por sua vez não existe em nenhuma outra parte senão no sentimento de respeito do povo. A lei, que só existe na majestade que ela inspira, só tem a sua majestade na sua duração. É o caráter imemorial da lei que a legitima ao sacralizá-la: a lei só é lei enquanto sacralizada pela imaginação fascinada do povo, ainda que a crença faça toda a autoridade da lei. Literalmente a lei é uma crença:

As leis conservam seu prestígio não por serem justas mas porque são leis. Esse é o fundamento místico de sua autoridade; não têm outro. [...] Quem lhes obedece porque são justas não lhes obedece justamente pelo que deve.<sup>33</sup>

Nenhum “maquiavelismo” aqui, e Montaigne não é certamente um doutrinador da mistificação. Interpretar estes textos neste sentido voltaria a supor que Montaigne possui uma doutrina política para ele verdadeira a qual gostaria de ver escondida do povo, em vista de seu próprio interesse. Mas todo o pensamento político de Montaigne tem precisamente a função de dizer que em política não há nada de verdadeiro ou falso, mas somente de útil e de prejudicial. A sacralização da lei não é uma mentira dos políticos, é um processo inerente à própria vida social, fundada sobre a imaginação do povo. Que na sua origem toda lei seja arbitrária, o magistrado que é Montaigne o sabe bem:

Outrora, tendo de fazer prevalecer uma de nossas observâncias, aceita com firme convicção bem longe ao nosso redor, e não querendo, como 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<sup>33</sup>.



Não há nenhuma pertinência em relacionar a lei à sua origem, porque não é do ato original do Legislador que ela tira seu valor, mas do tempo, da duração pela qual teve vigência. Originalmente, ela é evidentemente arbitrária e violenta: é fruto da usurpação. Quem portanto (a não ser um filósofo ou um demagogo?) teria a ingenuidade de crer que a origem é fundamento? Na verdade, o povo tem razão, pois encontra o que este arbitrário original deixa de ser: ele se torna legítimo pelo simples fato de ser antigo.

As leis extraem da aplicação e do uso sua autoridade; é perigoso levá-las de volta a seu nascimento; elas se avolumam e enobrecem ao rolar, como nossos rios: acompanhai-os remontando até sua fonte e esta não passa de um pequeno olho d'água mal reconhecível, que assim se dignifica e se fortalece ao envelhecer. Vede as antigas considerações que deram o primeiro impulso a essa famosa torrente, plena de dignidade, de temor e de respeito: achá-las eis tão leves e tão delicadas que estas pessoas aqui, que tudo pesam e remetem à razão e que não aceitam coisa alguma por autoridade e em confiança, não é de espantar que amiúde seus julgamentos sejam tão distantes dos julgamentos públicos<sup>34</sup>.

Proclamar fantasmagóricas as “leis fundamentais” como uma instância que regularia desde a origem o conjunto do passado, é enganar-se sobre a natureza de sua antiguidade, condição segundo Montaigne para que a lei seja legítima<sup>35</sup>. Quando Montaigne remonta à antiguidade, não é como à transparência de um início, mas como a opacidade de um processo. A antiguidade também não é um argumento a favor da origem contra as degradações do tempo:

A contextura de um corpo tão grande depende de mais de um prego. Ele resiste até mesmo por sua antiguidade – como os velhos edifícios cuja base a idade solapou, sem revestimento e sem argamassa, que no entanto vivem e se sustentam em seu próprio peso<sup>36</sup>.

Não se poderia mostrar mais claramente que não é a origem que a funda, mas exatamente a distância que nos separa dela, ainda que a lei seja fundada pelo próprio esquecimento de sua origem. E mesmo quando Montaigne faz alusão a Deus, não é como se fosse a origem última da lei, mas simplesmente como uma marca de uma providência que a permitiu durar: “nenhuma lei tem em si crédito verdadeiro, exceto aquelas a que Deus deu uma duração antiga, de tal modo que ninguém lhes conheça a origem nem saiba que elas jamais tenham sido diferentes”<sup>37</sup>. Portanto, é somente porque a origem é esquecida que a lei pode se tornar sagrada, e é bom que ela o seja porque um sistema político só é vivo por ser imemorial. Não que ele se tenha mantido através dos acasos do tempo porque ele fosse bom<sup>38</sup>, como se sua perenidade só fosse no fundo o efeito de sua excelência intrínseca; mas ele só é bom se for mantido: sua bondade não é a razão de sua duração, ela é a consequência. O conservadorismo é um tradicionalismo, e a tradição é boa, não por autenticidade de seu conteúdo mas enquanto tal, isto é, enquanto o tempo poliu as rugas dos ângulos que poderiam ferir as rugas individuais, adaptou os indivíduos ao regime: “o mal mais antigo e mais conhecido é sempre mais suportável que o mal recente e não experimentado”<sup>39</sup>. A lei só se tornou boa porque foi incorporada, como somatizada, e não é mais sentida como algo exterior. O estado imemorial das coisas é bom porque ele se tornou instintivo e permite uma suavidade da vida que a novidade imposta proíbe.

Um dos efeitos teóricos mais importantes desta posição política é que o consentimento do povo é suficiente para legitimar o poder sem que seja preciso se justificar como obediência. No momento em que o povo aceita obedecer, o poder é por isso mesmo legítimo, não no sentido em que seria racionalmente fundado, mas porque ele tem boa saúde. O próprio conceito de alienação se encontra invalidado. Que haja servidão é inegável; mas o que a mede, não é um conceito abstrato de liberdade, mas o próprio sentimento de servidão. Para que eu seja escravo basta que eu me sinta escravizado; inversamente, se não me sinto escravizado, eu não poderia estar louco. Se “as leis da consciência, que dizemos nascerem naturalmente, nascem do hábi-

to”<sup>40</sup>, que critério poderá condenar o hábito, senão um outro hábito? Portanto, seria preciso apenas condenar a particularidade do costume em nome da universalidade fantasmagórica da norma, pesar a eficácia dos usos e hábitos para a saúde do corpo social. O que torna uma instituição legítima é a sua compatibilidade singular com o regime social que a sustenta.

Montaigne, para quem a sociedade é um corpo, considera portanto a política como um médico. É livre uma sociedade em boa saúde. Ora, não existe uma norma única para a saúde: esta não é uma soma de propriedades objetivas, ela é o modo pelo qual um indivíduo atravessa a doença. “Nunca estamos sem doença”<sup>41</sup>. A doença não é um acidente, ela é imanente à vida, e até mesmo a modalidade principal: “não morres porque estás doente; morres porque estás vivo”<sup>42</sup>. A saúde é a capacidade do ser vivo se deixar alterar sem se retrair no repouso total nem se perder na experiência da intrusão do mal. A medicina humoral crê que a saúde seja um equilíbrio estável que supõe um organismo fechado sobre si mesmo; ela não entende a saúde como o ato pelo qual o desequilíbrio constitutivo do corpo “se recupera” constantemente, a cadência do corpo escapa a todo modelo totalizante. Em outras palavras, a saúde é flexibilidade, a aptidão a se dobrar e desdobrar nas situações de desconforto. Assim, a ineficácia da medicina oficial não vem tanto da incompetência prática quanto da inaptidão de seus instrumentos teóricos. Porque ela é submetida a uma concepção cósmica do corpo, a medicina separa dois planos de existência (saúde e doença) heterogêneos uma ao outro. Ora, o corpo para Montaigne não é um microcosmo: os médicos sonham em regular o corpo, mas – felizmente – sempre há “algum ritmo ou algum som que escapa à arquitetura deles, enorme como ela é”<sup>43</sup>. O corpo não é uma substância, é um movimento. Assim, Montaigne não se conforma às prescrições médicas e prefere conservar os usos e costumes de sua existência. “minha forma de vida é a mesma na doença como na saúde”<sup>44</sup>, ou ainda: “minha saúde é manter sem qualquer perturbação o meu estado meu estado costumeiro”<sup>45</sup>.

A medicina idiossincrática de Montaigne é ela mesma conservadora: ele não busca encontrar as leis fundamentais de equilíbrio original do corpo,

mas a manter ao máximo o movimento irregular e uniforme da vida. Ainda que ele aplique a seu uso privado a atitude que ele reclama que se aplique ao público. Talvez fosse conveniente substituir a aplicação muito marcada do público e do privado pela articulação flexível da doença e do remédio; pois foram os mesmos remédios que cuidaram do corpo doente de Michel Eyquem e do corpo doente da França. Vê-se um paralelismo estrito entre a medicina que Montaigne pratica por sua conta e a medicina que ele gostaria de ver aplicada à sociedade. A única crença certa que ele admite é a crença na bondade intrínseca de um regime de vida contínuo: “não acredito em nada com mais certeza do que nisto: não poderia ser prejudicado pelo uso das coisas a que me acostumei durante tanto tempo<sup>46</sup>”. Crença que encontra seu equivalente exato na denúncia da novidade como a única causa da injustiça e da tirania. Não poderia portanto haver oposição nítida entre a saúde e a doença, pois a saúde do organismo não é um estado, mas uma capacidade, um poder de integrar as ocasiões, de perseguir o movimento da vida da melhor maneira, de dar passagem à doença conciliando-se com ela:

Sou da opinião de Crântor, de que não devemos opor-nos aos males obstinadamente e às cegas, nem sucumbir a eles por frouxidão, mas sim que é preciso ceder-lhes passo naturalmente, de acordo com sua condição e com a nossa. Devemos dar passagem às doenças; e acho que elas se demoram menos em mim, que as deixo agir; e acabei com algumas, daquelas que são consideradas mais obstinadas e tenazes, por seu próprio declínio, sem auxílio e sem arte e contra as regras daquela<sup>47</sup>.

Dá-se o mesmo na ordem social: aí não há oposição nítida entre o direito e o não direito, entre o vício e a virtude, entre o que é bom e o que mantém o corpo social vivo.

Nosso ser está cimentado de qualidades doentias; a ambição, o ciúme, a inveja, a vingança, a superstição, o desespero alojam-se em nós como uma

dominação tão natural que sua imagem é reconhecida também nos animais [...] Dessas qualidades quem suprimisse as sementes no homem destruiria as condições fundamentais de nossa vida. Da mesma forma, em todo governo há serviços necessários, não apenas abjetos como também viciosos: neles os vícios encontram seu lugar e são empregados na costura de nossa ligação, como os venenos na conservação de nossa saúde<sup>48</sup>.

A tolice política dos inovadores provém da sua ignorância com relação à verdadeira medicina. O fantasma da origem é um fantasma da pureza, entendida como conclusão. Para Montaigne, a impureza não é somente constitutiva das “condições fundamentais de nossa vida”, ela é ainda constitutiva de nossa dignidade: “um homem culto é um homem que viu muitas coisas<sup>49</sup>”. Portanto, do mesmo modo que um organismo vivo traz a sua história na sua natureza, ou melhor, vê sua natureza construída por sua história, assim também a natureza social é função da história: uma sociedade não tem outra natureza que aquela feita por sua história. Isso implica numa positividade do costume (que Montaigne é o primeiro a pensar com esta radicalidade). Com Montaigne, o costume não é mais tanto o lugar do prejulgamento e do erro mas o princípio que dá sua forma ao indivíduo: “é próprio ao costume dar forma a nossa vida, tal como lhe apraz: nisso ele pode tudo<sup>50</sup>”. Longe de ser recoberta por minha história, minha forma é resultante dela. Romper a forma que a história fabricou, teceu, é matar o que é vivo; romper brutalmente a forma política costumeira é produzir a guerra civil. É isso, muito mais do que a inexistência do direito natural, que funda o conservadorismo de Montaigne. Seu ceticismo não repete a argumentação antiga pois não tem a mesma relação com o costume e com a crença. O costume é criticado não como algo particular e contingente, mas como algo rígido. Então, não é o costume que Montaigne critica, mas a cegueira daqueles que o criticam. Ele não diz que a ordem social e política é arbitrária porque é costumeira; e quando ele diz, não é nunca como uma tese que ele reivindica imediatamente em seu próprio nome, mas ao contrário, como algo ingênuo da abordagem racionalista das coisas políticas. Pois é o discurso racionalista que projeta sobre

a realidade política e social a luz que nos faz vê-la como algo arbitrário e contingente:

É de crer que haja leis naturais, como se vêem nas outras criaturas; mas em nós elas estão perdidas, com essa bela razão humana intrometendo-se em toda parte para dominar e comandar, embaralhando e confundindo a face das coisas segundo a sua vanidade e inconstância<sup>51</sup>.

Embaralhar e confundir a aparência das coisas é substituir a singularidade irreduzível de uma aparência por um modelo tanto mais esquemático quanto ele seja “conveniente” para todos. Portanto, é apenas do ponto de vista de uma exigência de universalidade que a particularidade das realidades políticas é denunciada. Mas Montaigne denuncia por sua vez esta exigência, pois é ela que ele considera arbitrária.

Os inovadores, quer sejam utopistas ou reformadores, fragmentam a história e quebram os indivíduos porque ignoram que estes não são nada mais do que a forma mesma que a história lhes deu. Como não há natureza aquém do costume, destruir o costume é desmanchar o tecido social e por isso mesmo a vida moral dos indivíduos. O que Montaigne censura tão fortemente nos inovadores é a violência inevitável que gera uma modificação brutal e completa do regime social.

Segunda determinação do conservadorismo de Montaigne: é um protesto contra a violência infligida ao corpo individual ou social.

As violências da guerra civil são tais que não constituem somente brechas locais e pontuais na ordem social, mas ameaçam dissolvê-la: “o mal mais próximo que nos ameaça não é uma alteração na massa inteira e sólida, mas sim sua dissipação e divulsão – o extremo de nossos temores”<sup>52</sup>. Pensador da guerra civil, Montaigne explora a sociedade no seu nível mais baixo, como se pode dizer. Ele experimenta algo como o limite da vida social, a abolição de toda forma política. Ora, a experiência da guerra civil revela que no seu nível mais baixo a sociedade se mantém, o que quer que aconteça.

Afinal, vejo por nosso exemplo que a sociedade dos homens se mantém e se costura a qualquer preço que for. Em qualquer posição que os coloquem, eles se empilham e se ajeitam movendo-se e se amontoando, assim como corpos mal unidos que ensacamos sem ordem encontram por si mesmos o modo de se juntarem e se colocarem uns em meio aos outros, amiúde melhor do que a arte conseguiria dispô-los<sup>53</sup>.

Pedregulhos em um saco encontram uma ordem que resulta da forma particular de cada um e das relações de contigüidade que eles estabelecem entre si. Esta ordem não é artificial. Ela é o efeito de superfície disso que se pode chamar de uma auto-regulação<sup>54</sup>. A auto-regulação do corpo social não está relacionada à natureza social do homem (à maneira de Aristóteles), mas à história: os homens são seres de costume de tal modo que seu ser só se perfaz com o seu ser social<sup>55</sup>. Existe uma palavra que designa a indistinção profunda do indivíduo e da sociedade, um conceito que manifesta, na sua própria indeterminação, o embaralhamento das fronteiras entre o natural e o costumeiro: é o conceito de costumes. O social é totalmente absorvido nos costumes.

\*\*\*

Qual pode ser, nessas condições, o estatuto do poder, isto é, o estatuto da ação política? Se a lei se dissipa nos costumes, se é a crença do povo que legitima a instituição, a política não se ordena mais em torno da razão ou de princípios morais, ela se encontra reconduzida à efetividade pelo poder do príncipe. Ora, os mesmos argumentos céticos que haviam conduzido Montaigne a criticar o fantasma da origem o conduzem também a criticar a ilusão de uma ação política que seja verdadeiramente iniciadora. As ilusões da origem e da ação participam aliás de um mesmo preconceito voluntarista. Ao voluntarismo especulativo dos inovadores (originalmente, o povo teria preferido uma certa forma de poder, ou melhor, a vontade do povo delimi-

taria o espaço onde o poder tem o direito de se propagar), responde o voluntarismo prático dos politici. Montaigne teria desenvolvido um olhar tão “sociológico” que o teria levado à negação mesma da realidade do poder?

A questão é tão importante que Montaigne desenvolve, de modo contínuo nos Ensaio, uma teoria da ação que a afasta de toda fundação em uma vontade concebida como expressão prática (pela via da deliberação e da resolução) da razão. Ou melhor, ele não pensa que o ato eficaz advenha da iniciativa consciente de um sujeito, a ponto de propor, em certos textos, que o ato é tanto mais eficaz quanto seja menos desejado.

Contrariamente a Maquiavel, Montaigne não crê que a virtú do príncipe seja suficiente para canalizar ou orientar os movimentos impetuosos da Fortuna<sup>56</sup>. Não que o homem político nada faça e que suas iniciativas sejam apenas golpes de espada na água. Mas de uma parte, é impossível a relação certa do ato à sua causalidade psíquica, à intenção que deve presidir e lhe conferir seu sentido, pois não se pode nunca saber se o ato é exatamente o efeito da intenção que o dita. Pode-se conceber que as intenções vem apenas depois, à título de justificação a posteriori. De outra parte, é impossível medir os efeitos de um ato, de determinar o que ele produziu efetivamente, porque não se poderia distinguir o que advém da fortuna e o que advém da vontade. Além disso, uma vez o ato posto no real, ele escapa a todo controle<sup>57</sup>.

Os Ensaio desenvolvem uma concepção da ação – aliás não somente política – segundo a qual um ato não pode ser relacionado com certeza a seu sujeito. O indivíduo é como desapossado do que ele faz, a tal ponto que ao pensador lúcido, ou seja, cético, o ato aparece mais como um tipo de agitação ou de gesticulação do que como a tradução de um projeto em um fazer. O ato não tem um sentido determinável em si mesmo:

Non apenas acho difícil unir nossas ações umas às outras, mas acho difícil designar adequadamente cada uma em separado por alguma característica principal, tanto elas são dúplices e matizadas em pontos de vista diversos<sup>58</sup>.



Todo o objetivo dos capítulos II-6, II-16 e II-17 é operar o corte entre a ordem das representações do indivíduo (que não é justamente um indivíduo, mas uma multiplicidade) e a ordem de suas ações.

Admiro a segurança e a expectativa que todos têm de si, sendo que não há praticamente nada que eu saiba que sei, nem que ouse garantir que posso fazer. Não tenho meus recursos à disposição e arrolados, e só fico sabendo deles após o resultado. [...] Disso advém que, se executo com sucesso um trabalho, atribuo-o antes à minha boa sorte que à minha força, pois planejo todos eles ao acaso e com inquietação<sup>59</sup>.

A degradação da relação entre o ato e o sujeito que o deve iniciar é capital e constitui um elemento essencial do discurso cético não somente de Montaigne, mas também dos cétricos modernos. Em “Do exercício”, Montaigne se justifica quando fala de si ao testemunhar não seus atos “que a fortuna rebaixa demais” mas de seus “pensamentos”: “retrato principalmente meus pensamentos [...]. As ações diriam mais sobre o acaso que sobre mim. Elas atestam seu próprio papel, não o meu, a não ser de maneira conjectural e incerta<sup>60</sup>”. Isso ocorre em todos os campos de atividade. Montaigne inverte ou nega a relação do projeto com o ato. Assim, na sua atividade de escritor, o sentido da ação só aparecerá depois: “não estudei para fazer um livro; mas de certa forma estudei porque o fiz<sup>61</sup>”. O mesmo esquema para os atos morais: um ato virtuoso não significa virtude pois não se pode ter a medida exata do que Montaigne chama de ímpeto de um humor repentino<sup>62</sup>. Na atividade social, econômica, militar e política, dá-se o mesmo. Se se deseja apreender em uma só intuição o que Montaigne pensa da ação humana, poder-se-ia considerar uma ou outra fórmula do capítulo “Da diversão” que diz que “pensamos sempre alhures<sup>63</sup>” e uma de “Da arte da conversação”, segundo a qual “a maior parte das coisas do mundo fazem-se por si mesmas<sup>64</sup>”.

Mas o ceticismo de Montaigne leva mais longe a crítica da ilusão voluntarista. Não somente ele leva à separação do sujeito e do ato, mas ainda

desenvolve a tese de uma atividade tão eficaz que se faz mecanicamente, automaticamente. Isso é verdadeiro em se tratando de uma caminhada:

Um homem que está com o pensamento alhures não deixará de, sem diferença de uma polegada, refazer sempre um mesmo número e largura de passos no lugar que estiver palmilhando; mas se resolver medi-los e contá-los com atenção descobrirá que intencionalmente não fará com tanta exatidão o que fazia espontaneamente e por acaso<sup>65</sup>.

O modelo da rotina vale também para a economia doméstica: “observai que os melhores administradores são os que menos nos sabem dizer como o são, e que quase sempre esses hábeis contadores nada fazem que valha<sup>66</sup>”.

Se não é possível a relação entre o ato e o sujeito do ato, é primeiramente porque não há sujeito. De uma parte, nós somos uma multiplicidade, “todos somos retalhos<sup>67</sup>”, e a identidade pessoal é o tecido das histórias que forjamos sobre nós mesmos. De outra parte, esta multiplicidade é feita de empréstimos. A multiplicidade interior não é o signo de uma riqueza interior mas de sua indeterminação profunda. Do mesmo modo que não há separação marcada entre o vício e a virtude ou entre a saúde e a doença, não há separação marcada entre o interior e o exterior: “não tenho nada de meu além de mim, e mesmo essa posse é, em parte, imperfeita e de empréstimo<sup>68</sup>”. O sujeito só se fabrica por meio de histórias que ele se conta, e ela as conta porque é tomado no campo das relações de vaidade com os outros. Os capítulos II-16, II-17, III-8 e III-9 têm por função esclarecer este trabalho das paixões sociais (orgulho, vaidade, presunção) no processo de subjetivação. Aquele que se conhece verdadeiramente e que fala autenticamente de si mesmo sabe que ele não é nada. Aquele que se considera qualquer coisa não o faz porque ele se institui autor de seus atos perante os outros, movido pelo desejo de ser o que ele parece: a identidade pessoal é uma usurpação. Assim é a presunção que me conduz a me apropriar indevidamente dos gestos de meu corpo para praticar atos que expressam a minha subjetividade.

A radicalidade ultrapassa aqui em grande medida a simples indetermi-

nação: a atividade se faz melhor quando se faz automaticamente. Isso é colocar ao menos uma condição para que emergja uma ciência da ação. Não se trata de pretender que Montaigne tenha edificado ou mesmo antecipado, mas resta que uma ciência do homem é uma ciência da prática do homem, o que requer absolutamente a autonomização da atividade, ou seja, ao menos a colocação entre parênteses metodológicos da consciência. Ora, esta colocação entre parênteses ou esta destituição da consciência é um efeito do ceticismo moderno tal como Montaigne o elabora<sup>69</sup>.

A ação política se vê igualmente reduzida ao puro automatismo da rotina? Com efeito, ela não escapa dele: “observemos nas cidades quem são os mais poderosos e que cumprem melhor suas tarefas: geralmente descobriremos que são os menos aptos<sup>70</sup>”. A rotina é o próprio modo de atividade normal de um Estado saudável. Mas se é verdade que a sociedade é um corpo, ela está em um constante devir, de modo que a manutenção das leis ancestrais pode (e mesmo deve inevitavelmente) criar um obstáculo ao bom andamento do corpo social. A rigidez das leis acaba por ser tão nefasta ao desenvolvimento dos liames sociais quanto o reformista radical. E pelas mesmas razões. É o que diz Montaigne no capítulo 23 do Livro I, no próprio título: “Do costume – e de não mudar facilmente uma lei aceita.” Portanto, há circunstâncias que exigem que a lei recebida – a lei é “recebida” de um lado quando o Parlamento a abalizou e de outro lado quando o povo a incorporou em seus costumes<sup>71</sup> – seja modificada. Também o princípio que autoriza a modificação da lei é exatamente o mesmo que requer a sua manutenção: a necessidade da urgência. Sabia-se que o conservadorismo era um tradicionalismo, mas este último só tem sentido por sua eficácia: vale apenas pela economia de violência que implica. Ora, não é voltando a uma ordem original que o político fará a economia da violência, mas inventando. Portanto, o conservadorismo delimita exatamente o espaço onde se pode desenvolver a iniciativa do príncipe. A atividade política é um trabalho de adaptação da lei às circunstâncias excepcionais ou à variação dos costumes. É aliás em nome desse pragmatismo que Montaigne mantém certas de suas posições anti-maquiavelianas<sup>72</sup>. A crítica de Maquiavel não se faz efetiva-

mente em nome da moral, já que Montaigne reconhece a necessidade do mal na política. Ela se faz porque este imoralismo é nefasto para o príncipe: os preceitos “maquiavélicos” seriam eficazes se o príncipe pudesse garantir sua segurança e seu poder de um só “golpe”. Mas a própria duração de seu poder exige que se possa confiar nele e para isso ele deve necessariamente levar em conta os costumes e se comportar bem. Maquiavel não avalia segundo a sua importância real o poder político dos costumes. Ele não tem a justa medida das avaliações morais espontâneas contidas nos costumes do povo, dos grandes e dos príncipes. Somente quando as circunstâncias o exigem absolutamente que é preciso enganar sutilmente a sacralidade da lei, sem jamais a ferir. Montaigne não reduz pois o Estado à razão de estado. Se o próprio movimento das coisas políticas requer que se remeta não a princípios que não existem, mas à prudência do príncipe, resta que “a conduta legítima é uma conduta reservada, grave e restrita<sup>73</sup>”. A distância de Montaigne com relação a Maquiavel não significa portanto que ele participaria ainda de uma visão espiritualista da política mas que ele já adere a uma visão moderna. Ao considerar que a marcha do Estado depende mais da rotina administrativa do que da virtú do príncipe, ele dissocia o pensamento político da fascinação do letrado pela pura atividade criadora e volta o olhar do filósofo para a máquina estatal e sua eficácia automática. A figura do legislador se encontra apagada: o príncipe prudente, inteligentemente político, sabe que ele não deve mudar a forma global do regime, mas ao contrário, só modificar o estritamente necessário<sup>74</sup>, de modo que a sacralidade das leis permita sua eficácia. Terceira determinação do conservadorismo: ele é um pragmatismo.

\*\*\*

Assim, portanto, o conformismo é tão-somente a expressão de um conservadorismo que tem sentido apenas como um pragmatismo inteiramente ordenado para a exigência de diminuir o máximo possível a parte de violência inerente à vida social. Se Montaigne é tão sensível à violência de modo que ele faz dela o único critério de avaliação das coisas políticas, não é porque ele

suportaria mal a crueldade, da qual faz experiência perturbadora<sup>75</sup>. Todavia, ao se compreender seu ódio da crueldade não como uma manifestação de uma ternura singular<sup>76</sup> mas como expressão de uma inquietude moral – quase uma intuição – quanto ao fundo de desumanidade que constitui a humanidade<sup>77</sup>, pode-se dizer que a chave de seu pensamento político está na procura de sua reação à crueldade. Nada define o homem em Montaigne: nem a razão, nem a linguagem, nem a sociedade. Mas, como todos os viventes, o homem é qualificado pela sensibilidade, pelo sentimento. É por esta razão que a experiência do sofrimento é a matriz de um discurso que escapa ao delírio<sup>78</sup>. No capítulo 14 do Livro I, Montaigne estabelece que a ciência do bem e do mal não é tão certa como a experiência da dor:

Aqui nem tudo consiste em imaginação. Opinamos quanto ao restante; aqui, é o conhecimento seguro que desempenha seu papel. Nossos próprios sentidos são os juízes [...] O porquinho de Pírron está do nosso lado. Realmente ele não tem medo da morte; mas se lhe baterem berra e se debate. Forçaremos a disposição geral da natureza – que se vê em tudo que está vivo sob o céu – de tremer sob a dor? As próprias árvores parecem gemer ante os golpes que lhes são dados<sup>79</sup>.

A única norma – vital – que permite avaliar as coisas políticas é a dor. Não é a razão mas o sentimento que funda ao mesmo tempo a moral e a política. A reação de Montaigne ao sofrimento e à crueldade dá conta de suas avaliações, tanto morais quanto políticas, no tocante ao ser social do homem. Um sistema político ou moral é avaliado como bom ou mau em função da soma de sofrimento ou de dor que afeta o povo sobre o qual é exercido<sup>80</sup>.

\*\*\*

As posições políticas de Montaigne só aparecem como negativas se se projetar sobre o seu ceticismo o de Sexto. É para o ceticismo antigo que os

negócios públicos são indiferentes, porque ele situa o soberano na ataraxia, algo totalmente pessoal. Sua conduta é conformista no sentido próprio. Mas não há em Montaigne uma “cidadela interior”, de modo que o “sujeito” não somente é afetado pelo sofrimento do outro, mas também é nele mesmo tecido. Pode-se considerar que este é um fundamento muito pobre para basear uma teoria política. Assim não há teoria nos Ensaios, mas sim posições. Resta que a atitude que consiste em diminuir tanto quanto possível o sofrimento dos homens e impedir que sua crueldade arraigada se manifeste é uma posição política positiva que implica em toda uma prática e que determina os costumes. A política é o lugar dos afetos, e os conceitos só serão vivos e úteis se puderem conta das exigências dos afetos.

Quanto à distinção entre a vida privada e a vida pública, sem dúvida ela é marcada demais. Pode-se mesmo considerar a decisão de se abster de desestabilizar a instituição, manter o olhar voltado para baixo, a substituição da análise das formas de vida comum à pesquisa especulativa de seu fundamento como uma renúncia à vida civil?

Não é porque se valorizou o ideal republicano, ou ainda porque se procura retrospectivamente as origens do republicanismo moderno que os enunciados de Montaigne sobre a política aparecem como a expressão de um conservadorismo que faz o jogo do absolutismo? Não é porque é habitual contrapor radicalmente a liberdade e a monarquia que se faz de Montaigne um revolucionário enrustido ou um partidário incondicional da autoridade, cada um segundo seus gostos e segundo o que se pensa ser digno de Montaigne? Não é porque se acredita que o absolutismo se alimentou da tradição que se pensa que os Ensaios, apoiando a tradição, puderam exprimir a ideologia da monarquia moderna?

Ocorre que se sintam os intérpretes como um pouco aflitos, como se sentissem vergonha que um espírito tão fino como o de Montaigne, e tão livre, pudesse ter posições políticas tão pouco convenientes. Acontece que eles procuram justificar Montaigne mostrando que o seu conservadorismo foi induzido por condições particulares de sua época, a não ser que neguem que ele tivesse sido conservador. Penso que ele o era, profundamente e mui-

to sinceramente, e que seu conservadorismo, sem dúvida exacerbado pelas guerras, não era entretanto o resultado daquelas. Ele o era por um efeito de seu ceticismo, no qual o essencial não consiste em criticar o costume (é preciso ser intelectualista de uma maneira singular para criticar o costume em nome da razão) mas em ter a medida de seu poder. O racionalismo de Montaigne o conduz antes a investigar o trabalho do costume: somente ele confere uma forma ao jogo de forças que se defrontam no subterrâneo. Trata-se portanto de um conservadorismo real e teoricamente fundamentado. Ele exprime ao mesmo tempo a incredulidade de Montaigne quanto à pertinência de uma referência à natureza humana, a atenção à história que se desenvolve, sua inquietude sobretudo quanto à estabilidade das relações sociais felizes. Esse conservadorismo significa também que a vida social prima sob a política, que é a partir de exigências da sociedade que é preciso examinar a política e não o inverso. Se ele dá a Horácio as últimas palavras dos Ensaaios, que são uma rogativa (um pedido, uma abertura) para que a música não o abandone, as últimas palavras que ele escreve em seu próprio nome pedem ao Deus protetor uma sabedoria alegre. E social.

## Notas

1 Ver por exemplo Sexto, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 14, 145-163.

2 Sextus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 11, 23-24.

3 Sextus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 24.

4 II, 12, 39985-97' 580 (II, 372). Cito os Ensaaios na edição da Imprimerie Nationale, 1998: respectivamente o livro, o capítulo, a página primeiro nesta edição (com a numeração das linhas), e em seguida a edição Villey-Saulnier, PUF. \*A maior parte das traduções em português dos Ensaaios de Montaigne deste artigo são retirados de Ensaaios. São Paulo: Martins Fontes, 2006. Após a indicação das edições de referência francesas, entre parênteses indico o volume e o número da página da edição brasileira cuja tradução é de Rosemary Costhek Abílio. (N. da T.)

5 II, 12, 39974-78' 580 (II, 371).

6 III, 9, 26678-80' 957 (III, 257).

7 I, 23, 21349-50' 118 (I, 177).

8 I, 23, 21462-64' 118 (I, 178).

9 I, 23, 21353-55' 118 (I, 177).

10 Dois domínios de existência se encontraram assim definidos exteriormente um em relação ao outro, e uma boa parte da política moderna teve que pensar as modalidades de sua delicada articulação. A questão da relação entre a vida pública e a vida privada não é somente central entre os libertinos do século XVII, que fazem de Montaigne a sua fonte; ela não é igualmente apenas elevada até o trágico por Rousseau; ela anima também o pensamento político de Hobbes e continua por toda a filosofia da época clássica. Depois de Hobbes, o soberano é o único juiz dos atos dos súditos e de suas palavras, contanto que suas palavras sejam atos; mas ele não tem poder sobre o pensamento (cf. *Léviathan*, III, 42, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 523). Pascal de sua parte retoma e desenvolve, em vários fragmentos de “*La raison des effets*”, (fragmentos 90, 91, 92, 94, 95, 101 dos *Pensées*, Ed. Lafuma) a distinção entre o plano da crítica e o da submissão. O hábil ultrapassa essas duas ordens simétricas inversas do vulgar e do crítico (esta distinção está também no princípio dos *Discours sur la condition des grands*). Contrariando esta corrente “dualista”, Spinoza, considerando que os homens não têm o poder de calar suas opiniões, estima que o soberano tem tudo a perder ao constrangê-los ao silêncio (*Traité Théologico-Politique*, 20: “o que não se pode proibir, é preciso permitir”, trad. J. Lagrée ET P.-F. Moreau, Paris, PUF, 1998, p. 643 – sobre esta questão ver as análises capitais deste último, Spinoza. *L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, II, 2, 5). De maneira bem diferente, a doutrina dos direitos da consciência errante de Bayle leva ao reconhecimento da necessidade de deixar no espaço público o desenvolvimento da livre expressão das opiniões religiosas, a fim de assegurar a paz.

11 Ver “*De l'incommodité de la grandeur*” (III - 7).

12 Não é surpreendente, escreve Montaigne em III, 8, 229 88-91' 930 (III, 217) que “em todos os níveis do serviço de nossa sociedade haja uma tão perpétua e universal mistura de cerimônias e aparências superficiais, de tal modo que a parcela melhor e mais efetiva das ordens sociais consiste nisso.”

13 Ver sobre este conceito J.G.A. Pocock, *The machiavellian moment*, Princeton University Press, 1975, capítulo 3.

14 Ver as fórmulas luminosas de C. Larrère, na sua “Apresentação” da edição francesa da *Histoire Du scepticisme d'Érasme à Spinoza* de R. Popkin: “O cético só pode encontrar a plenitude moral na intimidade: ele se opõe nesse sentido ao elogio republicano da realização pública da ambição pessoal. [...] Não é mais a cena pública, mas a vida privada que é o lugar de existência da liberdade”. Paris, PUF, 1995, p. 17.

15 Ver I, 8, como também o testemunho inscrito na biblioteca: Villey, p. XXI e XXXIV.

16 Ver *La Boétie, Discours de la servitude volontaire*, éd. M. Abensour, texte P. Léonard, Paris, Payot, 1976, p. 119.

17 *Id.*, p. 118 : “Que monstro é este [que] a língua se recusa a nomear ?”

18 « Na amizade de que falo, elas se mesclam e se confundem uma na outra, uma fusão tão total que apagam e não mais encontram a costura que as uniu”. (I, 28, 318 12-15' 188 (I,



281)).

19 « Pois esta amizade perfeita de que falo é indivisível: cada um se dá tão inteiramente a seu amigo que nada lhe resta para distribuir alhures” (I, 28, 323 49-51’ 191 (I, 285)).

20 I, 28, 328 85-86’ 194.

21 I, 28, 312 52’ 184.

22 I, 23, 21456-60’ 118 (I, 177). Ver também III, 1071-73’ 1007 : « Je ne veux pas qu’on refuse aux charges qu’on prend l’attention, les pas, les paroles, et la sueur et le sang au besoin».

23 Posição que pode aliás desagradar todos os campos : tanto o dos inovadores como o do Príncipe, quando ele mesmo se faz inovador. Mas não é certamente uma ausência de posição sustentar aquela que nenhum partido, por sua natureza mesma de partido, não pode admitir.

24 Sobre o famoso « conservadorismo » de Montaigne ver as obras de G. Nakam, *Montaigne et son temps*, Paris Gallimard, 1993; *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps*; Paris, Champion, 2001 e *Montaigne. La manière et la matière*, Paris, Klincksieck, 1992 ; D.L. Schaeffer, *The political philosophy of Montaigne*, Ithaca, Cornell UP, 1990 ; J. Starobinsky, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1982 (cap. 7) como também H. Vincent, « Scepticisme et conservatisme chez Montaigne, ou qu’est-ce qu’une politique sceptique ? », *Le scepticisme au XVIe et au XVIIe siècle*, (ed. P.F. Moreau), Paris, Albin Michel, 2001, p. 132-163. Sobre a revolta e obediência no século XVI na França, ver o estudo magistral de A. Jouanna, *Le devoir de revolte*, Paris, Fayard, 1989. Encontram-se análises muito ricas no número do BSAM consagrado à “La justice”, janvier-juin 2001, 8ª série, nº 21-22.

25 A expressão é inventada por Théodore de Bèze. *Du droit des magistrats sur leurs sujets*, 1574. Ela aparece na definição da tirania : « a tirania importa numa malícia confirmada com a perturbação do Estado e das leis fundamentais de um reino” (p. 112-113, Ed. datada de 1575).

26 III, 13, 42632-34’ 1065.

27 III, 9, 266-66-72’ 957 (III, 257).

28 III, 9, 2671-3’ 958.

29 I, 23, 21584-86’ 119 (I, 178): “Desgosta-me a novidade, sob qualquer aparência que se apresente, e tenho razão, pois tenho visto efeitos muito prejudiciais dela”. No seu emprego absoluto da primeira pessoa, esta expressão é única nos Ensaiois. É muito frequente que Montaigne escreva que x ou y tenha razão (salvo engano de minha parte, 39 ocorrências segundo a Concordance de Leake). É mais frequente que escreva “tem razão” (51 ocorrências, aí incluídas as formas negativa e interrogativa), mas na maior parte das vezes, razão significa então causa. O emprego da forma verbal “ter razão, estar certo” na primeira pessoa do singular é extremamente raro. Duas ocorrências transitivas nas quais o sentido é trivial: estou certo (me parece) de ter César como um dissoluto (II, 33, 62674’ 730); estava certo ao preferir Alexandre à César (II, 36, 66661’ 755). Nessas duas ocorrências, Montaigne diz ter razão de concluir como ele fez a partir da leitura da história dos personagens. Se bem que

a afirmação em primeira pessoa, absoluta, intransitiva, e tanto mais dogmática, só apareça uma única vez a respeito do conservadorismo. De maneira geral, é quando ele afirma sua posição política conservadora, que Montaigne usa um tom dogmático.

30 Pascal se recordará disso no terceiro dos *Discours sur la condition des grands*: o grande só é grande como rei de concupiscência, e somente pelo desejo dos pequenos, que encontram nele o meio de exercer o poder por sua vez. Sem isso, eles nem mesmo o considerariam.

31 I, 23, 21913-18' 122 (I, 183).

32 III, 13, 43628-37' 1072 (III, 433).

33 I, 23, 21063-69' 116 (I, 174).

34 II, 12, 40498-10' 583 (II, 376).

35 No *Droit des magistrats*, Th. De Bèze entende a antiguidade das leis no sentido das leis que fundaram originalmente a monarquia, o que o permite considerar como desleais os reis (modernos) que não crêem estar obrigados aos compromissos aceitos à origem, que provam que eles se considerariam como vassalos da realeza. As práticas atuais “são coisas totalmente contrárias à maneira feita pelos bons antigos, e que repugnam completamente as leis impostas com fundamento na Monarquia Francesa” (p. 75, ed. citada). Esta concepção da antiguidade das leis lhe permite colocar no mesmo nível os argumentos tirados da história e aqueles tirados da equidade natural e dos direitos humanos. Assim, a história e a razão esboçam conjuntamente a figura de uma origem contratualista da autoridade política. É por esta razão que o dever dos magistrados subalternos é o de “impedir que as boas leis e condições, sobre as quais o estado público é fundado, não sejam falseadas por nenhuma força vinda de dentro ou de fora. Em resumo, que os imperadores, os reis e outros soberanos detenham de tal modo a administração soberana entre as mãos [a detenham de uma maneira tal], que se em lugar de administrar eles destroem notoriamente a soberania, contrariando maliciosamente e obstinadamente a razão e a justiça, e notadamente ao juramento à soberania, eles podem e devem ser levados a cumprir seu dever, até mesmo perseguidos e constrangidos pela via das armas, (se não se puder fazer de outro modo) por aqueles que sob tais condições poderão lhes tirar de seu trono” (op. cit. p. 101). Em Montaigne, a antiguidade das leis significa exatamente o inverso, assim como as consequências práticas que daí ele deriva.

36 III, 9, 27115-19' 960 (III, 262).

37 I, 43, 43280-84' 270 (I, 401).

38 Como é o caso em *De Laudibus legum anglie* de Fortescue, segundo a leitura de J. Pocock, op. cit., p. 9 sq.

39 III, 9, 26957-59' 959.

40 I, 23, 209, 115 (I, 173).

41 II, 12, 3819-10' 569 (II, 355).

42 III, 13, 46650-51' 1091 (III, 463).

43 II, 12, 32958-59' 537 (II, 307).

44 III, 13,44854' 1080 (III, 445).

45 III, 13,44858' 1080 (III, 445).

46 III, 13,44861-64' 1080 (III, 446).

47 III, 13,46114-22' 1088 (III, 458).

48 III, 1, 2228-39' 790 (III, 6).

49 III, 9, 31081' 986 (III, 302). É preciso ler I, 26 como uma pedagogia da mistura, pois não há construção do julgamento pessoal sem alteração positiva de si.

50 III, 13, 44864-65' 1080 (III, 446).

51 II, 12, 40097-03' 580 (II, 372).

52 III, 9, 27356-58' 961 (III, 264).

53 III, 9, 26535-41' 956.

54 São os sentimentalistas e os « liberais » ingleses do século XVIII que são considerados habitualmente como os grandes teóricos da auto-regulação. Mas na tradição inglesa, a auto-regulação é pensada a partir de um esquema moral: quer se trate do moral sense de Hutcheson ou da simpatia de Hume e de Smith, a auto-regulação significa primeiramente que há na natureza humana princípios de socialização imediatamente portadores de valorações morais ou de afetos suscetíveis de produzir a moralidade dos costumes antes de toda intervenção de uma instituição política propriamente dita. Ora, segundo os textos de Montaigne, a auto-regulação é ainda anterior à moral: a partir do momento em que há homens, há uma ordem social que se produz. Creio que porque vive e pensa a guerra civil, Montaigne chega a este grau instintivo, absolutamente primário da vida social como ordenada espontaneamente, na ausência de toda determinação positiva.

55 Em um texto onde penetra a inquietude que paira sob a hipótese de toda a sociedade desmoronar, apesar de tudo, Montaigne emprega a fórmula sem dúvida mais radical de seu conservadorismo: “nossos costumes estão extremamente corrompidos, e pendem, com extrema inclinação para a deterioração; de nossas leis e usos, há muitos bárbaros e monstruosos; no entanto, devido à dificuldade para nos colocarmos em melhor estado e ao risco de desabamento, se eu pudesse fixar uma clavilha em nossa roda e detê-la nesse ponto, fá-lo-ia de boa vontade” (II, 17, 51872-78' 655 (II, 485)). Se não se trata mais aqui de seguir prudentemente o movimento contínuo da sociedade, mas de interrompê-lo, é que a situação que Montaigne considera é extrema. Quando a história e o costume se dissolvem, então – como se verá em seguida – no ato político positivo, a decisão torna-se necessária e retoma seu sentido. Aliás, mesmo neste texto extremo, Montaigne não afirma sem condição, pois que a frase precedente diz que “nos assuntos públicos, não há nenhum andamento tão ruim, contanto que tenha duração e constância, que não valha mais do que a mudança e a agitação”, o que significa claramente que quando não há mais constância, pode-se e mesmo deve-se mudar.

56 Machiavel, *Le prince*, 25 : « a fortuna [...] mostra seu poder onde não há virtu ordena-

da para lhe resistir e volta seu ataque para onde sabe não haver diques ou muralhas para a impedir”.

57 Ver sobre a questão da ação em Montaigne o BSAM de janvier- juin 2000, 8ª série, nº17-18.

58 III, 13, 44320-24’ 1077 (III, 441).

59 II, 17, 4844-12’ 634 (II, 453).

60 II, 6, 8071-77’ 379 (II, 72).

61 II, 18, 53496-98’ 666 (II, 499).

62 II, 29, 59450’ 708.

63 III, 4, 8759’ 834 (III, 72).

64 III, 8, 23319-20’ 933 (III, 221).

65 II, 17, 51062-67’ 650 (II, 477).

66 II, 20, 54800-03’ 675 (II, 514).

67 II, 1, 2435’ 337 (II, 12).

68 III, 9, 283 37-38’ 968 (III, 274). Sobre a identidade pessoal tecida de empréstimos, ver J. Y. Pouilloux, *Montaigne. L'éveil de la pensée*, chapitre 4, Paris, Champion, 1995, particularmente p. 181 sq.

69 Esta mesma destituição é encontrada mais tarde não somente em outros céticos (como Bayle ou Hume), mas em domínios céticos de pensadores dogmáticos. Assim, por exemplo, a decisão de não levar em conta a consciência que os homens têm de suas práticas aparece em Descartes no Discurso do método III, no momento preciso em que se esclarece a necessidade da determinação em agir na completa incerteza. Na segunda parte do *Discours*, Descartes tinha apresentado as regras do método que requerem que se comece pela dúvida. A questão que se colocava então era prática: já que a vida não espera a certeza, é preciso frequentemente se determinar antes de saber. Como fazê-lo racionalmente? Este problema é respondido pela primeira máxima da moral por provisão, na qual uma das determinações é a de se governar seguindo as opiniões comumente recebidas na prática pelos mais sensatos entre aqueles com que se vive. Comentando o termo, Descartes escreve: “para saber quais eram verdadeiramente suas opiniões, eu deveria antes atentar para o que eles praticavam do que para o que diziam, não somente porque na corrupção de nossos costumes há poucas pessoas que queiram dizer tudo no que crêem, mas também porque vários o ignoram; pois a ação do pensamento pela qual se crê sendo diferente daquela pela qual conhecemos o que cremos, frequentemente nada têm a ver uma com a outra” (Ed. É. Gilson, Paris, Vrin, 1925, p. 23). Como não pensar no famoso: “uns levam o mundo a acreditar que crêem naquilo em que não crêem. Outros, em maior número, levam-se a si mesmos a acreditarem nisso, não sabendo entender o que é crer” (II, 12, 176 88-91’ 442 (II, 166))? Conferir sobre essas frases de Montaigne A. Tournon, “Que c’est que croire”, BSAM juillet-décembre 1993, 7ª série, nº 33-34, p. 163-181.

70 III, 8, 235 58-60’ 934 (III, 223).

71 Ver A. Tournon, “Justice oblige”, BSAM “La justice”, janvier-juin 2001, 8<sup>a</sup> série, n<sup>o</sup> 21-22, p. 71-79, particularmente p. 74 nota 15.

72 Posições que se encontram expostas em II, 17 ou em III, 10 por exemplo.

73 I, 23, 220 18’ 122 (I, 182).

74 Não se trata de não “dar à violência oportunidade para tudo espezinhar” (I, 23, 220 28’ 122 (I, 184)). Os quatro exemplos que Montaigne dá têm em comum o fato que a decisão política se mascara como uma decisão inovadora e mantém no lugar o conjunto institucional.

75 “Vivo numa época em que somos pródigos em exemplos inacreditáveis desse vício, devido à permissividade de nossas guerras civis; e não se vê nas histórias antigas nada mais extremado do que a vivência que dele temos todos os dias” (II, 11, 162 51-55’ 432 (II, 151)).

76 II, 11, 160 75’ 430 (II, 148): “compadeço-me mui ternamente das aflições dos outros”.

77 “A própria natureza, temo eu, agrega ao homem uma certa propensão para a desumanidade. Ninguém se diverte vendo animais brincarem entre si e se acarinharem, e ninguém deixa de fazê-lo vendo-os se dilacerarem e se despedaçarem uns aos outros” (II, 11, 164 84-88’ 433 (II, 152)). A compaixão, supostamente o contrário da crueldade, não está isenta disso: “em meio à compaixão, sentimos interiormente uma certa pitada agridoce de voluptuosidade maligna ao ver outrem sofrer” (III, 1, 22 32-34’ 791 (III, 6)).

78 Se é verdade que o conservadorismo de Montaigne é uma luta contra a violência e a crueldade, e se de outra parte o sofrimento é ciência, compreende-se melhor o tom dogmático de seus enunciados conservadores. É que se trata então do sentir, da experiência do corpo e de seus afetos. Assim não é surpreendente que seja a propósito de sua medicina que Montaigne dê a seus enunciados um estatuto positivo: “Enfim, toda essa miscelânea que vou garantando aqui não é mais que um registro dos ensaios de minha vida, que, para a saúde interior, é bastante exemplar desde que se tome a contrapelo a instrução. Mas, quanto à saúde física, ninguém pode oferecer experiência mais útil do que eu, que a apresento pura, nem um pouco corrompida e alterada por artifícios ou por interpretações” (III, 13, 446 5-11’ 1079 (III, 444)).

79 I, 14, 117 35-39’ 55 (I, 80).

80 Portanto pode-se dizer certamente que a abordagem política de Montaigne é em última instância moral, sob a condição de atentar que se trata de uma moral tão afastada da moral humanista (fundada sob a *Dignitas hominis*) e da moral clássica (fundada sobre a atribuição da razão aos homens) que ela nos encarrega de deveres para com os animais e mesmo para com as plantas: há um “certo respeito e um dever geral de humanidade que nos ligam não apenas aos animais que têm vida e sentimento, mas até mesmo às árvores e às plantas [...] Há entre elas e nós um certo comércio, e uma certa obrigação mútua.” (II, 11, 167 52-58’ 435 (II, 155)).