

Nosso amigo Montaigne

Referências metodológicas de leitura
a partir da análise de Dos Coxos

Resumo

A relação de autoridade e dependência que os leitores atuais frequentemente estabelecem com Montaigne está na base das considerações que faço abaixo. Estar atento a essas negociações é importante para estabelecer uma metodologia de leitura dos Ensaios que prescindia das relações puramente biográficas com a obra.

Palavras-chave: Montaigne; Ceticismo; Metodologia.

Abstract

The authority and dependency relationship that modern readers often have with Montaigne is the basis of the considerations which I develop below. Be aware of these negotiations is important to establish a reading of the Essays methodology that dispenses the purely biographical relationship with the work .

Keywords: Montaigne; Skepticism; Methodology.

* Pós-doutorando em Teoria Literária no IEL-Unicamp (Fapesp) e no CEREdI (Faculdade de Letras, Universidade de Rouen).

Uma “arte de ler” Montaigne – pois uma obra tão aberta precisa de uma lógica especial de leitura. Não que eu tenha a intenção de ensinar alguém a ler Montaigne: há outros autores infinitamente mais capazes que eu¹. Não é a isso que me refiro, mas sim a esclarecer melhor um posicionamento (o meu) e o meu método de leitura: como encaro seu texto, como tento driblá-lo. No caso de Montaigne, isso já dirá muito sobre o direcionamento das conclusões. Tentei emular algo parecido num momento anterior². O que argumento lá está pressuposto aqui: a distinção dramática de personae narrativas nos Ensaios mostrando sua descontinuidade subjetiva (distinção que impede aceitar naturalmente uma univocidade autoral pura que unifique a escrita dos capítulos e das seções); a manutenção de uma ordem plural de níveis discursivos em função da dinâmica de publicação editorial do(s) livro(s) – o que chamei de Montaignes [A], [B] e [C]; a dimensão essencialmente aristocrática da assinatura “Michel Senhor de Montaigne” e das negociações em torno da recepção da obra; e, claro, como o título daquele artigo indica, o entendimento algo ontológico das camadas editoriais. É no rastro dessas análises que acrescento aqui estas breves considerações.

Tomemos, por exemplo, um texto como *Dos Coxos* (Ensaios III, cap. 11). O ideal é, claro, fazer uma leitura passoapasso do ensaio, que seccionamos em algumas partes. Uma divisão anatômica é uma estratégia que tem suas vantagens³. Em linhas gerais, qualquer capítulo dos *Ensaios* pode perfeitamente ser dividido em blocos distintos, formando unidades quase sempre integrais e independentes, unidades que podemos chamar perícopes⁴ – e *Dos Coxos* não é exceção à regra⁵. De certa forma, a disposição original das suas perícopes servirá, até certo ponto, como uma arquitetura fenomenológica em si mesma:

1 Cave, T., 2013.

2 Viegas, R. M., 2011.

3 A Anatomia, enquanto disciplina médica, foi apropriada também como metáfora cultural nos séculos XVI e XVII e tem sua importância na dinâmica dos *Ensaios*.

4 Muitas vezes, poderiam tratar-se mesmo de *λόγια* – como são ordinariamente denominados os ditos sacros nos textos de fundo religioso em língua grega antiga (pagãos ou judaico-cristãos). Não sem certa ironia, portanto, aplico ao texto *sagrado* dos *Ensaios* uma nomenclatura da crítica neotestamentária.

5 “Cada capítulo dos ensaios contém numerosos *essais*.” (Screech, M., 1992, p. 20). Em linhas gerais, o roteiro de *Dos Coxos* inclui: 1). Reforma do calendário e posição pessoal acerca dos prodígios; 2). Príncipe com a gota e continuação das considerações sobre os prodígios; 3). Caso dos charlatões “num vilarejo qualquer a duas léguas daqui”; 4). Digressão sobre a técnica judicial; 5). Caso Martin Guerre [discussão sobre a sentença do magistrado Jean de Coras]; 6). Caso das feiticeiras; 7). Digressão sobre as mulheres coxas; 8). Carnéades.

no início, podemos nos concentrar apenas em alguma delas (na perícopos demonológica, por exemplo) desprezando as restantes; mas, depois, ao aglutinar as outras perícopos na discussão, poderemos trabalhar o ensaio como uma sucessão não exatamente de *topoi* (quer dizer, dos seus *temas*: tema demonológico, quando traz uma análise bruxaria; tema do milagre; tema do *doppelganger*, quando traça considerações jurídicas sobre o caso Martin Guerre; etc.) mas de *causos* (uma história de uma bruxa nas masmorras de um príncipe; caso dos garotos ventrílocos que enganaram meio mundo num vilarejo vizinho; etc.), o que tem consequências diretas no modelo geral de interpretação.

Importa lembrar, desde sempre, que as perícopos não necessariamente se conectam tematicamente. Na verdade, e o neófito que começa a ler os *Ensaaios* rapidamente se dá conta disso, os blocos temáticos que os compõem muitas vezes não guardam qualquer relação entre si – e, frequentemente, não explicam/justificam os próprios títulos dados a cada capítulo⁶. Como consequência disso, nos *Ensaaios*, a sucessão de perícopos de cada ensaio e a sua concatenação interna (ou externa) levam a problemas, às vezes, insolúveis se tentarmos fazer com que funcionem numa dimensão hermenêutica unitária de conjunto. O que a reforma do calendário gregoriano tem a ver com os coxos? O que o caso Martin Guerre tem a ver com o calendário gregoriano? O que as delícias superiores da experiência sexual com a mulher manca têm a ver com uma reflexão “sociológica” a respeito dos milagres? E assim por diante.

Embora não se possa dizer que *Dos Coxos* (ou os *Ensaaios* em geral) apresente uma estrutura mitológica implícita, onde a pluralidade díspare das perícopos certamente se beneficiaria de uma leitura estrutural (“absurda no nível sintagmático”, mas “coerente no paradigmático”), teremos de criar forçosamente um circuito diegético mais amplo que o oferecido por uma leitura puramente linear e teleológica das perícopos⁷. Efetivamente, pela própria incongruência dos

6 No caso de *Dos Coxos*, por exemplo, das dez páginas da edição brasileira, somente dois parágrafos (menos de uma página) são dedicados aos “coxos” do título. Lembrando que utilizo, neste trabalho, as edições de Villey-Saulnier (VS + paginação, para o texto francês) e de Costhek Abilio (CA + volume + paginação, para a tradução em português).

7 “Lévi-Strauss is certainly cognizant of the difference between syntagmatic and paradigmatic structure (1988:205). Moreover, throughout his four volume *Mythologiques* series, Lévi-Strauss repeatedly denigrates the sequential syntagmatic while at the same time praising the virtues of the paradigmatic. In *The Raw and the Cooked*, the first of the *Mythologiques* volumes, Lévi-Strauss claims that a detail of one myth which is ‘absurd on the syntagmatic level’ becomes ‘coherent from the paradigmatic point of view’ (1969:253). Again and again, the syntagmatic context is summarily dismissed. In speaking of another myth, Lévi-Strauss argues, ‘If we consider only the syntagmatic sequence—that is, the unfolding of the story—it appears incoherent and very arbitrary in construction’ (1969:306), and he proceeds to generalize, ‘Considered purely in itself, every

temas que compõem a tessitura do texto, tal leitura não é suficiente para dar conta da sua *interface* (ou, para usar um neologismo dos próprios *Ensaio*s, de sua *contexture*⁸). Em outras palavras, definir a natureza das perícopes (elas podem ser filosóficas, demonológicas, agrônomas...), quer dizer, definir a circunscrição temática dos *topoi* abordados no ensaio não significa entendê-las no seu funcionamento e na sua articulação no texto. Além disso, não parece haver qualquer teleologia na sua sucessão: as perícopes simplesmente vão aparecendo, se solidarizando em pequenas interseções e pontos comuns abertos pela sucessão de ideias que elas mesmas representam ou eventualmente criaram. Se fosse uma forma musical, *Dos Coxos* certamente não seria uma forma-sonata: o tema estaria oculto (o título do ensaio diz muito pouco na dinâmica da forma, quer dizer, na consistência da articulação geral do que é efetivamente dito pelo conjunto) e, de

syntagmatic sequence must be looked upon as being without meaning,' and the only solution involves 'replacing a syntagmatic sequence by a paradigmatic sequence' (1969:307). Interestingly enough, although Lévi-Strauss's methodology wears the trappings of structuralism, his actual method is a form, an idiosyncratic form to be sure, of the comparative method. It is through comparison with one or more other myths (not always cognates!) that the elusive meaning of a myth text can be 'revealed'. Lévi-Strauss is explicit on this point: 'Finally, one detail in the Bororo myth that remained incomprehensible when viewed from the angle of syntagmatical relations, becomes clear when compared to a corresponding detail in the Kayapo myth' (1969:210, my emphasis). In this case, it is a Kayapo text which purportedly illuminates a Bororo text, but the comparison can go either way: 'The Kayapo-Kubenkranken version (M8) contains a detail that in itself is unintelligible and that can only be elucidated by means of the Bororo myth, M55' (1969:131). So although Lévi-Strauss is essentially known as a structuralist, the empirical fact is that he is much more of a comparatist than a structuralist" (Dundes, A., 2007, p. 146).

8 A citação fundamental para o sentido de *contexture* está no ensaio *Da Vaidade*: “[A antiga Roma] abrange em si todas as formas e contingências que concernem a um Estado: tudo o que a ordem pode nele, e a desordem, e a boa fortuna e o infortúnio. Quem poderia desesperar de sua própria situação, vendo os abalos e movimentos com que aquele foi agitado e a que resistiu? (...) No entanto, [Roma] a suportou e sobreviveu-lhe, conservando não [apenas] uma monarquia enclausurada em seus limites, mas sim tantas nações tão diversas, tão distantes, tão desafeiçoadas, tão desordenadamente comandadas e tão ilegitimamente conquistadas; (...) Nem tudo o que balança cai. *La contexture d'un si grand corps tient à plus d'un clou* [A contextura de um corpo tão grande depende de mais de um prego]” (*Ensaio*s III, cap. IX, *Da Vaidade*, VS, 959 e ss; CA, III, 260 e ss). Em Montaigne, “(...) o sentido de *contexture* deriva sempre do de reunião: a constituição de um corpo, de um aglomerado qualquer de elementos. No entanto, também está implícito nessa densidade material (dimensão no espaço) o momento (dimensão no tempo) em que tais elementos passam a funcionar como um conjunto – uma densidade que, por sua vez, supõe uma força qualquer de coesão, subentendida claramente em alguns casos. Por esse motivo, ainda que o sentido têxtil de *contexture* esteja presente, o termo não tem (...) o primado inercial e imóvel que caracteriza a natureza do tecido. [Sendo assim], (...) a *contexture* de qualquer corpo supõe uma dinâmica de forças que a sustente centrífuga e/ou centrípetamente. De fato, o movimento inerente à tensão entre as partes antagônicas de um corpo, movimento que normalmente arruína a estrutura de qualquer conjunto constituído, [está quase sempre subentendido quando o termo *contexture* aparece no texto dos *Ensaio*s]. [Por exemplo] (...) antes de aplicar a Roma o termo *contexture*, ele afirma: ‘Nem tudo o que balança, cai’” (Viegas, R., 2008, p. 76).

qualquer modo, pouco importa, pois não há desenvolvimento nem reexposição nem fechamento temático, embora possamos assumir a ideia de variação.

Trata-se de um problema explícito em *Dos Coxos*, mas facilmente verificável em dezenas de outros ensaios, claro. E, de um modo geral, uma atitude de reverência em relação a Montaigne quase sempre impele o crítico a encontrar uma saída *necessária* para os inumeráveis quebra-cabeças que esses textos compósitos e heterodoxos apresentam. Há saídas complexas e sofisticadas, as quais tentam dar conta do caráter dinâmico dos *Ensaaios* a partir de uma lógica crítica igualmente dinâmica e plural⁹. Mas há também saídas algo redutoras (muito embora eruditas e bem preparadas, nos justos termos acadêmicos), como as que fazem eco ao ceticismo de Montaigne para explicar suas inumeráveis contradições e a aparente falta de organicidade textual – contradições autorais que, doravante pensadas em um autor *referencialmente filosófico* (cético), poderiam contaminar a excelência de seu texto e de suas convicções, se deixadas sem justificativa ou explicação.

Foi Pierre Villey quem definiu, a partir da reconstituição virtual da Biblioteca de Montaigne, as bases “científicas”, por assim dizer, do ceticismo montaignista. Sabe-se que, por volta de 1576, Montaigne teria tido contato com o texto das *Hypotiposes Pirronianas* de Sexto Empírico¹⁰, e essa leitura teria tido um impacto tão dramático que lhe causou uma “crise cética”, influenciando profundamente os textos imediatamente posteriores a essa época¹¹. Embora,

9 Não é à toa que Starobinski intitulou seu clássico livro sobre Montaigne como *Montaigne en mouvement*, verdadeiro exercício filosófico que toma o autor dos *Ensaaios* como eterno repositório de energia para a criação de exercícios críticos. Na mesma linha, Jeanneret, 1997, insiste no caráter movente da escrita e do pensamento montaignista para valorizar uma perspectiva aberta e inconclusa a respeito dos *Ensaaios* e de obras que lhe são contemporâneas.

10 Montaigne teria lido as *Hypotiposes* na tradução latina de Henri Estienne, e a “medalha pirroniana”, que data desta época, é o índice normalmente tomado como referência cronológica nesta evolução – muito embora a medalha tenha provavelmente maior implicação política que propriamente intelectual: “(...) en janvier ou février 1576, et comme pour confirmer sa noblesse, Montaigne avait fait frapper un jeton où se lisaient sur une face ses armes entourées du collier de l'ordre de Saint-Michel et la légende «Michel Seigneur de Montaigne» et, au revers, une balance aux plateaux horizontaux avec la légende «je m'abstiens». C'est en fait là une devise des plus appropriées pour un négociateur entre deux partis qui s'affrontent ou encore pour un ambassadeur qui rend compte d'une situation et applique les ordres qui lui sont donnés par le souverain à qui il est censé rapporter sans pour autant émettre de jugement personnel” (Desan, P., 2012, p. 340). A famosa frase *Que sçay-je?*, normalmente associada a esta medalha, é uma citação tirada da *Apolo-logie*: “[C] *Cette fantaisie est plus seulement conceue par interrogation: Que sçay-je ? comme je la porte à la devise d'une balance*” (VS, 527).

11 “Montaigne n'a laissé aucun jugement sur Sextus Empiricus, mais, dans les *Essais* de 1580, il a donné une pleine adhésion à la philosophie pyrrhonienne, dont Sextus était, à ses yeux, le représentant (II. 12. t. III, p. 283 et suivantes). Il a appelé la secte des sceptiques « le plus sage parti » des

claro, essa “crise” deva ser relativizada em tons e cores muito mais suaves, para Villey é inegável que o ano de 1576 marca o início da segunda fase de sua carreira intelectual, substituindo a primeira fase, “estoica”: de certa forma, a crítica posterior aceita essa divisão, e boa parte das discussões do Montaigne cético valoriza os textos dos *Ensaaios* escritos nesse contexto e, claro, nele se inclui a enorme *Apologia a Raymond Sebond*¹².

Embora o “Montaigne cético” seja uma estratégia de leitura importante, ela teve o inconveniente de contaminar a análise dos textos anteriores e posteriores (dentre os quais *Dos Coxos*), uma vez que a perspectiva cética, de certo modo superada por um ecletismo muito particular a Montaigne (ecletismo que a crítica atribui, em geral, ao Livro III dos *Ensaaios*), parece ter ficado como sua principal marca intelectual desde então. Em outras palavras, o ceticismo é uma espécie de senso-comum atribuído a Montaigne e, embora seja tecnicamente ligado a um período particular de sua vida (e da vida dos *Ensaaios*), foi ampliado, por sinédoque (*totum pro parte*), à obra como um todo¹³.

philosophes ». (II, 15.). Dix des inscriptions de la « librairie » viennent de Sextus ; en outre, en 1580, l'*Apologie de R. Sebond* a fait un très grand nombre d'emprunts aux *Hypotyposes*, peut-être vingt-cinq à trente, dont plusieurs sont passablement développés. En dehors de l'*Apologie*, on ne rencontre que bien peu de traces de Sextus : il y a encore un emprunt dans l'essai II, 15, une allusion assez vague dans l'essai I, 31, peut-être rien de plus. Il semble d'ailleurs qu'après 1580, Montaigne n'est pas revenu à l'étude de cet auteur. Les passages que les commentateurs ont cru venir de lui, dans l'édition de 1595, sont tirés en réalité de Diogène [Laërcio] et de Cicéron. Donc tous les emprunts à Sextus, à peu de chose près, sont concentrés dans l'*Apologie de 1580*" (Villey, P., 1908, Vol. 1, p. 218).

12 A teoria das fases proposta por Villey explora essencialmente três, a *estoica*, a *cética* e a *idiosincrática* – ou propriamente montaignista: “Au point de vue de la pensée, Montaigne a d'abord passé vers 1572, par une attitude raide et tendue qui lui donne quelque chose de la démarche affectée du stoïcien. En second lieu, vers 1576, nous surprenons une crise sceptique, car, qu'on admette ou non que les chapitres sceptiques sont de cette époque, à tout le moins la médaille pyrrhonienne est certainement frappée au début de 1576. Enfin, vers 1578 ou 1579, il se dégage de ces influences assujettissantes, et c'est à la formation d'une philosophie très personnelle que nous commençons à assister” (Villey, P., 1908, Vol. 1, p. 390).

13 “The claim that Montaigne is a skeptic does find support in the *Essays*, both in their form and in their content. The essay form itself is nondogmatic and nonauthoritative. There is also an undeniably skeptical tone, a “common sense” skepticism that is often made explicit in the *Essays*: “when some new doctrine is offered to us, we have great occasion to distrust it, and to consider that before it was produced its opposite was in vogue; and, as it was overthrown by this one, there may arise in the future a third invention that will likewise smash the second” (II.12, F429, V570). This kind of healthy commonsense skepticism also has important practical consequences especially evident in Montaigne's attitude toward accusations of sorcery and witchcraft: “To kill men, we should have sharp and luminous evidence; and our life is too real and essential to vouch for these supernatural and fantastic accidents” (III.11, F789, V1031)” (Hartle, A., 2009, p. 184). Como se vê, e muito embora Hartle tenha escrito o artigo combatendo a ideia do Montaigne cético, o texto põe lado a lado uma citação da *Apologia a Raymond Sebond* (o mais emblematicamente cético dos ensaios de Montaigne) e uma citação de *Dos Coxos* (VS, 1031; CA III, 371, texto escrito por volta de 1585, nove anos depois da suposta crise cética), como exemplos do “common sense skepticism” montaignista.

A partir daí, assume-se uma posição relativamente clara, a qual poderíamos, *muito grosseiramente*, resumir assim: o *escritor* (agora não mais apenas o “*filósofo*”) cético Montaigne, não tendo ou seguindo nenhuma verdade pré-estabelecida, vaga por sobre os silogismos, sobre as perícopes e sobre as opiniões gerais como a face de Deus boiando nas águas do oceano primordial, sem se decidir por nenhuma posição ou parâmetro que dure mais que três parágrafos. Temos, portanto, uma *consequência textual* de uma *atitude intelectual* muito precisa. Ela é complexificada pelo fato de que, normalmente, as leituras exclusivamente céticas dos *Ensaio*s são feitas por intérpretes egressos da área de Filosofia que, em geral, não se preocupam muito com aspectos biográficos nem com problemas literários, retóricos e estilísticos: logo, não trabalham questões tão importantes na dinâmica de ideias dos capítulos, do livro e de suas edições, tais como voz narrativa, valorização social da escrita, construção da *persona* autoral entre outros aspectos mais ou menos “formais”¹⁴.

Por outro lado, é bem verdade que o estilo de composição dos ensaios (seja lá de qual fase), cheio de justaposições e parataxes, aproxima os textos da *isostheneia* (*equipolência*, quer dizer, o “equilíbrio entre proposições opostas”), um dos pilares do procedimento cético¹⁵. E, o que não pode ser ignorado no contexto do ensaio que usamos como base, *Dos Coxos* termina com uma referência direta a Carnéades de Cirene, o cérebro cético da Terceira Academia. No meu entender, porém, Villey está coberto de razão quando acentua o ceticismo como uma *fase*. “Que sei eu?” não é a mesma coisa que “Eu duvido”: trata-se de uma *leitura* do ceticismo antigo, mas também de uma *releitura*¹⁶. Além do mais, por conta dos infinitos debates suscitados pela

14 Penso, por exemplo, em todo o lastro de leituras montaignistas feitas a partir do trabalho de Richard Popkin.

15 “Nem o bem nem o mal existem por natureza, pois se há por natureza algo bom ou algo mau, deve ser bom ou mau para todos, da mesma forma que a neve é fria para todos; mas nada existe de bom ou de mau para todos; logo, nem o bom [sic] nem o mal existem por natureza. Com efeito, ou tudo que é considerado bom por qualquer pessoa deve ser chamado bom, ou nem tudo; mas certamente não se pode dizer que tudo é bom, pois uma mesma coisa é considerada um bem para uma pessoa – por exemplo, o prazer por Epicuro – e um mal para outra, como o mesmo prazer por Antístenes. Disso se deve deduzir que a mesma coisa é boa e má ao mesmo tempo. Mas, se dizemos que nem tudo que alguém considera bom é bom, temos de distinguir as opiniões diferentes, porém isso é impossível em decorrência da *equipolência* de argumentos opostos [*ἰσοσθένειαν τῶν λόγων*]. Logo, o bem por natureza não pode ser conhecido” (Diógenes Laércio, *Vidas*, IX, 101). Para o contexto da *isostheneia* em Montaigne, ver Brahami, F, 1997, p. 63.

16 “Montaigne introduit cette formule [Que sçay-je?] juste après avoir souligné que les Pyrrhoniens doivent se voir confrontés à une difficulté énorme lorsqu’ils veulent énoncer leur point de vue caractéristique. Notre langage, observe-t-il, « est tout formé de propositions affirmatives, qui leur sont de tout ennemies. De façon que, quand ils disent : « Je doute », on les tient incontinent

Reforma, o ceticismo é uma estratégia intelectual de parte dos católicos franceses e está em total consonância com o debate da época: “tornar-se cético” não é exatamente uma posição de escola; significa, por exemplo, escolher um lado nas Guerras de Religião – o lado católico, evidentemente. Por último, devemos ter sempre em conta que o “canibalismo intelectual” (expresso, sobretudo, por uma economia citacional de amplo uso nos *Ensaíos*) é uma virtude montaignista das mais elementares.

Além das possibilidades de leitura formais e filosóficas, outra, muito difundida, valoriza o aspecto “vital” do texto montaignista. Essa percepção mais propriamente ética variou, claro, através das gerações, mas é o Montaigne sábio, o Montaigne sentencioso – do qual se louva a sabedoria senão puramente estoica, aquela sabedoria prática, orientada para a vida ordinária –, o Montaigne das máximas do Livro I (quer dizer, o Montaigne [A], o da edição de 1580), o Montaigne das *logias* proverbiais, é a este Montaigne que seus contemporâneos fazem referência quando pensam no autor dos *Ensaíos*: “*Inter septem illos te referam, aut si quid sapientius illis septem*” [“É entre os Sete Sábios que eu te situo, a menos que haja algo de mais sábio que esses Sete”], escreveu-lhe Lipsius, cerca de quinze anos mais jovem que Montaigne, em abril de 1588¹⁷. A essa dinâmica veio se somar, posteriormente, o homem complexo e corajoso, dotado de pensamentos de todas as cores e da audácia da *philautia* (quer dizer, do *amor de si*, que se depreende do falar de si mesmo, esse vício deplorável e anticristão¹⁸), o idiossincrático Montaigne do

à la gorge pour leur faire avouer qu’au moins assurent et savent-ils cela, qu’ils doutent » [VS, 507]. Ainsi, Montaigne conclut-il que l’attitude sceptique se laisse mieux exprimer si l’on évite des assertions telles que « j’ignore » ou « je doute ». Elle est « plus sûrement conçue par interrogation : ‘Que sais-je?’ » (Charles Larmore, C., 2004, p. 20).

17 Justus Lipsius, *Epistolae pars III*, Bruxelles, Académie Royale, p. 95 *apud* Millet, O., 1995, p. 57. “Geralmente, o Montaigne mais apreciado e imitado foi o primeiro, estoico e sentencioso; o que mais se parecia com seus contemporâneos. Seu amigo, Florimond de Raemond, escrevendo em 1594, mencionou ‘sua filosofia corajosa e quase estoica’. (...) Claude Expilly chamou-o de um ‘grande pensador estoico’. Pasquier, outro amigo de Montaigne, viu nos *Ensaíos* uma ‘sementeira de máximas belas e memoráveis’. (Burke, P., 2006, p. 95).

18 “La *φιλαντία* devient chez eux [les auteurs chrétiens, ou judéo-chrétiens, ou judéo-helléniques] d’autant plus redoutable qu’elle risque de contredire le premier commandement du Décalogue, celui qui prescrit d’aimer Dieu par-dessus tout, de contredire aussi l’exigence d’humilité si souvent posée dans la Bible: ‘Le principe de tout péché est l’orgueil’, dit par exemple l’Ecclésiastique.” (Mesnard, J., 1992, p. 45). O aforismo 117 do *Oráculo manual y Arte de Prudencia* (1647) de Baltasar Gracián aconselha a “Nunca falar de si mesmo. Ou estaremos nos elogiando, o que é vaidade, ou nos recriminando, que é pusilanimidade: demonstrando falta de sensatez em quem fala, causa aflição em quem ouve. Se já convém evitar tal situação na intimidade, quanto mais em altos cargos onde se fala publicamente e onde qualquer aparência de tolice é tida pela própria. O

Livro III (ou seja, os Montaignes [B] e [C], os das edições e adições de 1588 e de 1595), o Montaigne excêntrico, que fala do diminuto tamanho do seu pênis e dos revezes do seu casamento. Este, de recepção muito mais complexa, não foi bem compreendido pelos contemporâneos¹⁹.

Mas é justamente a *philautia*, esta marca de forte subjetividade – que tanto distingue Montaigne dos outros escritores, e que o torna, a princípio, tão *moderno* e tão *próximo de nós* –, que interessa aos leitores de hoje. É esta recepção tardia a que vale ainda. Tal “proximidade” é um verdadeiro fenômeno teórico e prático, pois quase todo grande montaignista conhecido tem em Montaigne um *amigo* – e essa constatação algo absurda me fez pensá-la como uma constante, que eu expressaria em termos sintéticos como a síndrome do “Montaigne amigo”: expressão que mediria o grau de empatia (no sentido também hermético do termo) e a complexa rede de laços críticos, psicológicos e apoloéticos existentes, para o bem e para o mal, na relação entre o montaignista e seu objeto.

Sentir-se tão próximo de Montaigne até passar a percebê-lo como um *igual*. Poder levá-lo para o campo ou flunar com ele pela cidade, se deliciando com a leitura descontextualizada e pontual dos *Ensaio*s, encontrando neles verdades luminosas e passageiras, como se fossem uma droga, um remédio – como se faz por aí com o *Tao Te Ching* ou com os *Analectos* de Confúcio²⁰. Poder reavaliar suas próprias raízes regionais e se inflar de orgulho ao ver no biografado um conterrâneo mais do que especial – o “antigo prefeito da *nossa cidade*”²¹. Poder, nos estertores do paroxismo, escrever uma biografia que, bizarramente, sem aviso prévio e sem as aspas citacionais,

mesmo inconveniente de sensatez tem o falar de pessoas presentes, pelo perigo de se esbarrar em um de dois obstáculos: bajulação ou ofensa.” No *Laus Stultiae*, Erasmo faz da Filautia uma das sete seguidoras da Estultícia. Para o termo, ver também Mesnard, J., 1992, pp. 48-66.

19 Quando perguntam a Etienne Pasquier, em 1605, “*quel jugement je fay des Essais du feu Seigneur de Montaigne*”, ele dirá: “*Rien ne me desplaist en iceux, encores que tout ne m’y plaise*”, sendo categórico a respeito do Livro III: “*Toustefois en quelque endroit de son troisieme Livre, par luy composé longtemps apres les deux premiers, il s’en voulut aucunement excuser: Chose que j’impute à la foiblesse de son aage, qui emportoit lors à la balance, la force de son naturel*” (Etienne Pasquier, *Lettres*, Tome 2, XVIII, I, Sonnius & Petis-Pas, 1619 *apud* Millet, O., 1995, p. 143).

20 Embora não seja exatamente um montaignista, Gide nos fornece uma imagem paradigmática desse tipo de companheirismo intelectual: “*Matinée au Louvre; matinée délicieuse. J’avais un petit Montaigne avec moi, mais n’en lisais que par instants, en marchant, et juste ce qu’il faut pour entretenir l’exaltation joyeuse de ma pensée*” [grifo meu]. (Gide, A., 1905). Já a imagem dos *Ensaio*s como *droga* aparece em Pouilloux, J.-Y., 1969, p. 13.

21 Lacouture, J., 1998, p. 9.

muda da terceira para a primeira pessoa do singular²². Ou até mesmo hipostasiar o autor dos *Ensaio*s em Pai²³.

Na série produzida para a rede de TV inglesa *Channel Four*, de Londres, o escritor Alain de Botton²⁴ traça painéis de seis filósofos de épocas diferentes, tentando mostrar – a partir de cenas e situações do cotidiano, entrevistas com pessoas comuns e viagens aos locais importantes na vida pública ou privada dos biografados – a Filosofia como ferramenta na busca ordinária da felicidade no atribulado mundo contemporâneo. Mas, quando fala de Montaigne, no programa em que aborda a inadequação social e a (falta de) autoestima, estranhamente volta à questão sobre si mesmo, e não deixa dúvidas de estar falando a respeito de sua própria vida de estudante, provavelmente tímido e retraído²⁵: formado em Cambridge, Alain de Botton abre o programa indo até lá, no dia de uma formatura²⁶. Mostra ao telespectador

22 “Il me faut tout reprendre depuis le commencement. Quitte le Parlement me permet de revenir vivre sur mes terres, de ne pas me laisser distraire par les affaires politiques ou judiciaires, bref de me consacrer à l’essentiel : y voir clair, faire l’essai de la raison humaine. C’est-à-dire prendre un peu de recul au milieu de la confusion générale, prendre le temps de considérer les choses tranquillement.” (Pouilloux, J.-Y., 1987, cap. 3). Embora o parágrafo faça sinteticamente referência a momentos da vida de Montaigne, ele jamais escreveu isso.

23 “J’ai toujours aimé Montaigne comme personne. Toujours je me suis réfugié auprès de mon Montaigne lorsque j’éprouvais cette peur mortelle. J’ai laissé Montaigne me guider et me conduire, me mener et me séduire. Montaigne a toujours été mon sauveur et mon secours. Quand bien même j’ai fini par me défier des autres, de ma pléthorique famille philosophique française, qui n’a jamais compté que quelques cousins et cousines venus d’Allemagne ou d’Italie, rapidement disparus qui plus est, Montaigne est toujours resté pour moi une sorte de refuge. Je n’ai jamais eu ni père ni mère, mais j’ai toujours eu mon Montaigne. Mes géniteurs que je ne saurais qualifier de père et de mère, m’ont rejetés dès l’origine, et j’ai tôt fait de tirer les conséquences de ce rejet, me réfugiant tout droit dans les bras de Montaigne, voilà la vérité. Montaigne, me suis-je toujours dit, est à la tête d’une famille philosophique extraordinairement prolifique, mais jamais je n’ai aimé les membres de cette famille philosophique autant que son chef, mon cher Montaigne.” (Bernhard, T., 2013).

24 Alain de Botton, *Philosophy – a Guide to Happiness* (Channel Four, 2000). Na versão brasileira, o DVD se chama *Filosofia para o Dia-a-dia*. Os programas são: “Sêneca e a raiva”; “Schopenhauer e o amor”; “Montaigne e a autoestima”; “Epicuro e a felicidade”; “Nietzsche e o sofrimento”; “Sócrates e a autoconfiança”.

25 “Michel de Montaigne é um filósofo atípico e cativante por uma razão principal: ele compreendia o que faz você se sentir mal consigo mesmo e escreveu um livro para levantar seu moral. O livro aborda três tipos de inadequação: (...) a física, seu sentimento de desconforto com seu próprio corpo; a que existe quando temos nossos hábitos e costumes desaprovados; e a intelectual, o sentimento de que somos pouco sagazes.” (Botton, 2007). Todas as citações do DVD foram extraídas do episódio “Montaigne e a autoestima”.

26 “Mais um grupo de jovens bonitos, inteligentes e talentosos prepara-se para enfrentar o mundo adulto na busca por fama, riqueza e poder. Essa é uma visão que pode nos encher de alegria. Ou então, ao vê-los atravessar o pátio para receber o diploma, algo nesse momento de conquista

uma foto de sua própria turma de graduandos, com a cabeça ainda cheia de cabelos, meditando sobre as arrogantes ilusões juvenis de se achar no topo do mundo civilizado²⁷. Chega mesmo a tirar satisfações com o antigo reitor do seu *College* na época da graduação²⁸. E termina o programa no *château* de Montaigne, deitado no chão da Biblioteca, lendo com emoção as inscrições gregas e latinas nas traves do teto²⁹.

pode nos levar à incômoda sensação de que não somos tão inteligentes quanto deveríamos, nem tão ricos, bonitos, talentosos e bem-sucedidos. O comportamento desses jovens, nesse dia tão especial, pode ter um efeito deprimente sobre nós. Se formos assaltados por esse sentimento, há um filósofo a quem podemos recorrer. Seu nome é Michel de Montaigne.”

27 “A foto [de formatura] supostamente reúne a nata da inteligência inglesa. Digo *supostamente* porque, quando analisamos um lugar como Cambridge sob a ótica de Montaigne, o quadro que se configura é bem diferente.” (...) “Para Montaigne, a maior parte dos graduandos era, apesar da beca e dos diplomas, ‘um bando de tapados.’ (...) “Montaigne nunca disse que o estudo era inútil, mas observou que muitos universitários não se tornam mais felizes ou mais sábios que as outras pessoas. *Por experiência própria, acho que isso faz sentido.*” [grifo meu]. (...) “Aqui dentro [em Cambridge], perdi muitas lições que a vida tinha a ensinar. Se fosse para sugerir o curso ideal, eu usaria textos de Montaigne, demonstrando como muitos pontos importantes não são abordados aqui, mas deveriam ser. Assuntos como a boa convivência com os outros, como combater a ansiedade, como lidar com a morte. Até assuntos banais, como a forma de terminar uma relação. Essas questões não são debatidas aqui, mas talvez deveriam ser.”

28 “O retorno a Cambridge também me deu a chance de discutir algumas ideias de Montaigne com um personagem temido de meu passado, o reitor da minha antiga faculdade, Mr. McKendrick.” Numa sacada da universidade, os dois se põem a conversar: “Há uma passagem”, começa de Botton, “em que Montaigne diz que olhou pela janela e se deu conta de que muitos lavradores que aravam suas terras eram melhores, mais felizes e mais sábios que gente que ele conhecia na Universidade de Paris. O que o senhor acha disso?” “Existe o mito romântico”, responde McKendrick, “da felicidade da vida frugal. Para mim, essa é uma das maiores pragas de nossa sociedade. Seríamos mais felizes se vivêssemos só até os 27 anos, sem posses, e trabalhando de sol a sol. Não engulo isso.” “Não estou falando da ideia de que seríamos mais felizes trabalhando menos...”, interrompe de Botton. “Ou seja”, responde McKendrick, “de que eu seria mais feliz se fizesse menos do que faço... Acho essa ideia improvável, para não dizer ridícula.” E, enquanto as imagens mostram McKendrick apertando a mão dos jovens saídos da cerimônia de diplomação, visivelmente constrangidos em cumprimentá-lo, de Botton pergunta: “O senhor acha que quem se forma aqui tem uma vida mais feliz do que quem nunca foi à universidade?” “É difícil dar uma resposta exata, mas imagino que sim. Gosto de pensar que eles têm boas recordações daqui. Acho que a maioria pensa no tempo passado aqui com saudades.” De Botton consegue de McKendrick autorização para propor cinco perguntas a alguns dos graduandos, cerimonialmente respondidas na biblioteca: *O que fazer quando se está ansioso? O que é ser bom pai ou boa mãe? Como distinguir amor de uma paixão passageira?*... Mas, talvez por uma questão de respeito à sua antiga instituição, não mostra as respostas ao público.

29 Alain de Botton, obviamente, não desconhece o fascínio exercido por Montaigne: “Já que estabelece conosco uma relação de confiança, a ponto de contar detalhes inusitados sobre sua impotência ou sua flatulência, é fácil imaginar Montaigne como um amigo, distanciando-o da imagem austera do filósofo típico.” Entrando pessoalmente na torre do castelo, ele diz: “Assim como se visita um amigo, eu quis conhecer o seu *château*, a fim de fomentar ainda mais essa sensação de proximidade.” Subindo a estreita escadaria, acrescenta: “Esta é a torre descrita por Montaigne séculos atrás. Isto reforça a sensação de identificação pessoal que os leitores dos *Ensaio*s costumam

Como se pode observar, não estou me referindo somente a leitores “ordinários” e casuais dos *Ensaïos*, aqueles que tomam o texto de forma descompromissada, ou até como fonte de sabedoria e pensamento para o dia a dia – mesmo se cito André Gide e o trabalho popular de Alain de Botton. Estou me referindo a estudiosos que passaram, de certa forma, pelo crivo técnico da universidade e da produção acadêmica moderna, com experiência no trabalho de crítica textual.

O problema do “Montaigne amigo” (visível, sobretudo, nos textos montaignistas de caráter biográfico, claro) muitas vezes retorna veladamente em textos que exploram aspectos mais técnicos da obra. Principalmente na, a meu ver, sempre mal resolvida percepção da voz autoral nos *Ensaïos*, dúvida que paira em praticamente todos os trabalhos que conheço sobre Montaigne³⁰.

Neste ínterim, é raro o estudo que considere o texto dos *Ensaïos* como ficção e, neles, a presença desse tal *Montaigne* como um *personagem fictício* – ou simplesmente, um personagem *a mais* em meio a tantos outros que povoam a obra. Se pudesse fazer uma comparação com os estudos neotestamentários (coisa que na verdade já insinuei mais acima), diria que a maior parte da crítica montaignista está ainda na fase dogmática da teologia mais conservadora – aquela que vê, no texto, o mistério imediato e revelado da divindade³¹. Simplesmente, para a grande maioria dos montaignistas, Montaigne *existe*, lá no passado, na França do *Beau XVIe siècle*, mas corporificado e reatualizado por uma leitura de tipo quase religioso, que o transfigura numa presença real e indubitável – e fico cá imaginando o que diriam os pirrônicos a respeito disso. Neste sentido, a *voz* de “Montaigne” faz autoridade sobre si próprio – a ponto de muitos críticos identificarem o texto dos *Ensaïos* com o pensamento do pró-

mam experimentar.” (...) “Se acreditamos nele é por confiarmos em Montaigne como amigo, um homem com a coragem para dizer grandes verdades com simplicidade e honestidade.” E, como se vê, eis aqui a principal inspiração para o conceito que informa este texto.

30 Mesmo o sóbrio e clássico trabalho de Pouilloux, *Lire les Essais de Montaigne*, que começa com o curto e incisivo “Lire les *Essais* e non lire Montaigne, ce qui n’est pas indifférent” (p. 11), não leva às últimas consequências essa afirmação: acaba por aceitar os *Ensaïos* como o *pensamento* de Montaigne, impondo-o como o intermediário por excelência entre o texto e seu autor. Em última análise, destrói por completo a distância assumida originalmente, mantendo ambos, autor e texto, sua integridade, sua harmonia e sua possibilidade de fusão e cooperação. Como resultado, o livro de Pouilloux apenas dá alguma nuance sobre o problema de se considerar os *Ensaïos* suficientes em si mesmos para a interpretação do pensamento de Montaigne – em vez de se recorrer à biografia –, marcando posição na parte da crítica montaignista que considera os *Ensaïos*, sob este aspecto, autossuficientes.

31 Considero exceção um artigo de Regosin, R., 1984, que coloca em questão muitos dos problemas gerais que aponto aqui.

prio (que, na verdade, será sempre a voz de um *suposto* e *hipotético*) “Montaigne” de carne e osso. Não poderia dizer com certeza, mas me parece que nunca, em toda a história europeia (a não ser no caso das escrituras sacras e místicas, é claro), um texto *supostamente* autoral foi mais absurdamente contaminado, para usar termos desconstrucionistas, pela sua própria presença.

Tento me colocar fora dessas leituras possíveis dos *Ensaaios* por diversos motivos. No fundo, leituras que reificam o ceticismo/equipolência (e/ou o controle autoral) montaignista por si só consideram os *Ensaaios* um grande jogo de faz-de-conta: pois deverá sempre existir uma verdade última por trás de cada impasse que a leitura, sobretudo a leitura silogística do texto, produz. O trabalho do crítico será o de escutar o texto como se este fosse uma espécie de oráculo. No mesmo sentido, simbólico e prático, essas leituras transformaram os *Ensaaios* numa espécie de teocracia, onde tudo é controlado por um sujeito soberano que brinca de esconder sua verdadeira opinião aos seus contemporâneos e aos póstumos. Julgando sempre Montaigne um grande autor, e ele o é, atribuímos a ele superpoderes divinos que, no final das contas, não deixam seu texto respirar plenamente aquela descontinuidade tão característica, de uma crueza telúrica, móvel e jocosa. Estrangulam-se as contradições e imperfeições lógicas dos *Ensaaios* com alguma pressuposição de ordem e de sentido oculto e necessário³². Mas as imperfeições lógicas do texto talvez sejam apenas imperfeições, o contínuo estado de confusão textual talvez seja simplesmente consequência da falta de concisão, da preguiça, do tédio, do desprezo, ou de sei lá que outros fatores e contingências. Por outro lado, assumindo essas eventuais confusões textuais como dados em si, não precisamos explicá-las com um *a priori* biográfico: o ceticismo deve ser visto como um dispositivo funcional do texto, e não forçosamente, ou o tempo

32 Um exemplo dessas contradições entre muitos outros. Nos idos de 1588, um “Montaigne”, essencialmente resignado, pacato e bom marido, diz: “[B] Do excesso de alegria [na juventude] caí no de severidade [na velhice], mais aborrecido. Por isso, atualmente deixo-me levar um pouco pelo descomedimento, intencionalmente; e às vezes ocupo a alma em pensamentos brincalhões e jovens, em que ela descansa. Hoje em dia chego a ser assentado demais, grave demais e maduro demais. Diariamente os anos me dão aula de frieza e temperança. [VS. 840-841; CA. III-83-84] (...) Conheço bem, por ouvir dizer, várias espécies de voluptuosidades prudentes, fortes e gloriosas; mas a opinião não tem sobre mim poder suficiente para despertar meu apetite. [VS. 842; CA. III-85-86]”. Esse “Montaigne” contrasta vividamente com seu “outro”, também de 1588, desta vez irônico quanto ao seu papel na sexualidade doméstica: “[B] Os temperamentos desregrados – como é o meu, que detesta toda espécie de ligação e de compromisso – não são tão apropriados para ele [o casamento]. (...) E certamente fui levado a ele mais mal preparado então e mais contrariado do que estou atualmente, depois de experimentá-lo. E, por mais licencioso que me considerem, na verdade observei as normas do casamento mais rigorosamente do que havia prometido ou esperado. [VS. 852; CA. III-100-101]”.

todo, caracterizando teleologicamente um *Montaigne* que é cético. Neste caso, podemos fazer leituras ou microleituras que valorizem mais o *texto* que a *biografia* de Montaigne.

Obviamente, essas minhas observações dizem respeito justamente a leituras de ordem linear, histórico-filológicas, sintagmáticas. Não haveria sentido em pulverizar qualquer leitura estruturalista ou semiológica dos *Ensaíes*, uma vez que, neste caso, podemos lê-los (os *Ensaíes*, mas também qualquer coisa) de modo completamente descontextualizado. Mas, pelo que sei, são raros os trabalhos puramente “estruturalistas” a respeito deles. Seja lá qual for a inclinação, a *scholarship* montaignista gosta da convivência com Montaigne, não abre mão de sorrir ouvindo-o falar de seu casamento; de como ele era, por conta da estatura comum e do jeito pouco fidalgo, frequentemente confundido com a criadagem do castelo; ou das ironias dirigidas ao pai – que promovia formidáveis banquetes eruditos com a nata do humanismo bordelês apenas para se sentir embaçado por não entender absolutamente nada. Verdade? Mentira? O homem fala de um jeito tão irresistível que é *necessário* acreditar nele³³.

Embora eu *também* goste da convivência com Montaigne, penso não me situar exatamente em nenhum dos dois casos. As esferas sincrônicas e diacrônicas são perfeitamente aproveitáveis na medida em que fornecem ao nosso entendimento *exercícios* interessantes de observação cultural e de análise textual. Mas é necessário tentar, aqui e alhures (ao menos *tentar*, vejam bem), posicionar-se de modo a relativizar pontos de vista muito mecânicos. Diante dos *Ensaíes*, é necessário assumir uma leitura que se destrave de pré-juízos, pré-conceitos, pré-disposições dessa espécie: no final das contas, estudar Montaigne é uma espécie de ascese libertária, que se casa mal com uma postura intelectual reducionista, mecanizada ou comportada demais. E eis-me aqui, em miserável idolatria, fazendo exatamente o mesmo que acabo de criticar. Mas é a tentativa de conceber respostas a esses problemas, sem, na medida do possível, recair no “Montaigne cético” (reducionista, unitário) ou no “Montaigne amigo” (teológico e oracular), enfim, a busca de uma hermenêutica que mantenha o texto como uma experiência de leitura em aberto (no que estaria de acordo com a noção primal de *essay*³⁴) e descontínua, o que, na minha opinião, deveria reger os métodos possíveis de leitura da obra.

33 “*Thou com'st in such a questionable shape | That I will speak to thee*”, dirá Hamlet ao espectro do Pai.

34 Os críticos dão, em geral, quatro sentidos ao termo *essay* em Montaigne: a. Tentativa; b. Experimentação; c. Ação de degustar; d. Obra do aprendiz (cf. Demonet, M.-L., 1986. p. 6).

Referências Bibliográficas

- Bernhard, T. *Goethe se mheurt*. Paris: Gallimard, 2013.
- Botton, A. de. *Filosofia para o Dia-a-dia*. 2 DVDs. SP: Ed. Abril, 2007.
- Brahami, F. *Le scepticisme de Montaigne*. Paris: PUF, 1997.
- Burke, P. *Montaigne* [or. 1981]. SP: Loyola, 2006.
- Cave, T. *How To Read Montaigne*. London: Granta Books, 2013.
- Demonet, M.-L. *Michel de Montaigne. Les Essais*. Paris: PUF, 1986.
- Desan, P. “Montaigne, philosophe au quotidien. Vie privée et vie publique dans les Essais” in *Kriterion*, nº 126, Dez. 2012, pp. 331-349.
- Diôgenes Laërtios. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* (Trad. Mario da Gama Kury). Brasília: Editora UnB, 2008.
- Dundes, A. “Binary Opposition in Myth: The Propp/Lévi-Strauss Debate in Retrospect” in Idem. *The Meaning of Folklore*. Logan (Utah): Utah State University Press, 2007.
- Gide, A. *Journal, 1887-1925*. Tome I. Paris: Gallimard, 1996.
- Gracian, B. *Oráculo Manual e Arte da Prudência*. SP: Ahimsa Editora, 1984.
- Hartle, A., “Montaigne and skepticism” in Langer, U. (ed.). *The Cambridge Companion to Montaigne*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 183-206.
- Jeanneret, M. *Perpetuum mobile: métamorphoses des corps et des œuvres de Vinci à Montaigne*. Paris: Macula, 1997.
- Larmore, C. “Un scepticisme sans tranquillité: Montaigne et ses modèles antiques” in Carraud, V.; & Marion, J.-L. (eds.). *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*. Paris: PUF, 2004.
- Lacouture, J. *Montaigne a cavalo*. RJ: Record, 1998.
- Mesnard, J. “Les origines grecques de la notion d’amour-propre” in Idem, *La Culture du XVIIe siècle*. Paris: PUF, 1992, pp. 43-47.
- _____. “Sur le terme et la notion de ‘philautie’” in Idem, *La Culture du XVIIIe siècle*. Paris: PUF, 1992, pp. 48-66.
- Millet, O. *La première réception des Essais de Montaigne: (1580-1640)*. Paris: Honoré Champion, 1995.
- Montaigne, M. de. *Essais de Michel de Montaigne* (ed. Villey, 1924; reed. Saulnier, 1930). 1 Vol. Paris: PUF, 2004. [Quadriga]
- Montaigne, M. de. *Ensaio*s. (Trad. Costhek Abílio). 3 vols. SP: Martins Fontes, 2002.
- Pouilloux, J.-Y. *Lire les Essais de Montaigne*. Paris: Maspero, 1969.
- _____. *Montaigne. Que sais-je?*. Paris: Gallimard, 1987.
- Regosin, R. “Recent Trends in Montaigne Scholarship: A Post-Structuralist Perspective” in *Renaissance Quarterly*, Vol. 37, No. 1., Spring, 1984.

Screech, M. *Montaigne et la mélancolie*. Paris: PUF, 1992.

Starobinski, J. *Montaigne en mouvement*. Paris: PUF, 1993.

Viegas, R. M. “*Nous sommes toujours au dela*”. *Negociações narrativas do sujeito moderno em Sur des vers de Virgile (Ensaio III, cap. V) de Michel de Montaigne*. Tese de Doutorado, IMS-UERJ, 2008.

_____. “Montaigne de [A] a [C]. Ensaio sobre as *couches*” in *Remate de Males*, nº 31/1-2, Jan-Dez 2011, pp. 35-52. <http://www.iel.unicamp.br/revista/index.php/remate/article/view/1424>