

Glória, presunção e o projeto do autoretrato nos Ensaios de Montaigne

Resumo

O elogio da glória imortal, resgatado da Antiguidade clássica aparece com frequência na literatura moral e política do humanismo conferindo expressão ao ideal heróico e grandioso do homem que caracterizava essa tradição. Montaigne, escrevendo já quase dois séculos depois dos inícios do humanismo, ainda manifesta interesse pelo tema. Ele trata da glória em inúmeras ocasiões ao longo de seus “Ensaaios” e dedica-lhe um capítulo no segundo livro. A glória assume grande importância no interior de seu discurso, embora de modo negativo, afirmando-se como objeto de crítica e desprezo. Com efeito, a abordagem do tema, tão caro aos antigos e aos humanistas, possui uma natureza bem diversa nos “Ensaaios” e serve à afirmação de outros valores, opostos ao ideal humanista da “dignidade humana”. Rejeitando a ambição de glória Montaigne se afirma em sua forma pessoal nos “Ensaaios”, consciente da originalidade dos desígnios de sua escrita privada, oposta ao desejo dos humanistas, de instruir a humanidade com sua sabedoria e com a força de sua eloquência. Procuraremos investigar aqui esse movimento de autoafirmação de si a partir do exame de sua crítica da glória no texto, sobretudo acompanhando os caminhos de sua meditação do ensaio “Da glória” ao capítulo que se lhe segue “Da presunção”, postos no centro do segundo livro dos “Ensaaios”.

Palavras-chave: Montaigne . Sêneca . Petrarca . glória . humanismo

* Professor do Departamento de Filosofia da UNIFESP, em Guarulhos, São Paulo.

Abstract

The immortal glory's eulogy, rescued from the classical Antiquity emerges frequently in the humanistic's moral and political literature giving expression to the heroic ideal of man which marks that tradition. Montaigne, writing almost two centuries after the rising of humanism, stills shows himself interested in the theme. He treats of the glory at inumerous occasions in the course of his "Essais" and dedicates to the theme a whole chapter in the second book. The glory assumes great importance in his discourse, although in a negative way, as object of critic and despite. The treatment of the theme, so relevant to the antiquity authors as well for the humanists, had a very different nature in the "Essais" and serves the affirmation of another values, opposed to humanistic's ideal of the "dignity of man". Repudiating the glory's ambition Montaigne affirms himself in his personal form in the "Essais", conscient about the originality of his private style, in his opposite deeds to the humanist's desire of educating humankind with his sapientia and the power of his eloquentia. We want to investigate here this movement of self affirmation in close relation to the analysis of the glory's critics in the text, especially following the tracks of his meditation, which parts from "De la gloire" and arriving in the chapter "De la praesumption", in the center of the second book.

Key-words: Montaigne . Seneca . Petrarch . glory . humanism

I. A opção do Otium: Montaigne, a tradição clássica e o humanismo

Há o nome e a coisa: o nome é uma palavra que designa e significa a coisa; o nome não é uma parte da coisa nem da substância, é uma peça externa, juntada à coisa e fora dela. (Montaigne, 2000, II, 16, p. 429)

Desse modo, na abertura de *Da glória* Montaigne explicita a visão negativa que desenvolverá em seguida, ao longo do ensaio, sobre o tema da ambição de renome imortal, que aparece já então, como "*pièce étrangère*"; mero adorno externo, alheio à essência da virtude. O reconhecimento do caráter vão da glória lhe dá ocasião de exprimir sua visão crítica acerca dos costumes dos nobres franceses de seu tempo, que ainda apegados ao *ethos* guerreiro típico da ética aristocrático feudal, não poupavam esforços na realização de façanhas heróicas para distinguir-se. Com efeito, tendo a admiração do mundo como seu mais alto bem eles se desviavam do caminho que levava à verdadeira grandeza de alma, cujas belas ações eram movidas exclusivamente pelo amor da virtude: "A virtude é coisa muito vã e frívola se extrair seu valor da glória".

(Idem, p. 433) Assim Montaigne nos mostra no ensaio as graves conseqüências éticas e morais providas do hábito comum de se confundir a dignidade da ação virtuosa com a conquista da “*pièce étrangère*” do renome e de fazer, portanto, o valor da virtude depender da opinião do mundo:

Os que ensinam a nobreza a buscar na valentia apenas as honras ‘Como se uma ação só fosse virtuosa quando se tornasse célebre’, o que ganham com isso a não ser instruí-los a nunca se arrisquem se não forem vistos e a observar bem se há testemunhas que possam levar notícias de seu valor sendo que se apresentam mil oportunidades de agir bem sem que possam ser notados por isso? (Idem)

Contraopondo-se às ocupações exclusivamente ambiciosas e militares dos homens de sua própria classe, Montaigne afirma nos *Ensaio*¹ uma concepção diversa de excelência como sinal de nobreza manifesta na boa formação moral da alma – numa “*vaillance philosophique*” segundo Hugo Friedrich (Friedrich, 1968, p. 21). Nesse sentido a crítica da glória parece levá-lo sobretudo, a exaltar o valor dos novos ideais de excelência propagados pelo humanismo. Dessa perspectiva, a conduta valorosa não era aquela que buscava a glória de atos heróicos mas sim a que tinha como mais alto bem o desenvolvimento das mais nobres tendências e qualidades da alma sob os estudos da filosofia e das artes da Antiguidade: “os ornamentos externos serão procurados depois que tivermos obtido as coisas necessárias.” (Montaigne, 2000, II, 16, p. 429)

Os esforços eruditos de Petrarca no resgate do pensamento de Cícero legaram ao humanismo um de seus temas centrais, da confiança na possibilidade de realizar um ideal de *humanitas* perfeita através do cultivo da alma na filosofia moral e na eloqüência dos antigos. Foi sobretudo a partir do ideal do *vir virtutis* conforme apresentado no *De Oratore* que Petrarca forneceu ao humanismo as bases de sua nova imagem do homem, consubstanciada num modelo ético universal em que se uniam a sabedoria da alma e sua habilidade nas artes da eloqüência – alma e palavra; pensamento e expressão verbal (Skinner 1996, p. 116). Com efeito, esse ideal de perfeição, dessa perspectiva, só se efetivava sob a condição da sabedoria da alma exteriorizar-se numa eloqüência bem elaborada com que pudesse comunicar-se aos outros homens. Daí o valor elevado e a importância dos estudos da eloqüência que

1 Sobre isso além do capítulo *Da glória* ver também, entre outros, *Das recompensas honoríficas* (II, 7), *De não transmitir sua glória* (I, 41) e *Dos nomes* (I, 51).

Petrarca defendeu vigorosamente em seu tempo e com que dignificou sua atividade literária. Como declara numa de suas cartas em defesa da eloquência: “Quantos de nossos contemporâneos, para os quais os exemplos não haviam servido, vemos despertar, e de uma vida celerada passar para uma suprema modéstia pelo efeito da palavra de outro?” (Petrarca, “*Ao mesmo Tommaso da Messina, sobre o estudo da eloquência*”, apud Bignotto, 2001, p. 224)

No capítulo *Da presunção*, que se segue a *Da glória* – e cujo conteúdo mantém com este uma relação estreita e significativa, como veremos – Montaigne afirma ter bem pouca admiração por seus contemporâneos, que não compreendiam o valor e a grandeza da “*vaillance philosophique*” de uma vida voltada para o cultivo da alma. Identificava-se mais “às ricas almas do tempo passado”, que possuíam um alto grau de excelência em que se encontravam várias belas qualidades reunidas. De modo significativo nessa passagem ele toma para si a expressão de Cícero *cultura animi* (Cícero, *Tusculanes*, II, 13.): “aqueles aos quais minha posição me mistura mais habitualmente são, na maioria, pessoas que se preocupam pouco com a cultura da alma, e às quais se propõe como única beatitude a honra e como única perfeição a valentia.” (Montaigne, 2000, II, 16, p. 489)

Com efeito, a atitude de recusa da glória do mundo atualiza no discurso privado dos *Ensaíos* aquele que Jean Starobinski bem definiu como seu “ato inaugural”, isto é, da escolha de Montaigne pelo retiro filosófico em 1571; renunciando ao cargo de conselheiro no Parlamento de Bourdeaux, que ocupava há cerca de dez anos como membro da nobreza togada (Starobinski, 1993, p. 19). Com isso, de fato, ele segue em parte, as fórmulas ligadas à tradição clássica do *otium cum litteris*, da dignidade da reclusão letrada, afastada dos negócios da vida pública e de suas ambições e dedicada inteiramente à busca da sabedoria. Entre os humanistas o *otium* teve no modelo de solidão erudita de Petrarca sua manifestação mais exemplar e influente. No mundo antigo algumas das mais célebres expressões dessa tradição foram o Cícero de *Da velhice* e o Sêneca das *Cartas a Lucílio*.

São muitas as sentenças e pensamentos extraídos das *Cartas* de Sêneca presentes nos *Ensaíos*, especialmente nos capítulos mais antigos em que Montaigne louva as qualidades da vida retirada tais como *Da solidão*: “digamos adeus aos que nos cercam; desvencilhemo-nos dessas dominações violentas que nos comprometem alhures e nos afastam de nós.” (Montaigne, 2000, I, 39, p. 361). Em uma das inscrições penduradas nas vigas de sua biblioteca ele celebra a data de sua retirada do mundo como uma libertação da “*servitude*” a que se submetera até então envolvido com os interesses e encargos dos

negócios do mundo. Viveria daí em diante em benefício de sua própria tranquilidade e segurança na biblioteca da torre de seu castelo – na companhia das “*doctes vierges*” – para pensar, ler e escrever.

Em *Da glória*, a crítica da conduta dos ambiciosos ajuda Montaigne a conferir contornos mais nítidos às motivações profundas dessa decisão pelo abandono do mundo, sobretudo nas passagens reflexivas: “Não me preocupa tanto qual eu seja para outrem como me preocupa qual eu seja para mim mesmo. Quero ser rico por mim não por empréstimo.” (Montaigne, 2000, II, 16, p. 439) O impulso de sua escrita, de fato, é o desejo de reapropriação de sua verdade uma vez livre do engano de desejar engrandecer-se por fora, através da “*pièce étrangère*” da glória. A escolha da relação interior consigo mesmo em detrimento da aprovação alheia equivale a preferir o *ser* ao *parecer* como medida dos próprios atos e intenções. Define-se portanto como escolha da identidade, ao invés de perder-se a si mesmo, colocando seu ser sob a dependência da palavra e da opinião dos outros (Starobinski, op. cit., p. 20).

Montaigne exprime com vigor tal anseio em sua crítica da glória recorrendo aos argumentos ligados às filosofias do helenismo, que tinham justamente a realização da autonomia e autosuficiência da alma em relação aos fatores externos como sua principal preocupação. Epicuristas, estoicos e céticos, enfatizaram cada um ao seu próprio modo, o valor desse ideal como condição da vida feliz e da tranquilidade da alma (Annas, 1993, p. 42). É em nome da própria autonomia, com efeito, que Montaigne retoma na primeira parte de *Da glória*, a recomendação de Epicuro a Idomeneu, “*cache ta vie*”, da oposição precavida à volúpia da admiração alheia. Esse conselho de ocultar-se e ocupar-se somente de si mesmo, Montaigne sublinha, “pressupõe necessariamente que se menospreze a glória, que é uma aprovação que o mundo dá às ações que pomos em evidência.” (Montaigne, 2000, II, 16, p. 430) De fato, essa reflexão se desenvolve no ensaio sob a consciência perturbadora da vulnerabilidade humana natural à vaidade e à presunção e da dificuldade prática de excluir da alma essa inclinação a agir visando à admiração dos outros. Consciência tanto mais perturbadora na medida em que Montaigne adverte, citando preceito dos estoicos Crisipo e Diógenes, que essa é a mais perigosa das volúpias e a que mais deve ser evitada. A paixão pela aprovação de outrem nos expõe aos males da adulação, que como enfatiza, envenena as relações humanas e faz com que os maus obtenham crédito em torno de si: “Na verdade, a experiência nos faz sentir muitas de suas perfídias bastante prejudiciais.” (Idem, p. 429) O exemplo de Ulisses na *Odisséia*, ilustra bastante bem o sentido e a urgência das lições estoica e epicurista do menosprezo da glória:

até mesmo ele, um dos maiores e mais poderosos guerreiros homéricos, nada pôde fazer para não cair na sedução do canto das sereias em louvor de seus feitos. Desse modo, Ulisses perdera o uso de suas faculdades racionais e caminhara voluntariamente para sua própria destruição. (Idem, *ibidem*)

Foi especialmente através das obras de Sêneca e de Cícero que o humanismo pôde travar contato com as tradições filosóficas do helenismo, cuja ética pautava-se de um modo geral nesse cuidado filosófico da alma, em benefício de sua plena integridade. Entre elas, foi o estoicismo a mais bem conhecida, posto que objeto de estima por parte tanto de Sêneca quanto de Cícero, que recuperou muitas das virtudes estóicas na composição de seu ideal de uma *humanitas* perfeita². O discurso de *Da glória* parece por vezes evocar uma das virtudes estóicas louvadas por Cícero, a *fortitude*; da fortaleza moral da alma do sábio centrado em sua razão – “*citadelle intérieur*” segundo célebre expressão de Pierre Hadot (1992, p. 123). A autosuficiência do sábio estóico cifrava-se em seu amor excepcional da virtude. Era indiferente aos bens e aos males externos que agitavam os homens. Estes ele os reconhecia como falsos, pois para ele o único verdadeiro bem era agir de modo virtuoso e o único verdadeiro mal era o vício.

Montaigne louva esse ideal de autosuficiência e firmeza em *Da glória*, contrapondo aos excessos dessa paixão, uma espécie de ‘moral da consciência’. Conferia desse modo uma dignidade superior à sua própria atitude de voltar-se para si mesmo. Da perspectiva dessa ‘moral da consciência’, as ações heróicas nas guerras só eram verdadeiramente valorosas quando partiam de um caráter nobre e virtuoso. Ou seja, quando tivessem como impulso fundamental não a ambição de glória – ou qualquer fator externo – mas sim o contentamento interior da própria consciência de agir segundo suas boas disposições; independente de haverem ou não testemunhas para celebrar seus atos:

Não é para alarde que nossa alma deve desempenhar seu papel, é dentro de nós, no íntimo aonde outros olhos não chegam exceto os nossos: ali ela nos protege do temor da morte das dores e mesmo da desonra; tranquiliza-nos contra a perda de nossos filhos, de nossos amigos e de nossa fortuna, e, quando a ocasião se apresenta nos conduz também para os acasos da guerra. (Montaigne, 2000, II, 16, p. 436)

2 Ver especialmente a obra *Dos deveres*.

Contudo, se como vimos até aqui, Montaigne procura exprimir no ensaio suas motivações próprias retomando as fórmulas clássicas do *otium* – parecendo aproximar-se dos ideais de excelência do humanismo – é também verdade que, ao mesmo tempo, em seu esforço de apropriação de sua verdade ele se desfaz desses valores, procurando afirmar a singularidade de sua empresa. Com efeito, o distanciamento da tradição que sua reflexão crítica sobre a glória promove, é muito mais fértil e significativo no sentido de fazer deste um tema relevante na economia discursiva do livro. Como veremos aqui, a maneira como a meditação de Montaigne em *Da glória* o leva a tomar a si mesmo como objeto no capítulo seguinte, *Da presunção*, indica um movimento significativo de aprofundamento de sua consciência de si em suas próprias capacidades e inclinações. A abordagem do problema da ambição culmina assim numa profunda autoinvestigação, no centro do segundo livro dos *Ensaíos*, na qual Montaigne procura afirmar-se isento desse vício, destacando a originalidade dos desígnios de sua escrita.

De fato, sua atitude de menosprezo da glória confere novo significado à sua reclusão letrada; transforma o sentido tradicional do *otium* e o valor moral da ‘cultura da alma’. É claro que não escapava a Montaigne a evidência de que se o *otium* implicava no desdém da ação espetacular, acarretava, por outro lado, uma outra espécie de anseio heróico a ser recompensado por uma celebridade imortal. Como já vimos, o abandono dos bens do mundo – da glória de grandes atos, do luxo e do poder – pressupunha a disposição em alcançar uma condição excepcional de autosuficiência. A reclusão letrada do sábio deveria levá-lo a tornar-se uma espécie de ‘herói moral; possuidor de todas as virtudes no mais alto grau.³ Petrarca aprendeu com Cícero que à escolha de uma vida de estudos era inerente a nobreza da alma, em seu anelo de ajudar a humanidade com seu próprio exemplo de busca da perfeição; da verdade e da felicidade. Por isso esse amor da virtude não era incompatível com a ambição de glória, que viria naturalmente em consequência da beleza e dignidade de suas obras literárias. Através do cultivo da *literae humanae*, afinal, segundo essa tradição, o homem atualizava suas potências mais sublimes; a beleza do estilo refletia seus esforços no rumo de uma forma ideal de *humanitas*.

3 Conforme a formulação da virtude da “grandeza de alma” – *megalopsuchya* – no livro IV da *Ética a Nicômaco*: “um coroamento das virtudes; ela amplia a grandeza de todas elas” (IV, 1124a 1). Em sua concepção da *megalopsuchya* Aristóteles fazia coincidir o ideal de uma excelência perfeita da alma e a ambição de reconhecimento externo: “Mérito é um termo de relação que denota uma reivindicação a bens externos a si mesmo. Ora, a maior (mais grandiosa) coisa externa que deveríamos supor como sendo a coisa que oferecemos como um tributo aos deuses e que é mais cobiçada pelos homens de alta posição, sendo a recompensa oferecida pelas ações mais nobres é a honra pois ela é claramente o maior dos bens externos.” (IV,1123b 20)

Como observa Pierre Hadot, nem mesmo as escolas do helenismo pregaram a absoluta evasão em relação aos interesses externos da comunidade e à sua admiração. Retirados para uma vida de estudos e meditação, esses filósofos jamais renunciaram totalmente, contudo, a exercer influência no mundo com seus ensinamentos (op. cit., p. 94). Desse modo, não nos devemos espantar ao ver Sêneca acenar, por sua vez, com a promessa de uma celebridade mais verdadeira e duradoura ao procurar convencer seu discípulo Lucílio a decidir-se pela vida filosófica: “a vida do sábio esta sim brilha com sua própria luminosidade. Os teus estudos farão de ti um homem ilustre e famoso!” (Sêneca, 1991, carta 21, p. 74) Tampouco deixa ele mesmo de declarar-se movido pela ambição de imortalizar seu exemplo:

Se eu me recolhi em casa e fechei as portas foi para poder ser útil a um maior número (...) estou trabalhando para a posteridade. Vou compoendo alguma coisa que lhe possa vir a ser útil (...) Indico aos outros o caminho justo que eu próprio só tarde encontrei cansado de atalhos. (Idem, carta 8, p. 19)

Em *Da solidão* Montaigne denuncia através dos exemplos clássicos do otium, de Plínio e de Cícero, a “ridicule contradiction” de afastar-se do mundo levado afinal por uma ambição ainda mais alta de grandeza e de reconhecimento. Estes, levados pela traição de seus apetites – por sua natural vulnerabilidade à volúpia da glória – perverteram o verdadeiro bem da vida isolada, abandonando a si mesmos:

Ora, quanto ao fim que Plínio e Cícero nos propõem, o da glória, ele está muito longe de minha intenção. O estado de espírito mais contrário ao isolamento é a ambição. (...) Eles simplesmente recuaram para saltar melhor, e, para, com um impulso mais forte, penetrar mais fundo na multidão. (Montaigne, 2000, I, 39, p. 361)

De fato, Montaigne reconhece “não basta ter se afastado da multidão; não basta mudar de lugar; é preciso descartar-se das condições populares que existem em nós; é preciso seqüestrar-se e recuperar-se a si mesmo.” (Idem, p. 357) A primeira passagem reflexiva que aparece em *Da glória* reforça esse objetivo fundamental da reclusão, incompatível com a ambição do reconhecimento público. Com efeito, ela nada tem de heróico e de exemplar para Montaigne. Como declara, de modo irônico, se deseja algum tipo de glória para si, tal

volúpia se dá no domínio interior de sua relação consigo; fruto da liberdade e autonomia de agir somente de acordo sua própria razão. Trata-se de um bem tão pessoal e particular que totalmente impróprio para exteriorizar-se numa forma exemplar de sabedoria em benefício da instrução dos homens:

Toda glória que pretendo de minha vida é tê-la vivido tranqüila, tranqüila não segundo Metrodoro, Arcesilau ou Aristipo, mas segundo eu mesmo. Já que a filosofia não conseguiu encontrar um caminho para a tranqüilidade que fosse bom para todos que cada um o procure pessoalmente! (Idem, II, 16, p. 434)

A glória “*selon moy mesmes*” desse modo, implica numa autoafirmação radical, avessa a encontrar regras de bem viver em determinações artificiais, impostas de fora. Destituindo o valor moral dos exemplos dos antigos, reconhecidos pelos humanistas de seu tempo, e dizendo respeito exclusivamente à aprovação interior do próprio *jugement*, tal opção parecer ter por conseqüência direta, a negação do potencial comunicativo de sua escrita.

Entretanto, é preciso reconhecer, apesar de voltar-se totalmente para si mesmo, o discurso dos *Ensaios* não está absolutamente apartado do mundo. A meditação de Montaigne mantém uma relação viva com as opiniões e com os costumes dos homens ao seu redor; mantém-se sempre aberta para a observação dos costumes e das crenças comuns de seu tempo. Como nos mostra Starobinski, o olhar de Montaigne voltado para fora que reconhece a ilusão da glória, a insensatez e servidão dos ambiciosos, é o passo primeiro e essencial para a vivência da presença de si para si que é seu objeto privilegiado: “Percebe os laços que sujeitam os outros: sente cair os seus.” (Starobinski, op. cit., p. 16). O juízo crítico sobre os costumes externos – possibilitado pelo recuo reflexivo do autoexílio – torna também mais aguda a consciência da liberdade e autonomia de sua nova vida “*selon moy mesme*”.

Assim, a relação essencialmente negativa que Montaigne estabelece com o mundo nos *Ensaios*, opera no sentido de atualizar o caráter singular de sua experiência da vida interior; impassível de fazer-se digna de prestígio, pois que alheia à ascese moral idealizada pela tradição clássica e humanista. Em *Da ociosidade*, que contém provavelmente uma das primeiras reflexões acerca da forma de sua escrita, salta aos olhos o quanto o resultado de seu isolamento o distancia da unidade sólida e exemplar do sábio sob o domínio de uma razão soberana, cujo discurso suprime a inconstância da alma. Conforme nos narra neste ensaio, ao retirar-se para uma vida filosófica pretendendo dedicar-

se à própria tranquilidade, deparou-se com a incapacidade de seu espírito de fixar-se – “s’arrester et rasseoir en soy” – na firmeza e solidez de uma essência racional. Uma vez entregue a si mesmo ele precipitava-se “dans le vague champ des imaginations”. Sem esforçar-se por refrear sua diversidade interior, ou ao menos canalizar o fluxo espontâneo e desordenado de seus juízos e impressões, Montaigne passa a registrá-los nas páginas dos *Ensaíolos*: “engendra-me tantas quimeras e monstros fantásticos, uns sobre os outros sem ordem nem propósito, que, para examinar com vagar sua inépcia e estranheza comecei a registrá-los por escrito” (Montaigne, 2000, I, 8, p. 45)

Portanto, ao invés de dignificar sua solidão servindo-se dela como caminho para a glória do mundo, Montaigne a toma simplesmente como meio de comprazer-se consigo mesmo, dando livre curso às suas forças interiores. Desse desígnio provém, em grande medida, a originalidade de seu estilo. Como bem observa Eric Auerbach, o *otium* nos *Ensaíolos* nada tem de ciência ou de filosofia e destaca-se por ser destituído da pretensão de alcançar qualquer validade objetiva nesse sentido: “Aquilo que escreve dirige-se a ele e vale apenas para ele; se outros descobrirem aí alguma utilidade e prazer tanto melhor”. (Auerbach, 2007, p. 150)

Assim, é certo que o elogio da vida filosófica e de seus preceitos – do retorno a si e da autonomia da alma – permanecem no cerne da *sagesse* de Montaigne, porém subtraídos do elevado valor moral que os dignificavam segundo a tradição. A *sagesse* dos *Ensaíolos* não se traduz pelo ideal de uma razão superior e unificadora mas é vivida como desdobramento interno, pelo qual Montaigne recupera e exprime sua consciência de si, apreendendo pela reflexão sua própria inconstância; as opiniões, juízos e incertezas da alma sobre os mais variados assuntos. *Da ociosidade*, desse modo, formula já princípio e método de sua escrita apresentando em sua origem o processo pelo qual se desenvolve ao longo dos três livros dos *Ensaíolos*: isto é, como um diálogo interiorizado, fruído numa diferenciação interna que se recusa a toda identificação. Nele tomam seus lugares o *eu* autor, incapaz de fixar-se e o *eu* narrador que testemunha as ‘*chimeres et monstres fantasques*’; reflete sobre estes, distinguindo seus próprios humores, suas inclinações pessoais e escolhas (kushner, 1983, p. 105).

Ainda que este texto seja dos mais antigos – datando de logo em seguida à renúncia da vida pública em 1571 –, pode-se dizer assim, que anuncia já o procedimento fundamental do autorretrato nos *Ensaíolos*: é pelo livre exercício de suas faculdades que Montaigne situa a si mesmo como objeto de conhecimento e como matéria. Mas é somente em 1580 na *Advertência ao leitor*,

que ele declara a intenção de representar-se como mote de sua escrita. Nos faz saber então: “Sou eu mesmo a matéria de meu livro”. A forma “doméstica e privada” dessa representação de si, imprópria aos contatos públicos e ao benefício dos homens o leva ao procedimento insólito de despedir seu leitor nessa primeira página dos *Ensaio*s: “(...) não me propus nenhum fim que não doméstico e privado. Nele não levei em consideração nem teu serviço nem minha glória.” (Montaigne, 2000, I, p. 3)

Procuraremos tratar aqui do tema da glória nos *Ensaio*s como momento importante na constituição do projeto do autorretrato na originalidade de sua forma e de seus desígnios, voltados para si mesmos. Porém antes de passarmos a isso a partir de um exame mais detido da *Advertência ao leitor*, vale a tentativa de melhor dimensionar o papel fundamental que cumpria no âmbito do pensamento moral e político do humanismo, a crença no valor da glória; em sua identidade com a excelência perfeita da alma. Com efeito, subjacente à crítica montaigneana da glória decifra-se uma atitude de profunda desconfiança em relação aos valores de grandeza da tradição de que era herdeiro. Conhecendo um pouco melhor esse universo de valores, com os quais Montaigne promove um diálogo vivo e fecundo em *Da glória*, teremos também melhores condições de discernir as conseqüências da afirmação de sua *sagesse* em seu tempo, no plano ético e moral.

II. O elogio da glória no pensamento moral e político do humanismo

O elogio moral da glória é tópica freqüente na literatura do humanismo desde as obras de Petrarca e de Coluccio Salutati ainda no século XIV. A glória traduz a aspiração grandiosa elaborada por essa tradição harmonizando a valorização da personalidade – das capacidades e talentos individuais – com o ideal de realização de uma dignidade humana universal (Varotti, 1998, p. 105). A noção de que a glória exprimia a realização da excelência humana, recuperada da Antiguidade teve papel crucial na consolidação da cultura do humanismo, vinculando-se à afirmação de sua nova concepção do homem contraposta à tradição cristã agostiniana da miséria humana, que dominara a Idade Média.

Nesse sentido, compreendemos o humanismo renascentista da perspectiva sustentada por Eugenio Garin, que enfatiza os modos pelos quais esse movimento de caráter literário, na verdade, ultrapassa esses limites, protagonizando afinal uma revolução no plano do pensamento, que o torna de

importância fundamental para a compreensão da modernidade (Garin, 1968, p. 29). De fato, nos mostra o autor, ao esforço característico dos seguidores de Petrarca no sentido de promover uma renovação pedagógica centrada no valor dos *studia humanitatis* do mundo antigo – com ênfase na retórica e na filosofia moral – corresponde um novo modo de compreender a natureza humana e o significado de sua experiência no mundo. Fundamentalmente, a vida humana não é mais vista então de maneira estática conforme a cosmologia da escolástica medieval; não mais compreendida como dada definitivamente sob a ordem inexorável da providência divina, mas enquanto determinada pela vontade humana. Sua existência assim era posta no domínio do devir e apreciada como evolução de potencialidades.

Como sabemos, tal moralidade pautou-se em grande medida no conceito ciceroneano do *vir virtutis*; de um ideal *humanitas* como união perfeita entre sabedoria superior e talento nas artes da eloquência. A firme convicção do humanismo era da capacidade humana de alcançar tal perfeição por suas próprias forças e de que era este o fundamento que dignificava sua existência. A renovação pedagógica pretendida por esses autores, dessa perspectiva, centrada na recuperação dos grandes autores e poetas do mundo antigo, deveria anunciar a emergência de uma nova era, que restituiria aos homens do presente a consciência de seu valor após as trevas da Idade Média. Era o primado da *imitação* dos antigos, neste contexto, que se afirmava como caminho privilegiado dessa realização, uma vez que neles, se consubstanciava a plena perfeição humana – tanto no domínio do modo de vida como no domínio estilístico das grandes obras literárias.⁴

De uma maneira mais geral, podemos dizer que o apreço pela glória exprimia a ênfase no valor moral da ação interventora e criativa do homem que distinguia a cultura humanista e na concepção correspondente da ordem do mundo como espaço desse exercício. Essa ênfase marca de maneira ampla e profunda essa cultura, fazendo-se presente desde seus primórdios, ainda antes do *Quattrocento*, quando autores como Leonardo Bruni e Matteo Palmieri passaram a defender o valor da *vida ativa* e da participação cívica nos

4 Como salienta Eugenio Garin, a questão da imitação dos antigos – *imitatio* – foi talvez o problema mais controverso da cultura humanista, que, apesar de proclamar sua originalidade como libertadora das energias individuais dos homens, voltava-se para o passado numa atitude de respeito ao mundo antigo, considerado modelo de perfeição. Entretanto, atenta o autor: “A ação do modelo não é a de produzir uma cópia, mas sim de suscitar uma obra nova; nesta é uma ação e não uma absorção passiva de uma formação intelectual. O contato com o exemplo suscita na alma dos homens uma fecunda excitação e lhes impulsiona a criar por eles mesmos, qualquer coisa de pessoal e original.” Idem, p. 103.

negócios da cidade como forma ideal de vida. De fato, como já vimos, a defesa da eloquência, no pensamento de Petrarca confere à sua opção do *otium* um caráter eminentemente ativo, que o torna exemplar para o humanismo, voltado para o benefício dos homens e para sua glória literária. Como observa Newton Bignotto, a reflexão de Petrarca na célebre carta I, 9 das *Familiares*, que trata da eloquência, nos impede de identificar seu elogio da vida retirada simplesmente como um aspecto de seu pensamento ligado ao valor medieval da vida contemplativa. Na verdade, a defesa da eloquência em Petrarca tem a prerrogativa de anular a dicotomia entre vida ativa e vida contemplativa que marcara a cultura medieval (Bignotto, 2001, p. 62). O argumento da complementaridade entre alma e expressão verbal com que inicia o texto, indica uma preocupação com a dimensão pública e social da existência que exerceria influência determinante no pensamento político do humanismo. De acordo com este ponto de vista, pouco valia a sabedoria da alma cerrada em si mesma, sem ser comunicada aos outros e traduzida em ato através da palavra: “se a palavra é importante para a própria alma ela se torna essencial na construção da comunidade humana” (Idem).

É sobretudo, essa dimensão ativa do ideal de uma *virtus* constituída mediante a formação do espírito nos *studia humanitatis* que tornou o nome de Petrarca, objeto de louvores por parte dos humanistas republicanos de Florença. Estes encontraram aí os valores mais sólidos e consistentes aonde ancorar seu elogio moral da *vida ativa*. Entre eles, o elogio da glória tornou-se exortação patriótica e impulso fundamental das grandes ações da virtude em defesa da liberdade da república contra os avanços da tirania. Em carta do chanceler florentino Colluccio Salutati ao seu correspondente aragonês Pellegrino Zambecari, escrita em 1392, o humanista reconhece essa importante função política da ambição de glória e seu significado ético positivo. Na carta Salutati defende a importância e o valor da poesia na cidade e a necessidade de estimular seus estudos. Segundo ele, ao celebrar a glória de personagens grandiosos através da beleza de suas formas, a poesia pretende não apenas ser-lhes *agradável*, mas também ser-lhes *útil*. Ao estimular nos homens o anseio pelos louvores da comunidade, ela os alcança na volúpia a que são mais naturalmente vulneráveis, afirmando-se assim como o mais eficiente dos estímulos à conduta virtuosa:

(...) e ela de fato cumpre bem seus objetivos. Desde que aqueles que são altamente louvados se comprazem na glória, como Valérius escreveu ‘não existe humildade tão grande que possa resistir à doçura da glória’ A glória

é também útil ao homem glorioso, pois nada é tão efetivo como a recompensa do louvor para reforçar o desejo da virtude e o desejo de bem agir. (Salutati, “Letter to Peregrino Zambecari”, 1989, p. 94)

O esforço no sentido da imitação dos modelos antigos de *virtus*, imortalizados pelos grandes poetas clássicos, concretiza, desse modo, o anseio heróico de transcender a morte, tão característico do humanismo; de dotar as próprias ações e obras de um significado absoluto, elevado acima da precariedade do tempo imediatamente vivido (Varotti, op. cit, p. 109). De fato, a conquista da glória implica em ascender a um domínio mundano de durabilidade e permanência, em que o mérito pessoal se eleva a uma exemplaridade universal como imagem pura da *virtus* consagrada no reconhecimento da comunidade política. Com efeito, trata-se de um triunfo sobre a morte que se concretiza não no âmbito da transcendência divina, mas na esfera secular da comunidade humana e de sua memória.

A *Carta a Posteridade* de Petrarca é uma das mais célebres expressões do anseio de imortalidade que marca o humanismo. Petrarca a escreveu pouco antes de sua morte em 1374, após já haver consolidado sua fama como erudito e poeta, ao longo de toda uma vida dedicada à revivescência dos valores e da linguagem dos antigos. O episódio de sua coroação como poeta laureado em Roma em 1341 representa o ápice de sua celebridade, tal como dos grandes poetas romanos como Virgílio e Horácio. Na *Carta* ele traça uma espécie de autobiografia endereçada às futuras gerações a fim de eternizar seu nome e a imagem de sua vida. Pretendia originalmente fazer da *Carta* uma espécie de introdução ao seu Epistolário, imitando um velho costume dos gregos e romanos de prover as edições de obras clássicas como de Sófocles, Eurípedes e Virgílio de curtas narrativas, que apresentavam as vidas e obras desses grandes homens ao leitor. Desse modo, ele nos descreve na *Carta* seus caracteres físicos e morais, assim como sua vida de homem de letras, transcorrida em algumas das mais poderosas cortes da Europa. Procura afirmar-se assim como o novo Virgílio – melhor poeta – e o novo Cícero – melhor autor em prosa – de seu próprio tempo (Enenkel, 1998, p. 37).

De uma perspectiva filosófica mais profunda pode-se dizer que o ideal da glória ajudou a tornar plausível e a veicular a concepção grandiosa do homem consubstanciada no conceito de *dignidade humana*, que esteve no cerne da moralidade do humanismo. No conhecido *Discurso sobre a dignidade humana* de Pico Della Mirandola esse conceito ganhou sua mais completa e influente formulação pautada numa conciliação entre os valores da Antiguidade clás-

sica e do cristianismo. A idéia de *dignidade humana* adquire forma a partir da nova interpretação de Pico acerca do lugar do homem no universo e de sua especificidade enquanto ser criado à semelhança de Deus e especialmente agraciado por ele com a dádiva da razão.

Mas o que realmente distingue a condição humana no *Discurso* é a liberdade de escolher o próprio destino e de moldar livremente a própria natureza. Segundo Pico, assim, à diferença das outras criaturas, o homem pode elevar-se à perfeição divina ou descer à esfera dos seres mais baixos. Por isso estimula o cultivo das aspirações mais elevadas traduzidas no livre exercício da liberdade criativa da razão na busca de conhecimento e de aperfeiçoamento moral através das artes e da filosofia (Pico Della Mirandola, 2006, p. 64). A experiência do homem no mundo é investida assim de altíssimo valor moral como caminho para a perfeição transcendente de Deus. A ambição de glória, à luz desse pensamento, por sua vez, identifica-se à nobreza da livre escolha de realizar a própria dignidade, superando as imperfeições da ignorância e dos vícios em benefício da consumação plena da própria semelhança com a divindade. Assim Pico exorta seus leitores no *Discurso*:

(...) não tornemos nociva, em vez de salutar a livre escolha que ele nos concedeu. Que nossa alma seja invadida por uma sagrada ambição de não nos contentarmos com as coisas mediócras, mas de anelarmos às mais altas, de nos esforçarmos por atingi-las com todas as nossas energias desde o momento em que querendo-o isso é possível. (Idem)

Agora, para voltarmos ao ensaio de Montaigne sobre a glória, o modo como seu discurso se propõe a contrapor-se a essa tradição fica bem nítido já no exórdio, aonde retoma os argumentos da ética cristã, centrados na concepção agostiniana da miséria humana. A glória humana, dessa perspectiva, era vista como blasfêmia contra a única verdadeira glória da eternidade e onipotência divina:

Eis como apenas a Deus cabem glória e honras e não há nada tão distante da razão quanto nos pormos a buscá-las para nós mesmos; pois, sendo interiormente pobres, nossa essência sendo imperfeita e precisando continuamente de melhora, é nisso que nos devemos afainar. (Montaigne, 2000, II, 16, p. 429)

Da ótica dessa comparação entre a grandeza divina transcendente e o homem em sua condição mortal e fraca, sua ambição de glória surge não como sinal

de grandeza interior, mas dos excessos da presunção que o levam a pretender obter para si um atributo que pertencia exclusivamente à perfeição eterna de Deus. O tom religioso do exórdio de *Da glória* confere assim expressão bastante eloqüente ao significado que essa ambição assume, de um modo geral, para Montaigne: de seu ponto de vista, é a inclinação natural dos homens à presunção de valorizar-se demais que os movem em sua busca de grandeza externa e os impede de voltar-se para si mesmos e reconhecer suas próprias insuficiências.

Nas ocasiões em que reforça seu desdém da glória nosso autor representa nos *Ensaio*s as atitudes que moldam seu modo de vida determinado inteiramente pela ausência desse vício, que, a seu ver, corrompia os costumes de seu tempo. Uma das atitudes mais significativas neste sentido, que perpassa os *Ensaio*s é o tema da aceitação da morte que aparece, por exemplo nesse trecho de *Da glória*:

Parece que ser conhecido seja, de certa forma ter a vida e a duração sob a guarda de outrem. Quanto a mim, considero que só existo em mim; e essa minha outra vida que reside no conhecimento de meus amigos, considerando-a pura e simplesmente em si, bem sei que não obtenho dela nem proveito nem gozo a não ser pela vanidade de uma idéia fantasiosa. E quando estiver morto obterei ainda muito menos (...) o que ela pode marcar quando eu não estiver mais aqui? Pode ela designar e favorecer o nada? (Idem, p. 440)

Com efeito, tratar a própria morte em sua realidade concreta e acolher sua idéia na alma como fato natural é inerente à realização de seu intento do livre existir em si e consigo mesmo e ao aprofundamento da consciência de si.

III. Glória e meditação da morte nos *Ensaio*s

O sentimento da própria condição mortal é uma das conseqüências diretas da visão da glória como vã ilusão; ou “*opinion fantastique*”, conforme definida na passagem acima. Com efeito, trata-se da atitude mais oposta ao impulso que move Petrarca em sua *Carta a posteridade*: seu modo de vida não se constituiu em função da busca de uma perfeição a ser alcançada num futuro *post mortem*; na imobilidade bem elaborada da imagem exemplar. Se o grande humanista italiano se endereçava à posteridade, Montaigne, na *Advertência ao leitor* nos diz que destina sua obra tão somente à esfera privada de alguns amigos e parentes próximos, atravessado pela consciência de seu inevitável

desaparecimento futuro: “para que, ao me perderem (do que correm o risco dentro em breve) possam reencontrar nele alguns vestígios de minhas tendências e humores e que por esse meio mantenham mais íntegro e mais vivo o conhecimento que tiveram de mim.” (Ibidem, I, p. 3)

Como já observaram muitos de seus intérpretes, o tema da morte assume grande importância no discurso dos *Ensaios*. Montaigne experimenta frequentemente as impressões da alma face a ela, deixando-se penetrar do sentimento de sua contingência, sem qualquer esperança de transcendência ou redenção – dedica-lhe dois capítulos do primeiro livro, I, 19 e I, 20. Como sublinha Eric Auerbach, longe de extinguir a vida esse exercício possibilita sua fruição mais plena. Diante do pensamento de sua finitude ele atualiza e reforça suas inclinações pessoais: “O perigo sempre iminente de deparar com a morte lhe dá uma magnífica coesão interna, solda-o interiormente, e faz com que se sinta à vontade em si mesmo. (...) Aquilo que Montaigne é, ele é em vista da morte.” (Auerbach, op. cit., p.159)

No capítulo *Da diversão* do terceiro livro dos *Ensaios* Montaigne exalta a atitude lúcida e serena de Sócrates, que mesmo no momento de sua execução, soube encará-la e julgá-la em si mesma, como acontecimento natural e indiferente: “não procura consolo fora da coisa (...) fixa a vista nisso com precisão e decide-se sem olhar alhures.” (Montaigne, 2000, III, 4, p. 70) Da perspectiva dessa firmeza, a esperança de uma glória imortal aparece como vão “*divertissement*” a exprimir a fraqueza humana. Trata-se segundo afirma Montaigne, de uma das muitas fantasias de que os homens se servem em geral para desviar o pensamento da morte e que exprime sua impotência de conviver com a própria verdade: “Pensamos sempre alhures, a expectativa de uma vida melhor nos retém e fortalece, ou a expectativa do valor de nossos filhos, ou a futura glória do nosso nome (...)” (idem, p. 72).

Entretanto, mesmo proclamando sua mais viva admiração pelo exemplo de Sócrates, Montaigne reconhece essa lição como a mais elevada e difícil, sendo prerrogativa exclusiva “dos de primeira classe”. De fato, seu exercício de familiarizar-se com a idéia da morte também não se confunde com um anseio heróico de coesão interna. Ele experimenta sua insuficiência e inconsistência diante dela e reconhece os limites de suas forças. Desse modo, tende a identificar-se mais com o exemplo de Epicuro do que com o de Sócrates, pelo qual ilustra em *Da diversão* a incapacidade humana de considerar a morte em si mesma e seu hábito quase universal de desviar-se dela: “O próprio Epicuro, em seu fim, consola-se com a perenidade e utilidade de seus escritos.” (Idem, p. 73) De qualquer modo, essa experiência da finitude jamais é

vivida nos *Ensaio*s pelo primado da imitação de uma forma externa. O esforço de Montaigne é apreender sua realidade como experiência interna, íntima e individual. Desse modo, ele ensaia sua forma toda própria de morrer no capítulo *Da vaidade*: “Não é minha intenção dar nesse ato prova ou exibição de minha firmeza. (...) Contento-me com uma morte recolhida em si, tranqüila e solitária, toda minha, conforme com minha vida isolada e privada.” (Idem, III, 9, p. 390)

Mas vale nos determos um instante no exemplo da volúpia de glória de Epicuro que aparece em *Da diversão*. Com efeito, o mesmo exemplo surge de modo bem semelhante também em *Da glória*: seu interesse reside, em ambos os casos, na contradição flagrante da volúpia de glória do grande filósofo com a essência de seus ensinamentos. Montaigne parte desse exemplo em *Da glória* para uma reflexão que transforma o tom de sua crítica ao questionar a validade prática dos preceitos de menosprezo da admiração pública. Isto é do entendimento desta última como afecção enraizada na alma humana e impossível de ser destruída, mesmo mediante o reconhecimento de seu caráter ilusório: “não sei como somos duplos em nós mesmos, o que nos faz não acreditarmos no que acreditamos e não nos podermos desembaraçar do que condenamos.” (Idem, II, 16, p. 430) A postulação dessa condição fragmentada da alma, impassível de unificar-se sob as lições da razão, sugere a necessidade de um exercício constante e atento de exame das próprias motivações nos *Ensaio*s, a fim de garantir-se isento de presunção ao tomar a si mesmo como objeto de escrita.

De fato, se ao apresentar sua obra na *Advertência ao leitor* Montaigne se distancia da ambição de imortalidade de Petrarca, comporta também por sua vez, uma outra espécie de anelo de sobrevivência, inscrito no próprio intento de retratar-se. Como sabemos esse autorretrato nada tem em comum com o ato de erguer um monumento em sua homenagem e desfigurar sua verdade numa aparência artificiosa e congelada. Ao invés disso Montaigne prefere registrar “alguns vestígios de minhas tendências e humores”, procurando deixar para alguns amigos e parentes próximos, uma imagem tão viva quanto possível de si mesmo: “que por esse meio mantenham mais íntegro e mais vivo o conhecimento que tiveram de mim”. Assim, ao contrário das imagens bem elaboradas pelas quais seus contemporâneos procuravam fazer-se retratar, essa representação “ao vivo” traduz-se numa coleção de múltiplos registros de si, que devem conservar Montaigne em movimento tal como em vida. Desse modo, o anelo de sobrevivência dos *Ensaio*s ao invés de concretizar-se na admiração pública, só se efetiva sob a exclusão desta última e o reconhe-

cimento de sua inutilidade. Seu autorretrato ganha vida exclusivamente entre os poucos que tiveram familiaridade com sua pessoa. Únicos capazes de fazer com que esses traços dispersos se articulem entre si de modo a representar Montaigne em sua verdade viva de sujeito.

Tal destinação, entretanto, embora pareça restringir o alcance da recepção dos *Ensaios*, na verdade amplia bastante seu número de leitores. Em suma, portanto, são as características mesmas desse método de conhecer-se, registrando a si mesmo de maneira contínua e cuidadosa pela escrita que lhe garantem essa contrapartida. Ou seja, que abrem a possibilidade a qualquer leitor de também colocar-se na posição de amigo e parente, mediante a assiduidade da freqüentação com ele, nas manifestações concretas de sua vida (Cardoso, 1994, p. 48). O desfrute desse contato vivo, porém, é prerrogativa exclusiva dos que não estão em busca de conhecimentos certos. Dos que se dispõem a deixar pra trás as conveniências da tradição para conhecê-lo em sua subjetividade; capazes de valorizar o que se diz nos *Ensaios* unicamente como testemunho da boa fé de seu autor.

IV. Glória e autorretrato

Tal como ocorre em *Da ociosidade* Montaigne rebaixa o valor de seu discurso em outras ocasiões, desdenhando do caráter frívolo e inútil de sua desordem e de sua forma fragmentada. Em *Da afeição dos pais pelos filhos*, por exemplo o define como “projeto desordenado e extravagante” (Montaigne, 2000, I, 8, p. 81) e em *Da semelhança dos filhos com os pais* como um “enfeixamento de partes tão diversas” (Idem, II, 37, p. 637). Contudo, ao mesmo tempo em que exerce essa profissão de modéstia e ignorância ele ensaia também uma autoafirmação ousada e radical. Como observa Andre Tournon, essa atitude de desprezo de sua escrita não é uma mera afetação literária de modéstia; é possível discernir nela um desejo confesso e consciente de destacar sua escrita contra todas as práticas dos filósofos e retores do humanismo a serviço da transmissão de conhecimentos (Tournon, 2004, p. 47) Em *Dos livros*, ele aponta o sentido positivo de sua profissão de ignorância marcando seu distanciamento da função tradicional dos livros como símbolos e receptáculos de saber: “Quem estiver em busca de conhecimento que o pesque aonde ele se aloja. Não há nada que eu professe menos. Estão aqui minhas fantasias, pelas quais não dou a conhecer as coisas mas a mim mesmo (...)” (Montaigne, 2000, II, 10, p. 110).

Com efeito, Montaigne define a natureza diversa de seu princípio e de sua atitude filosófica no próprio título que escolhe para sua obra: constituindo-se dos *ensaios* de suas faculdades ela não traduz um desejo de enunciar verdades atestadas, mas sim a noção de exercício e experimentação do *judgement*. Acusando a frivolidade de sua atividade literária e desdenhando da glória, procura afastar as suspeitas de presunção que poderiam recair sobre sua forma privada e pessoal. Mas assumindo a inutilidade de sua forma, ele não hesita em torná-la pública, ao mesmo tempo, rompendo com o contrato tradicional entre autor e leitor da enunciação de ensinamentos certos em troca de louvores justos. Desse modo, o autorretrato comporta a consciência “culpada” de sua ambigüidade; de sua dificuldade intrínseca de escapar às suspeitas de presunção⁵.

Com efeito, seu discurso voltado para si incorre deliberadamente na transgressão dos procedimentos tradicionais da retórica parecendo perverter seu mandamento fundamental da comunicação e da persuasão. Como já vimos, a retórica clássica e humanista afirmavam insistentemente as altas prerrogativas do discurso como modalidade de ação, de civismo, assim como sua vocação pedagógica, devendo servir à utilidade pública e à formação dos espíritos na defesa de valores morais, políticos ou religiosos. Sua dignidade se atrelava estreitamente, portanto, à sua natureza transitiva; à sua eficácia em persuadir, dissuadir, louvar ou culpar, sempre a serviço de grandes causas.

Dessa elevada perspectiva a ética e a retórica clássica conceberam com maus olhos os excessos na prática de falar de si mesmo, compreendendo o discurso em primeira pessoa como indissociável da presunção, sempre que não fosse feito por personagens ilustres, dignos de servirem de exemplo. Na *Ética a Nicômaco* Aristóteles faz uma alusão a essa prática, para defini-la como indigna do caráter superior do homem magnânimo – *megalopsukhia*. (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*: IV, 1125 a) Cícero reafirma essa idéia em *Dos deveres*, como uma das recomendações do *decoro* que designava a adaptação do próprio modo de vida, incluindo as palavras, a postura e a gesticulação às conveniências da vida social. O *decoro* aparece em *Dos deveres* como um conceito

5 Esse é um traço distintivo do gênero reflexivo do autorretrato segundo Michel Beaujour, ou seja, de ser uma escrita conscientemente desprovida de utilidade pública, produzida por uma retórica que é puro discurso ocioso e livresco; que não se justifica como modo de reificar e tornar ativos os valores morais da tradição. Nesse sentido a confissão de sua inutilidade se dá como o único álibi do escritor de um autorretrato: apesar de utilizar-se dos procedimentos e artifícios da retórica incorrendo contra seus princípios fundamentais, ele sempre acusa a própria ousadia, assumindo a gravidade dessa falta e procurando afirmar o caráter diferenciado de seus próprios desígnios. (Beaujour, 1998, p. 14)

fundamental que dita as regras do *sermo* filosófico. Com efeito, os excessos no falar de si, feito de maneira injusta e imprudente, lhe são profundamente opostos podendo provocar a cólera e a inveja e impedir a persuasão: “Também é desagradável gabar-se, sobretudo de feitos mentirosos, e em meio a zombarias imitar o ‘soldado fanfarrão’ (Cícero, Dos deveres, I, XXXVIII, 137)

Plutarco dedicou um opúsculo ao tema em suas *Obras Morais*: “Falar de si diante de outrem para se atribuir qualquer mérito ou qualquer poder, meu caro Herculano, todo o mundo declara, em palavra, que é odioso e vil; mas de fato, poucas pessoas conseguem evitar esse defeito desagradável, mesmo entre aqueles que o condenam.” (Plutarco, *Obras Morais*: VII, 539 a – 547f., p. 65). Plutarco esforçou-se por distinguir os casos em que um homem podia louvar-se a si mesmo com justiça. Isso ocorria sempre que não o fizesse de maneira fútil, apenas para se fazer louvar, mas quando as circunstâncias de sua ação o exigiam. Tal prática deveria ser prerrogativa de homens de Estado que podiam proferir verdades úteis e elevadas sobre os grandes atos que haviam cumprido e as vantagens que deles resultaram para o bem de seus pares.

Ao longo dos *Ensaios* Montaigne manifesta a consciência de se atribuir um privilégio que não lhe pertence ao tomar a pena para falar de si, mas isso não significa um movimento de recuo em sua empresa de retratar-se, conforme evidencia em *Da presunção*: “Encontro-me aqui enredado nas leis da cerimônia, pois ela não permite nem que se fale bem de si nem que se fale mal. Vamos deixá-la aí por enquanto.” (Montaigne, 2000, II, 17, p. 450) Nesse ensaio nosso autor toma diretamente a si mesmo por objeto, provocado a testar-se face ao sentimento da presunção, após sua abordagem do problema da ambição no capítulo anterior, *Da glória*. *Da presunção* parte assim da seguinte constatação: “Há uma outra espécie de glória que é uma opinião excessivamente boa que concebemos de nosso valor. (...) que representa a nós mesmos diferentes do que somos.” (Idem, p. 449) O objeto do capítulo é assim, mais precisamente o exame do juízo sobre si mesmo para avaliar sua lucidez e retidão e comprovar-se isento desse vício que turva as faculdades do juízo “como a paixão amorosa empresta belezas e graças ao indivíduo que ela abraça” (Idem).

Propondo-se portanto, ao exame do próprio juízo reflexivo o conteúdo de *Da presunção* implica num esforço de intensa concentração sobre o tema do *eu* a serviço da confirmação da profissão de boa fé e veracidade do autorretrato. A passagem do tema da glória para o tema do *eu* em *Da presunção* se identifica como movimento que funda aquela que é a figura mais manifesta do autorretrato no livro, de acordo com a formulação de Andre Tournon “o tipo de redução fenomenológica pela qual a investigação se reorienta do objeto,

bem ou mal conhecido para o sujeito que conhece, do veredicto pronunciado sobre tal fato à instância de julgamento que o pronuncia.” (Tournon, op. cit., p. 117) Após por à prova a lucidez de seu “senso” neste capítulo Montaigne se sente mais encorajado para prosseguir exercendo suas faculdades ao longo da obra, sem contrariar sua verdade e dissipando as suspeitas de vã glória e presunção (Zinger, 1995, p. 70).

V. Há presunção nos Ensaaios?

Há uma outra sorte de glória que é uma opinião excessivamente boa que concebemos de nosso valor. É uma afeição irrefletida, pela qual nos encarecemos, que nos representa a nós mesmos diferentes do que somos, assim como a paixão amorosa empresta belezas e graças ao indivíduo que ela abraça e faz aqueles de quem se apossa considerarem com o julgamento turvo e alterado, que o que amam é diferente e mais perfeito do que é. (Montaigne, 2000, II, 17, p. 449)

Com efeito, como se vê em sua abertura, o que está em jogo em *Da presunção* não é a descrição de si como um objeto, mas sim o ensaio da retidão do juízo que Montaigne formula sobre si, a fim de provar que é a franqueza e não as volúpias do orgulho que o levam a escrever.

Assim, no exórdio ele defende a dignidade do programa de seu livro, de conhecer-se através da escrita, atentando para o fato de que a proibição tradicional ao falar de si equivale a restringir a liberdade do próprio *jugement* em matéria das mais importantes, que mais exige seu exercício pleno. Dessa perspectiva, de fato, se invertem os termos da questão, conforme colocada pela tradição: impedir que um homem se conceba e se apresente ao mundo de acordo com sua própria verdade implica em forçá-lo a distanciar-se dela, sendo justamente assim um forte estímulo à presunção, que turva o juízo e os leva a pretenderem-se mais belos e mais perfeitos do que são realmente. Como afirma Montaigne, afinal, o melhor meio de evitar esse vício não é proibir os homens de falar de si, nem tampouco depreciar-se visando agradar o juízo externo: “Podemos ser humildes pela glória.” (Idem, p. 451), mas antes assegurar-lhes a liberdade do uso de suas faculdades para o conhecimento de sua verdadeira condição: “Não desejo que, temendo errar por este lado, um homem se desconheça por isso, nem que pense ser menos do que é. O julgamento deve em toda parte manter seu direito, e é justo que ele veja nesta parte como alhures o que a verdade lhe apresenta.” (Idem, p. 449)

Em nome da livre expressão de seu juízo, portanto, ele não hesita em proclamar o direito de expressar as coisas “lícitas e naturais” sobre sua pessoa, antes de violar as “ceremonies” do mundo e passar propriamente ao seu autorretrato. Para conferir a devida força expressiva à novidade de seu intento identifica sua forma – fiel à sua verdade e não às conveniências do mundo – à indecência de mencionar suas partes íntimas em público:

Somos apenas cerimônia: a cerimônia transporta-nos e deixamos de lado a substância das coisas; agarramo-nos aos galhos e abandonamos o tronco e o corpo. (...) não ousamos mencionar os nossos membros e não hesitamos em empregá-los em todo tipo de devassidão. A cerimônia proíbe-nos de expressar em palavras as coisas lícitas e naturais e acreditamos nela, a razão proíbe-nos de praticar as ilícitas e más e ninguém acredita nela. Encontro-me aqui enredado nas leis da cerimônia ela não permite nem que se fale bem de si nem que se fale mal. Vamos deixá-la aí por enquanto (Idem, p. 450).

Mas seu autorretrato, de modo bastante curioso, se inicia já como um modo de demarcar os limites de seu juízo reflexivo. Nosso autor recorda-se então de que desde sua infância os outros observavam em sua postura e em suas atitudes “*une vaine et sotté fierté*”, que, entretanto, não correspondia ao modo como se sentia ser, segundo sua própria razão:

Lembro-me de que, desde a minha mais tenra infância, observavam em mim não sei que porte de corpo e de gestos que atestava uma vã e tola altivez. Quero dizer primeiramente isto: que não é inconveniente ter características e propensões tão pessoais e tão incorporadas em nós que não tenhamos meios de as sentir e reconhecer. E de tais inclinações o corpo retém facilmente algum vinco sem nosso conhecimento e consentimento. Era uma certa coqueteria conforme à sua beleza que fazia a cabeça de Alexandre inclinar-se um pouco para um lado e que tornava a fala de Alcibiades lenta e gutural. Júlio César coçava a cabeça com um dedo que é o comportamento de um homem cheio de pensamentos laboriosos; e Cícero parece-me, costumava franzir um pouco o nariz, o que significava uma índole zombeteira. Tais movimentos podem surgir imperceptivelmente em nós. (Ibidem, p. 451)

O conteúdo dessa passagem de fato, destaca a percepção de um território obscuro em que se enraízam suas inclinações naturais, inaccessível à consciência

de si, mas traído pelos movimentos naturais do corpo. A hipótese de que estes indiquem realmente uma propensão oculta a esta espécie de glória se reforça na medida da assimilação desse caso ao seu próprio modo de observação do comportamento de grandes personalidades da Antigüidade, tais como Alexandre, Alcebiades, César e Cícero, enquanto meio de descobrir-lhes as inclinações próprias, em geral tão arraigadas na alma, que desconhecidas de-les mesmos.

No autorretrato de *Da presunção*, assim Montaigne procura investigar-se a fundo, exibindo os movimentos da alma – conforme se “sente ser” – e interpellando seu leitor para que o acompanhe e testemunhe a autenticidade de suas proposições, contra a impressão de altivez que desde sua infância acusava em seus gestos, segundo os outros lhe diziam. Como bem observa Geralde Nakam, talvez o capítulo inteiro não seja mais que uma réplica do homem maduro, àqueles que só sabiam enxergar no comportamento da criança “*une vaine et sottie fierté*” de jovem presunçoso (Nakam, 1991, p.184). A incompreensão de que fora vítima, ele a compensa no ensaio com a demonstração de suas qualidades de homem adulto, de franqueza e de simplicidade, nutridas sob o contato com a sabedoria dos antigos. Desse modo, Montaigne reconhece e enumera suas muitas imperfeições e insuficiências ao longo de todo o texto, no domínio dos feitos do espírito, de suas inclinações morais e de seus traços físicos.

Ao fim desta, porém, toma recuo de seu autoexame para apontar o único autoelogio de que se considera culpado, isto é, da crença nas capacidades de seu senso: “(...) a única coisa pela qual me valorizo um pouco é algo em que homem nenhum nunca se considerou falho: meu elogio é banal, comum e vulgar, pois quem jamais pensou ter falta de senso?” (Montaigne, 2000, II, 17, p. 486)

Trata-se, porém, como ele enfatiza, do único auto-elogio que pode ser considerado não presunçoso, pois que de todo insuficiente para despertar a admiração de alguém, visto que todos crêem possuir bom senso, até mesmo os insensatos: “(...) a partilha mais justa que a natureza nos fez de suas graças é a do senso; pois não há ninguém que não se contente com o que ela lhe atribuiu. (...) Creio que minhas idéias são boas e corretas, mas quem não pensa o mesmo das suas?” (Idem) Admitir-se culpado do elogio de seu próprio senso, portanto, equivale antes a assimilar-se a uma condição humana universal e não em pretender-se superior aos demais.

Entretanto, com tal reconhecimento Montaigne revela um laivo fundamental de sensatez que o diferencia do vulgo e legitima o princípio de franqueza que subjaz à sua escrita. Como ele mesmo nos diz, a consciência permanente de sua ignorância confere maior justeza às suas idéias: “Uma das

melhores provas que tenho disso é o pouco valor que me dou: pois se não fossem bastante sólidas elas facilmente se deixariam enganar pela afeição singular que dedico a mim (...)" (Idem) O elogio de seu "bom senso" nesse sentido, de fato, é a própria condição da originalidade de sua escrita, cuja própria substância, como sabemos, está no ensaio de suas faculdades.

Para que melhor possamos compreender a natureza desse elogio e o quanto se afasta dos excessos do amor próprio é decisivo nos indagarmos, ainda que em linhas gerais – bem longe do tratamento que o assunto merece – sobre o significado de sua postura cética nos *Ensaio*s. É reveladora a esse respeito a passagem da *Apologia de Raymond Sebond*, em que Montaigne proclama a superioridade da *epoché* cética – da suspensão do juízo quanto a verdade – no nível moral, concebendo os céticos como aqueles que levaram à perfeição suas próprias capacidades: "Eles trabalharam sua alma em todos os sentidos (...) é neles que se aloja a extrema elevação da natureza humana." (Idem, II, 12, p. 504) Se podemos dizer que essa "*hauteur extreme*" recupera de certo modo o valor humanista do alcance da perfeição humana é preciso notar, por outro lado, entretanto, que ela não se consubstancia no ideal heróico da glória, mas antes na plena ativação de suas faculdades investigativas. Isto é, dá-se justamente – e exclusivamente – sob a condição de conformar o uso da razão aos seus limites naturais, sem considerar-se à altura de possuir o conhecimento sobre a verdadeira essência das coisas. Como observa Jose Raimundo Maia⁶, examinando essa passagem da *Apologia*, a experiência da suspensão cética afirma-se nos *Ensaio*s como meio de restituir às faculdades humanas cognitivas e morais, o seu uso perfeito e integral, isto é, livre da presunção de ultrapassar seus limites, vício este, que paralisaria suas funções, afirmando-se como obstáculo ao alcance da perfeição (Maia, 2004).

Através da forma fragmentada e desordenada de seus ensaios, com efeito, Montaigne procura incitar seu leitor a também praticar "a boa filosofia", fundada na experiência da *epoché* pirrônica que opera no sentido de ativar as próprias faculdades intelectuais de maneira in-

6 No que concerne à referida passagem da *Apologia*, J. R. Maia aponta a apropriação de um importante conceito do ceticismo acadêmico formulado por Cícero, da "integridade intelectual" – *Academica*, II, 8 – como conceito-chave na construção da visão própria de Montaigne sobre o ceticismo antigo, sem deixar de levar em consideração a importância maior do pirronismo nessa construção. Tal interpretação, segundo a qual a *epoché* nos *Ensaio*s era utilizada com vistas à apropriação e ativação de sua faculdade de julgar, problematiza a clássica perspectiva de Richard Popkin, que acentua uma motivação fideísta em sua experiência da *epoché* (Maia, 2004)

tegral. Isentos da precipitação típica dos que tanto se orgulham dos poderes de sua razão e buscam munir-se de conhecimentos, seus leitores devem investigar com atenção os pensamentos, juízos e impressões diversos enunciados por ele a fim de bem avaliar a natureza de suas inclinações.

Entretanto, é em primeira mão para si mesmo que Montaigne escreve. Não poderia esperar a aceitação pública de uma empresa tão original. Desse modo, ele se questiona em *Da presunção*:

(C) Então para quem escreveis? Os sábios a quem compete a jurisdição livresca só reconhecem valor na ciência e não aprovam outro procedimento em nossos espíritos que não o da erudição e da arte: se tomastes um dos Cipíões pelo outro, que vos resta a dizer que valha? Quem ignora Aristóteles, segundo eles, ao mesmo tempo ignora a si mesmo. As almas comuns

e vulgares não vêem a graça e o peso de um discurso elevado e sutil. Ora, essas duas espécies ocupam o mundo. A terceira, de que fazeis parte – a das almas bem ajustadas e fortes por si mesmas –, é tão escassa que precisamente não tem nem nome nem posição entre nós; é quase tempo perdido esforçar-se por agradar-lhe. (Montaigne, 2000, II, 17, p. 487)

Conforme se evidencia, não espera dos homens de seu tempo uma compreensão adequada de seus escritos, isto é, do exercício do juízo neles contido. Exalta assim de um lado, a forte consciência da novidade de seu pensamento, ajustado e forte por si mesmo – avesso a pretender afirmar-se mediante o recurso às marcas externas de erudição – e de outro, a crítica à forma disciplinar do estudo da filosofia entre seus contemporâneos. Esta última se caracteriza por uma obediência servil e irrefletida à autoridade dos preceitos dos antigos, que a torna antes uma espécie de “pseudo filosofia”, levando os homens a abdicarem de sua própria humanidade, subordinando à autoridade alheia seu próprio juízo.

Com efeito, a *epoché* cética nos *Ensaio*s é sobretudo condição mais eficaz da posse de si mesmo de modo integral. A profissão de ignorância cética com que Montaigne se examina e se vigia sem jamais deter-se em suas convicções – acreditando-se possuidor da verdade – rompe a opacidade da insensatez de considerar-se mais perfeito e dissipa as suspeitas de ser acometido pela cegueira que domina os presunçosos: “(...) nesse assunto acusar-se seria escusar-se; e condenar-se absolver-se.” (Idem, p. 486) Desse modo, define esse elogio do senso como vício tenaz e intenso, mas que “o primeiro raio da visão do paciente atravessa e dissipa, como o olhar do sol a um nevoeiro

opaco” (Idem). Ao confessar-se culpado desse auto-elogio, em *Da Presunção* portanto, ele não vem revelar um desejo escamoteado de engrandecer-se mas sim tornar mais aguda e consistente sua autoconsciência. Vem enfim, precisar seu modo de conhecer-se, exercendo suas faculdades com “bom senso”, de acordo com seus limites naturais.

Essa valorização do “bom senso” que aparece em *Da presunção* é retomada e adquire importância fundamental no século XVII, apropriada por Descartes como um de seus axiomas característicos. É tomando de empréstimo essa passagem do ensaio que ele dá início ao seu *Discurso do Método* e à sua construção do *cogito*: “O bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada (...)” Em Descartes diferentemente de Montaigne essa é uma faculdade universal que se afirma como princípio de realidade do julgamento correto. Mas para apropriar-se dela faz-se necessário como que retrair a história de seu espírito a exemplo do autor dos *Ensaíos*, reconhecendo o estado de ignorância e de incerteza em que estamos sob a crença nos valores herdados da tradição.

Referências Bibliográficas

- AUERBACH, Eric. *Ensaíos de literatura ocidental*. Ed. 34, 2007.
- BEAUJOUR, Michel. *Miroirs d'encre. Rhétorique de l'autoportrait*. Paris: Éditions du Seuil, 1980.
- BIGNOTTO, N. *Origens do Republicanismo Moderno*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- CARDOSO, S., “O Homem, um Homem: do Humanismo renascentista a Michel de Montaigne” In: *Perturbador mundo novo. História Psicanálise e sociedade contemporânea*. São Paulo, escuta, sociedade brasileira de psicanálise, 1994.
- ENENKEL, Karl. “Modelling the Humanist: Petrarch’s Letter to Posterity and Boccaccio’s Biography of the Poet Laureate.” In: *Modelling the individual: biography and portrait in the Renaissance*. With a critical edition of Petrarch’s Letter to Posterity. Amsterdam/Atlanta: Editions Rodolphi B. V., 1998. *Studies in Literature*, n.º 23.
- FRIEDRICH, Hugo, *Montaigne*, Gallimard, 1968.
- FRIEDRICH, Hugo, *Montaigne*, Gallimard, 1968.
- GARIN, Eugênio. *L’Éducation de l’Homme Moderne (1400-1600)*. Paris: Fayard, 1968.
- HADOT, Pierre. *La citadelle intérieure: Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*. Paris: Fayard, 1992.
- MAIA NETO, José Raimundo, “Epoché as Perfection: Montaigne’s view of ancient scepticism” In: *Skepticism from Renaissance to the Enlightenment*. Amherst Humanity Books, 2004.
- MONTAIGNE. *Ensaíos*. Martins Fontes, SP, 2002.

- NAKAM, Geralde, *Montaigne la Manière et la Matière*, Paris, Klincksieck, 1991.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *A Dignidade do Homem*. Ed. 34.
- SALUTATI, Coluccio. Letter to Peregrino Zambecari in *The Earthly Republic. Italian Humanists on Government and Society*. Introduction Ronald G. Witt. Edited by KOHL, Benjamin G.; Witt, Ronald G.; Welles, Elisabeth B. University of Pennsylvania Press, 1989, pp. 81-92.
- SÊNECA, L. A. *Cartas a Lucílio*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
- STAROBINSKI, Jean. *Montaigne em Movimento*. São Paulo, Companhia das letras, 1993.
- TETEL, M., “Les fins d’essais”, In: *Rhétorique de Montaigne*. Actes du Colloque de la Société des Amis de Montaigne (Paris, 14 et 15 décembre 1984). Paris: Honoré Champion, 1985.
- TOURNON, André. *Montaigne*. São Paulo, Discurso Editorial, 2004.
- VAROTTI, Carlo. *Gloria e ambizione politica nel Rinascimento. De Petrarca a Machiavelli*. Milão. Bruno Mondadori, 1998.
- VILLEY, Pierre. *Sources et Evolution des Essais*. Paris: librairie hachette, 1968.
- ZINGER, Ilana. “Auto-constitution, aspect de la subjectivité chez Montaigne” In; *La Problematique du Sujet chez Montaigne*. Genève, éditions Slatkine, 1995.