

## Montaigne: uma ética para além do humanismo<sup>1</sup>

### Resumo

*Pensar a ética no contexto do humanismo implica em atentar de imediato para o caráter peculiar de que se reveste o termo neste período. A ética é aí destituída de um fundo metafísico e essencialista; possui uma natureza fundamentalmente prática e pedagógica centrada na formação do caráter sob os estudos das letras clássicas. O projeto ético-cultural do humanismo, contudo, se fez sempre acompanhar por seu reverso: pela consciência crítica de seus métodos. Os ataques de Montaigne ao pedantismo, que marcava a educação de seu tempo, nos “Ensaio”, exprime o alcance extremo dessa consciência crítica, operando no sentido da afirmação de uma nova cultura, emancipada da submissão servil às regras e preceitos das artes, fundada na experiência e no livre exercício do “judgement”.*

### Abstract

*To understand ethic in the humanistic context is necessary to consider in the first place the peculiar character that reverts the term in the period. Ethics, in that context, is deprived of any metaphysical or essentialist found; it had a essentially practical and pedagogical nature, centered in character formation under the classical literature studies. But the cultural and ethical project of the humanism, has always been accompanied by his reverse; by the critical conscience of his methods.*

---

\* Professor do Departamento de Filosofia da USP.

<sup>1</sup> O traçado fundamental deste texto provém de uma comunicação apresentada no encontro de 2007 do ‘GT Ética e Política no Renascimento’, do qual ele guarda ainda o tom oral e o caráter mais indicativo de suas proposições. Seu intento, como se verá, não é senão o de esboçar uma moldura para aproximações sugeridas por trabalhos excelentes produzidos recentemente entre nós no âmbito dos estudos montaignianos e renascentistas (mais diretamente retomamos aqui os de Maria Cristina Theobaldo, Sandra Pires de Toledo Pedroso, Fabrina Magalhães Pinto, Sérgio Xavier Gomes de Araújo, Sílvio Lúcio Franco Nassaro, André Scoralick e Edson Querubini). O que neste estudo apenas se aponta, estes trabalhos demonstram, através de finas leituras de texto.

*The Montaigne's attacks on the pedantism which marks the education of his time, express the extreme point of that critical conscience, acting in a constitution of a new culture emancipated of the servile submission on the art's rules and precepts, founded on the experience and the free exercise of judgment.*

Se a palavra ética, em seu sentido mais comum e amplo, remete às ações livres e responsáveis de um agente humano, um sujeito moral, autônomo, que orienta seus atos por valores, hoje, ao usarmos o vocábulo, tendemos prontamente a associar tal gênero de ações a uma vontade racional determinada por leis ou princípios normativos (universais ou gravados em práticas sociais de caráter histórico). Já entre os renascentistas – que não desconhecem grandes construções racionais de orientação normativa – o termo ética ressoa de um modo um tanto diverso. Ele reclama aí um quadro de referências mais ‘antropológicas’ e ‘pedagógicas’, visto que nos remete (como ocorria aos Antigos) à idéia de excelência humana e à questão da formação do caráter, a aquisição das disposições virtuosas que promovem uma vida bem sucedida, feliz.

Mas podemos também lembrar que, relativamente à perspectiva dos Antigos, esta dimensão formadora da ética – seu propósito de tornar os homens melhores e de aproximá-los da felicidade – ganha no Renascimento um horizonte mais amplo; assume uma significação civilizatória, de alcance universalista. Ela se refere aí (ao menos em desenvolvimentos centrais desta cultura) à formação, ou “instituição”, do Homem, genericamente tomado: os homens se humanizam, realizam sua humanidade, afastando-se da barbárie pelo refinamento de seus costumes e conhecimentos, mediante a imitação dos ‘exemplos’ de excelência, beleza e sabedoria veiculados pelas Letras dos ‘clássicos’<sup>2</sup> e pelo cultivo da Filosofia.

Heidegger, em sua conhecida “Carta sobre o Humanismo” relembra os vínculos deste projeto civilizatório com a cultura republicana romana, com a aspiração do *homo romanus* à *humanitas*, contraposta à barbárie. “Em sua essência – diz – o humanismo permanece um fenômeno especificamente romano, nascido do encontro da romanidade com a cultura do helenismo”

---

2 Comentando a defesa da poesia clássica por Albertino Mussato, já no século XIV, Garin identifica nela o traço central da cultura humanista: “O que conta – parece ele dizer – [...] é ser homem e, para ser homem, é preciso servir-se da experiência dos homens. Os poetas, os grandes autores, ao exprimir para nós, de maneira perfeita, sua humanidade, ajudam-nos a encontrar a nossa, a adquirir um bom conhecimento do mundo, dos vícios humanos e dos valores humanos. [...] Em suma, a cultura equivale à formação humana. Há formação humana, quando, com a ajuda da experiência de outro, cada um reencontra sua própria humanidade” (Garin: 1968; p. 77).

(Heidegger: 1967, p.35). A primeira figura do *homo humanus* é, pois, aquela do “romano que exalta e enobrece a *virtus romana* pela incorporação da *paideia* grega” (Idem, p.35), pela *eruditio et institutio in bonas artes*. Assim, a cultura europeia dos séculos XIV e XV, como *renascentia romanitatis*, retoma as aspirações deste primeiro humanismo, buscando realizá-lo através de seus ‘*studia humanitatis*’, a *paideia* propriamente renascentista.

No entanto, podemos observar que Heidegger, ao lembrar tudo isso, certamente desconsidera um traço central desta cultura humanista: ao atribuir-lhe um fundo essencialista e metafísico, ele obscurece seu sentido e intento fundamentalmente práticos. Pois, sabemos que a *virtus romana* a que a *romantitas* nos remete evoca em primeiro lugar o ‘*mos maiorum*’, o conjunto de valores, costumes e representações herdados dos antepassados, enriquecido, ou ‘enobrecido’, pela incorporação das artes e do acervo filosófico do helenismo, também ele de índole primordialmente prática. De modo semelhante, a aspiração pela humanização do Homem de que se impregna o mundo renascentista remete, sobretudo, a um ideal de elevação espiritual e moral, associado às ‘artes’; à construção de uma convivência social civilizada e ao refinamento dos modos de vida, que devem encontrar seu alimento nas Letras e na sabedoria dos Antigos. Trata-se, assim, de um projeto antes de tudo ético, enraizado no terreno cultural, social e histórico, sem qualquer apego imediato ou congênito a reivindicações metafísicas. Como empreendimento educador e civilizador, ele busca nas Letras os paradigmas humanos da excelência e um repertório de exemplos para instruir, guiar e estimular (*aemulatio*) os homens na sua aspiração por uma vida melhor, alicerçada na virtude e no conhecimento. Certamente não se trata, assim, de fazer o homem alcançar o humano, alcançar sua natureza, ou ainda de “reconduzi-lo de volta à sua essência” (Idem, p. 34), mas de fazê-lo alçar-se ao mais humano e de colocá-lo à altura das produções humanas mais elevadas. Pico della Mirandola, em sua célebre ‘*Oratio De Hominis Dignitate*’, constrói o emblema deste humanismo: “plasmador e artífice de si mesmo”, o homem constrói sua humanidade subtraindo-se da barbárie por suas criações, suas artes e o cultivo do conhecimento.

A reiteração do caminho romano da ‘*eruditio et institutio in bonas artes*’, a educação pelas artes liberais (depuradas no currículo da formação propriamente humanista: gramática, poesia, retórica, história e filosofia moral), alcança agora uma espessura ética ainda mais significativa. É por ela que se estabelece o vínculo entre os homens, por ela que se constrói o grande colóquio em que se comunicam os conhecimentos, valores, sentimentos, costumes e instituições que constituem nossa humanidade. O próprio aprendizado do

latim, enquanto dá acesso a esta comunicação, impregna-se de um sentido moral. Para os humanistas, é importante lembrar com Eugenio Garin, o latim não é uma língua instrumental. Como espaço da comunicação das criações humanas exemplares, ele é o meio, ou o ambiente da sabedoria; e é, assim, uma língua sagrada<sup>3</sup>. Por ele os homens se afastam de seu cotidiano e de suas particularidades (manifestadas pelas línguas vernáculas) e se projetam para além deles mesmos, na dimensão de sua humanidade. O latim – o genuíno, puro – associa os homens, aproxima-os dos mais dignos e os faz melhores; seu difícil aprendizado constitui o caminho superior da moralidade<sup>4</sup>.

\*\*\*

É certo que este grandioso projeto ético-cultural de formação e civilização pelo estudo das Letras tem seu avesso e segrega ele mesmo os humores que o desfiguram e corrompem. E pode-se observar que estes riscos e descaminhos são assinalados, já desde o início, por aqueles mesmos que o empreenderam e plasmaram. Eles não desconhecem que a restituição do latim à sua pureza, que seu domínio perfeito (como condição de uma comunicação verdadeira com os autores antigos), desperta e alimenta a inclinação para o formalismo, observado sobretudo nos ‘gramáticos’; que a freqüentação dos ‘autores’ e o aprendizado pela imitação de seus exemplos levam muitas vezes a um esvaziamento ventríloquo dos discursos e ao pedantismo retórico; que o apego às disciplinas do método e aos exercícios da lógica desandam freqüentemente em deformações ‘sofísticas’ da filosofia. As advertências já se encontram em Petrarca: “[a leitura dos clássicos] seja para nós escola de vida, não de retórica” (*De Vita Solitaria*, in Siegel: 1968, p. 51), diz ele, com um acentuado viés autocrítico dirigido à busca da glória pela eloquência e a erudição clássica<sup>5</sup>. Siegel observa com justeza que “a atitude crítica de Petrarca em relação à pró-

- 
- 3 Garin observa sobre Erasmo que, “como Lorenzo Valla, ele está convencido do caráter ‘sagrado’ (*sacramentum*), exemplar, do classicismo. Através dos clássicos, não apenas nos encontramos e reformamos a nós mesmos, mas podemos nos encontrar em uma pátria comum, com uma língua comum (Garin: 1968, p. 148; Cf. idem, p. 96).
  - 4 Jacqueline Lagrée também assinala esta dimensão ética do latim em Erasmo: “há em Erasmo – diz – o que se poderia chamar uma moral da língua; um mundo em que cada um disporia assim daquele logos que faz a humanidade, pelo qual ela seria liberada da desordem, do fanatismo e da guerra e reencontraria sua unidade em torno de uma língua comum, o latim”(Jacopin et Lagrée: 1996, p. 110).
  - 5 Siegel lembra que em “O Segredo” Petrarca evoca Agostinho para repreender a si próprio: “Se tivesses estudado para ti mesmo e não para os outros e tivesses tirado da leitura de tantos livros uma orientação para tua própria vida, ao invés de buscar a aprovação passageira da multidão e a aparência vazia, não dirias agora tais coisas tolas e estúpidas”(Siegel: 1968, p. 51).

pria obra é uma das evidências mais claras de sua consciência das tensões que separam a busca da eloquência do enalço da sabedoria” (Idem, pp. 51-2).

Este empenho crítico – desdobrado em advertências e censuras bastante ásperas – pode ser pontuado ao longo de todo o percurso da cultura humanista. Carlos Antônio Leite Brandão, em seu agudo comentário da obra de Leon Battista Alberti, a figura certamente paradigmática do primeiro humanismo, mostra-nos não só a espessa melancolia que dubla sua inesgotável energia criadora e sua crença arraigada no poder das Letras, como também sua profunda inquietação com a erudição vazia, com a retórica artificial e inútil, tornada tagarela e incapaz de cumprir suas promessas de civilizar os homens e conduzi-los à virtude e à felicidade<sup>6</sup>. Também Jacob Burckhardt assinala em várias passagens de seu estudo pioneiro a reiteração desta crítica em outros personagens eminentes. Lembra tanto as severas admoestações de Pico della Mirandola contra o pedantismo, quanto as ironias e troças de Leão X, o papa humanista, em relação à vaidade dos letrados (Cf. Burckhardt: 1973, pp. 155 e 171). Pico, diz ele, “despreza o purismo dos pedantes e o valor exagerado que atribuem a uma forma que não é a sua, sobretudo quando sacrificam a este ornamento alheio a própria idéia e a grande e forte verdade” (Idem, p. 155).

Não podemos também esquecer Erasmo, o militante maior da educação pelas Letras. Eugenio Garin marca devidamente a dimensão que alcança em sua obra a censura “áspera e ferina”, “cruel”, contra os pedantes, uma crítica que se desdobra tanto nos sarcamos que lhes endereça a “Loucura”<sup>7</sup> quanto, se formos ao “*Ciceronianus*”, na caricatura da seita do bom Nosoponus em que a ‘*Imitatio Ciceronis*’ torna-se o grande e exclusivo guia, tomando o lugar da ‘*Imitatio Christi*’. A imensa erudição do chamado ‘príncipe dos humanistas’ (além de tantos outros títulos) não perde de vista, em momento algum, sua subordinação a uma finalidade moral e religiosa: “Arauto incansável da nova ‘filologia’, considerada em seu valor humano, entusiasta da cultura concretizada no triunfo das *bonae litterae*, Erasmo – diz Garin – mostrou-se, entretanto, muito firme na defesa dos valores ideais e dos métodos humanistas contra suas degenerescências pedantescas que, de maneiras diversas, restabelecem

6 Cf. Brandão: 2000, capítulos II e III. Lembramos, porém, mais diretamente aqui indicações de sua comunicação no colóquio, já referido, do ‘GT Ética e Política no Renascimento’, em agosto de 2007.

7 Lembremo-nos das advertências da Loucura contra os pedantes. “Cuidado com os professores!”, diz ela; são sempre cheios de si, inchados de vaidade por uma erudição inútil e pelo exercício fútil de suas artes. Entre seus discípulos, assim, dá grande destaque aos gramáticos que, embora famélicos e mal pagos, pensam ocupar a posição mais destacada nas sociedades (Cf. Erasmo: 1997).

ou conservam, sob outras aparências, a pesada pedanteria escolástica” (Cf. Garin: 1968, p. 145). E mais adiante no tempo, depois de Erasmo, entre advertências, risos e ira, esta crítica dirigida a gramáticos, retores, dialéticos, mantém seu caminho, mostrando-se co-extensiva à história do humanismo renascentista, como contraparte e ônus, quase inevitáveis, de suas próprias motivações e valores<sup>8</sup>. No campo das diatribes e censuras mais agressivas, podemos apontar o enorme sucesso da “Invectiva contra os artistas e homens de saber” de Cornelius Agrippa (“*De Incertitude et Vanitate Scientiarum*”, de 1526); já no domínio da ironia e do ridículo, não se pode esquecer, entre todas, depois do “Libripeta” de Alberti, as zombarias mordazes do “Gargantua” de Rabelais. Mas é certamente em Montaigne que encontramos um diagnóstico completo das deformações do cultivo das Letras e de seus elos internos com o pedantismo – o ponto alto, ou mesmo a síntese e o termo, como se verá, deste trajeto crítico.

Verificamos, enfim, sem grande dificuldade, que a cultura humanista não perde o recuo crítico em relação às suas fragilidades congênicas: a imitação servil, a pilhagem irrefletida dos autores antigos ou o cultivo meramente formal das artes. É bem verdade que esta própria crítica (e autocrítica) proporciona a estes males um certo antídoto, mas é patente também que aos poucos – durante dois séculos – os vícios se adensam e, logo, vingam eles mesmos como padrão da cultura; tornam-se os modelos. E o ponto extremo deste percurso parece, então, evidenciar-se na crítica de Montaigne, que também ela se deixa levar ao extremo, sinalizando, para além do horizonte humanista da erudição e da imitação emulativa, uma nova figura da cultura (cujo emblema vemos na forma interrogativa e reflexiva do ‘ensaio’) e também uma nova disciplina da vida moral: a do ‘*homme suffisant*’, ética e intelectualmente ‘capaz’, destituído de princípios, normas e paradigmas de ação já bem estabelecidos, desafiado a encontrar em si mesmo arrimo para seus julgamentos e decisões de ordem prática.

Sabemos que o humanismo renascentista nunca desprezou a atividade e a autonomia dos sujeitos e que seu vínculo constitutivo com as artes liberais lhe impõe o compromisso com a educação de um homem efetivamente livre. Não ignoramos também que ele nunca pretendeu sacrificar a autonomia e atividade dos agentes morais às imposições da sabedoria dos antigos, pois sempre afirmou a diferença dos tempos e a exigência da ampliação do legado dos clássicos – nos quais, como também observa Garin, não pretendem

---

8 Remetemos ainda, aqui, às apropriadas observações feitas por Carlos Antônio Leite Brandão em sua exposição de 2007 (Cf. nota 6): humanismo e anti-humanismo não são – dizia ele – momentos sucessivos. O anti-humanismo é a consciência crítica do próprio humanismo.

encontrar a verdade, “mas uma nobre maneira de atingi-la” (Garin: 1968, p. 80). No entanto, podemos verificar que, com Montaigne, a afirmação desta autonomia ganha uma significação mais ampla, mais desvincilhada de referências externas, mais centrada no próprio agente e em suas capacidades. No ensaio, a idéia mesma de exemplaridade – os paradigmas intelectuais e morais que sustentam o universo humanista – define e o apelo a um parâmetro normativo externo ao agente e às imposições da ação emudece: “Todo exemplo claudica – diz o ensaísta – e a relação que se extrai da experiência é sempre falha e imperfeita”<sup>9</sup> (Montaigne: 1978, III,13, p. 1070). Aqui a semelhança (com todo seu séquito semântico) que, no dizer de Foucault, “representa um papel fundador no saber da cultura ocidental até o final do século XVI” (Foucault: 1966, p. 32), perde inteiramente seu prestígio (“A natureza obrigou-se a não fazer nada que não fosse dessemelhante” – Idem, III, 13, p. 1065). Nada se repete ou se espelha; tudo se revela singular.

Montaigne foi educado nos moldes da mais perfeita orientação humanista e é como rebento desta cultura, é do interior dela, que empreende a transgressão de seus limites. Segundo ele próprio relata, seu pai, de volta das campanhas da Itália, tomado de admiração pelas Letras “inflamado daquele novo ardor que o Rei Francisco I abraçou e prestigiou”, passou a buscar, com grande empenho – “e despesas”, diz – a proximidade dos “homens doutos”. “Recebia-os em sua casa – diz, no início da ‘Apologia’ (II,12) – como pessoas santas, possuidoras de alguma inspiração da sabedoria divina, recolhendo suas sentenças e discursos como oráculos, e com tanto mais reverência e religião quanto se mostrava incapaz de apreciá-las, pois não possuía nenhum conhecimento das Letras, assim como seus antepassados” (Idem, II, 12, p. 438-9)<sup>10</sup>. Ora, este pai, extremamente zeloso da educação de seu primogênito, “tendo feito todas as indagações que alguém pode fazer entre os homens de saber e de inteligência sobre uma forma de educação primorosa, foi advertido sobre os inconvenientes do que estava em uso: diziam-lhe que era a longa extensão do período que tomava o aprendizado das línguas – que nada custara aos Antigos – a causa de não se chegar à grandeza de alma e de conhecimento dos gregos e romanos”(Idem, I, 26, p. 173)<sup>11</sup>.

9 Para uma aproximação efetiva deste ‘claudicar’ dos exemplos nos próprios “Ensaio”, consultar o vigoroso comentário de Sandra Pedroso sobre o Capítulo “Por todos os meios chega-se ao mesmo fim”, I, 1 (Pedroso: 2009, pp. 25-40).

10 A estas observações sobre o respeito de seu pai, Pierre Eyquem, aos ‘letrados’, o ensaísta acrescenta com uma ponta de ironia: “Eu gosto deles, mas não os adoro” (Montaigne: 1978, II, 12, p. 439).

11 E ainda aqui acrescenta uma observação afiada: “Não creio que seja a única causa” (Montaigne: 1978, I, 26, p. 173). De toda forma, o meio, o aprendizado das línguas, pela dificuldade de sua aquisição, acabara por tomar, na realidade efetiva, o lugar do fim, a aptidão para pensar, falar e agir bem, mediante o estímulo da sabedoria dos Antigos.

É, assim, para contornar esta dificuldade, que o pai concebe aquele conhecido expediente: dar à criança o latim como ‘língua materna’ – fazer dele um verdadeiro romano – ainda que o preço a pagar fosse ‘latinizar’ toda a casa nos seus primeiros anos. E Montaigne atesta o efeito deste recurso sobre a vizinhança e a freguesia: muito tempo depois ainda se ouvia pela região, da boca de camponeses, expressões latinas. “Em suma – diz –, nós nos latinizamos!” (Idem, I, 26, p.173).

Aos seis ou sete anos, segundo relata também, foi enviado para o colégio humanista da Guyenne – “florescente, então, o melhor da França” (Idem, I, 26, p. 173) –, um estabelecimento cuja divisa traduz de maneira perfeita o cerne da educação humanista: *Latino Sermone Cognoscendo Haec Schola In Primo Dedicata Est*. Deixa este colégio pelos treze anos, assinalando mais tarde sua *decepção*: “Eu havia concluído meu curso, como eles dizem, na verdade sem qualquer fruto que possa ter presentemente em conta” (Idem, I, 26, p. 175). Seu latim piorou e nada de especial teria se acrescentado à sua formação. Mas, esta experiência direta da educação dos colégios é proveitosa a Montaigne em um outro sentido: faz dele um de seus maiores e mais lúcidos críticos – e associada à sua longa convivência com o ambiente humanista, faz também dele um humanista crítico. Verificaremos que o ensaísta mapeia acuradamente os traços da vida intelectual que o rodeia, buscando no avesso de cada um deles uma nova orientação para o pensamento, para a produção do discurso, para ação e a condução da vida. Vemos estabelecerem-se aqui, como buscaremos mostrar adiante, as balizas de um *ethos* profundamente diverso daquele que impregna seu tempo.

### De um mundo confinado às letras ao vasto universo das ‘coisas’

O mundo intelectual e moral dos humanistas teve, conforme sabemos, como condição, instrumento e ambiente permanente dos livros. Ele está indissoluvelmente associado à atividade febril, nos séculos XIV e XV, dedicada à recuperação das Letras dos Antigos, aos empreendimentos editoriais sustentados pela nova técnica de reprodução destes escritos e à vida que se tece em torno deles, nos colégios, academias, corporações de letrados e na própria sociedade. Mas, a cultura livresca que o apego à literatura clássica acaba por produzir, Montaigne a denuncia seguidamente como um estreitamento inaceitável do campo da comunicação entre os homens e das referências para a orientação de suas vidas: “*Facheuse suffisance, qu’une suffisance purement livresque!*” (Idem, p. 152), ele exclama num certo momento. Pois, entre outros danos, ela im-

plica em várias formas de confinamento: desde aquele físico, no recinto dos colégios (e das bibliotecas), até aquele ainda mais pernicioso, no universo das palavras (como ocorre com gramáticos, retores, dialéticos, lógicos, fechados nos jogos da *compositio verborum* e das técnicas diversas dedicadas à produção dos discursos).

Há, assim, de um lado, a clausura exigida pelo longo e difícil aprendizado das línguas clássicas, com seus anos e anos de rígida rotina de estudos e repetição de exercícios que tomam do estudante quase todo o dia. São práticas que, como vimos, Montaigne conhece de perto e que denuncia como inteiramente inadequadas para a educação de um jovem: “Não quero que aprisionem este rapaz [...]; não quero corromper seu espírito mantendo-o sob grades e no trabalho, como se faz, catorze ou quinze horas por dia, como um estivador” (Idem, I, 26, p. 164)<sup>12</sup>. E, de outro lado, há também o confinamento no universo dos ‘*auctores*’ (freqüentemente, em um pequeno número deles, o que Erasmo já denuncia com suas recomendações sobre a *variatio*) e a restrição da comunicação ao círculo fechado dos ‘homens doutos’: “Estamos todos trancados e encolhidos em nós mesmos e temos a visão limitada ao comprimento do nosso nariz” (Idem, I, 26, p. 157), lamenta o ensaísta. No entanto, o dano maior trazido pela concentração nos livros está, segundo ele, na “privação da instrução das coisas do mundo”, na cegueira para as ‘coisas’ – “um edifício, uma fonte, um homem, o lugar de uma batalha antiga...” (Idem, I, 26, p. 156) – e na perda do copioso e rico “*commerce des hommes*”, que nos leva a experimentar a inesgotável variedade “de seus humores, seitas, julgamentos, opiniões, leis, costumes” (Idem, I, 26, p. 158), e permite ao nosso julgamento reconhecer a sua imperfeição e natural fragilidade (Cf. Idem, I, 26, p. 158).

Ora, por oposição a este mundo estreito e fechado dos livros, Montaigne revela sua aspiração por uma formação, intelectual e moral, que se desenvolva a céu aberto e na qual o próprio mundo seja “o livro de seu aluno” (Idem, I, 26, p. 157); pois, afirma, “tira-se uma maravilhosa luz para o julgamento humano da freqüentação do mundo” (Idem, I, 26, p. 157) e de sua observação. E exprime ainda – no mesmo ensaio dedicado à questão da educação das crianças (I, 26) – seu desejo de que esta formação tenha como seu elemento

---

12 “Mas, entre outras coisas, esta conduta da maior parte dos nossos colégios sempre me desagradou. Talvez se tivesse falhado de maneira menos danosa inclinando-se para a indulgência. É uma verdadeira prisão de juventude cativa. Tornam-na debochada ao puni-la antes que ela o seja. Chegai lá no momento de suas obrigações. Ouvis apenas gritos de crianças supliciadas e de mestres embriagados de cólera. Que maneira de despertar o apetite para sua lição nestas almas tenras e amedrontadas, esta de guiá-las com uma cara assustadora, com as mãos armadas de chicotes! Iníqua e pernicioso formal!” (Montaigne: 1978, I, 26, pp. 165-6)

e principal instrumento a “frequência dos homens”, as viagens, o aprendizado das línguas vernáculas e, sobretudo, a prática da ‘conversa civil’: “Não conheço – diz – melhor escola para formar a vida do que lhe propor incessantemente a diversidade de tantas outras vidas, opiniões e usos, e fazê-la saborear a variedade tão constante de formas da nossa natureza” (Idem, III, 9, p. 973). A leitura dos livros (antigos e modernos, esclarece ele) constituirá, então, apenas uma das respostas a esta necessidade de “praticar os homens” (Idem, I, 26, p. 156), um episódio (ainda que dos principais) das conversações ou das ‘*conférences*’, que assumem, portanto, uma decisiva dimensão moral. Os próprios ensaios são, a rigor, um permanente exercício desta arte da conversação; trazem o diálogo que ele estabelece consigo mesmo, com os outros homens e também, certamente, com os grandes autores ou, enfim, também com os livros<sup>13</sup>.

#### Da precedência das ‘artes sermonales’ à da filosofia moral

A crítica ao pedantismo, que acompanha todo o desenvolvimento da cultura humanista (levando a considerar que se trata de um mal que lhe seria congênito), teve sempre dois alvos diversos, ainda que próximos e bastante semelhantes em suas manifestações mais visíveis. Ela aponta, de um lado, para a separação entre erudição, (associada à retórica e seu arsenal de argumentos) e sabedoria (a capacidade de entendimento e discernimento próprios) e, de outro lado, para a dissociação, que se torna cada vez maior, entre a perícia nas línguas clássicas e nas artes da palavra<sup>14</sup> e a capacidade para a ação e a aquisição da virtude. Esta segunda vertente da crítica não é negligenciada por Montaigne em suas denúncias do pedantismo: “Proclamai ao nosso povo sobre um passante: ‘Oh, que homem sábio [*sçavant*]!’; e sobre outro: ‘Oh, que homem bom!’. Eles não deixarão de voltar os olhos e o respeito para o primeiro (...) Facilmente perguntamos: ‘Ele sabe grego ou latim? Escreve em verso e em prosa? Mas, se ele tornou-se melhor ou mais ponderado [*advisé*], o que seria o principal, é o que fica por último” (Idem, I, 25, p. 136).

13 “Neste praticar os homens penso incluir, principalmente, aqueles que vivem na memória dos livros. Ele [o estudante] praticará por meio das histórias estas grandes almas dos melhores séculos” (Montaigne: 1978, I, 26, p. 156). Observe-se o exercício desta ‘prática’ pelo próprio Montaigne, paradigmaticamente, no final do “Da Arte de Conversar” (III, 8), em sua “leitura-conversa da História de Tácito”, segundo a expressão de Edson Querubini, em seu comentário desta passagem (Cf. Querubini: 2009, pp. 118- 9).

14 Referimo-nos às matérias do *trivium*, gramática, retórica e dialética, e à disciplina propriamente humanista consagrada à poesia no currículo dos ‘*studia humanitatis*’

Multiplicam-se nos Ensaios as advertências em relação aos saberes inúteis, desvinculados de um horizonte prático e destituídos de valor propriamente moral<sup>15</sup>. Montaigne convoca os próprios autores antigos, especialmente Cícero, para corroborar suas observações: “*Non enim paranda nobis solum, sed fruenda sapientia est* (a sabedoria não deve ser apenas adquirida; deve ser fruída)” (*De Finibus*, 1); ou ainda, “*Ex quo Aennius: Necquicquam sapere sapientem, qui ipse sibi prodesse non quiret* (Ênio diz: não é sábio o saber que não busca aproveitar a si mesmo)” (*De Officiis*, III, 15), como lemos em seu ensaio sobre o pedantismo (Cf. Idem, I, 25, p. 138). Ora, a causa primeira do esvaziamento moral do saber das Letras está na sua escolarização e sua manifestação consumada, nos ‘*latineurs de college*’ (Cf. Idem, I, 26, p. 168). A aquisição do aparato formal das línguas e das artes que lhes são associadas desviam do conhecimento e da apreciação das coisas, como já vimos, mas ainda mais das atividades e imposições práticas da vida. “Mantêm-nos quatro ou cinco anos a aprender as palavras e a costurá-las em frases, ainda outro tanto a proporcionar-lhes um longo corpo, estendido em quatro ou cinco partes, e pelo menos outros cinco para sabermos mesclá-las rapidamente e entrelaçá-las de forma sutil. Deixemos isto para os que o fazem por expressa profissão. (...) Nós que, ao contrário, buscamos formar não um gramático ou um lógico, mas um fidalgo, deixemo-los tomar seu tempo, pois temos mais o que fazer. Que nosso discípulo seja bem provido de coisas, as palavras virão, mais que suficientes...” (Idem, I, 26, p. 168-9). É preciso proceder como os espartanos, diz, que não davam lições por escrito aos seus jovens, pois “queriam acostamá-los aos feitos, não às palavras” (Idem, I, 26, p. 168).

No entanto, o pedantismo e a frivolidade que se associam às artes da linguagem não são apenas uma manifestação da distorção ‘escolar’ dos estudos das humanidades, eles mostram também o descaso a que foi relegada a filosofia (Cf. Idem, I, 26, p. 160). Eles testemunham o desgaste da convicção

---

15 Trata-se aqui, frisamos, do viés montaigniano daquela advertência que se patenteia, em diferentes formulações, em todo o percurso da cultura humanista. Veja-se em Jean-Claude Margolin sua expressão no contexto do humanismo cristão erasmiano, continuado na educação jesuíta: “Se abrimos um dos numerosos manuais compostos pelos jesuítas, do século XVI ao XX, (...) observaremos quase sempre, no interior ou no exterior de uma vinheta ornamentada, a famosa inscrição latina: “*Ad majorem Dei gloriam*” (para uma maior glória de Deus). Esta dedicatória ou esta devoção a Deus não se encontra apenas nos manuais de edificação espiritual, sobre a página de rosto do catecismo, mas também nos livros de gramática ou de retórica, de história ou de geometria. Deus está presente em toda parte, e a educação mais profana, quero dizer aquela que se volta para as matérias profanas, como as matemáticas, as ciências naturais, a gramática latina, não ganha verdadeiro sentido senão em um quadro ou enquadramento religioso. É exatamente a posição de Erasmo: “Amas as belas-letas? É para o Cristo que deves praticá-las!” (Margolin: 1995, p. 58).

relativa ao vínculo interno que existiria entre as letras clássicas – mesmo em seus aspectos formais, que dizem respeito à correção da construção, à capacidade de comunicação e à beleza – e a sabedoria moral e, assim, com a filosofia, pela qual, diz o ensaísta, “devem medir-se as ações humanas, como à sua regra” (Idem, I, 26, p. 158). Em sua perspectiva original, os estudos da gramática (a que se vinculam os da poesia) e da retórica (a que se aliam os da história) tanto preparariam para a quinta disciplina do programa das humanidades, quanto seriam eles mesmos completados e coroados pelas lições da filosofia moral. Ora, a correção de rumos reclamada por Montaigne vai além desta concepção original: estabelece uma inteira precedência dos estudos da filosofia moral, quanto à importância e mesmo quanto à cronologia<sup>16</sup>: “entre as artes liberais – diz sem rodeios – comecemos pela arte que nos faz livres” (Idem, I, 26, p. 159)<sup>17</sup>.

Esta precedência, é preciso registrar, impõe-se mesmo no que se refere à educação das crianças. Não há hesitação de sua parte quanto a este ponto: “É um grande erro pintá-la [a filosofia] como inacessível às crianças, com um semblante fechado e terrível” (Idem, I, 26, p.160). Por que esperar que a vida passe para trazer aos jovens a reflexão moral? “Visto que a filosofia é aquela [arte] que nos ensina a viver, e visto que nisto também a infância tem a aprender, como as outras idades, por que não lha ensinamos?” (Idem, I, 26, p. 163). É preciso acolher a advertência que vem das letras antigas: Plutarco se mostra convicto de que Aristóteles, quando preceptor do Grande Alexandre, não o preparou para a prática das diversas artes liberais, mas para as disposições morais que lhe permitiriam alcançar o império do mundo – a valentia, a coragem, a magnanimidade, a temperança, o destemor, observa Montaigne (Cf. Idem, I, 26, p. 163).

Assim, no avesso da tediosa aridez da gramática ou das “sutilezas espinhosas” da dialética, com suas “extensões e aprofundamentos inteiramente inúteis” (Idem, I, 26, p. 159), destaca-se este chamado para o aprendizado de uma ética viva, “alegre e jovial”, “que não prega senão festa e bom tempo” (Idem, I, 26, p. 160), já que a verdadeira virtude não se separa da “felicidade,

---

16 “Mesmo não tendo preocupação no sentido de organizar um novo programa de matérias escolares, Montaigne não se exime de justificar sua opção em privilegiar a filosofia frente ao tradicional quadro das artes liberais e, fundamentalmente, entre as matérias dos *studia humanitatis*. (...) Para Montaigne a filosofia não será apenas mais uma ou última matéria a fechar o ciclo de formação.

17 Será a primeira, a prioritária, a mais útil” (Theobaldo: 2008, pp. 168-70).

Vale a pena trazer o contexto da citação. “Porque – diz – parece-me que os primeiros discursos que devem saciar o entendimento devem ser aqueles que governam nossos costumes e nosso senso, os quais ensinam a conhecer-se e a saber viver e morrer bem. Entre as artes liberais, comecemos pela arte que nos faz livres” (Montaigne: 1978, I, 26, p159).

utilidade e prazer de seu exercício” (Idem, I, 26, p. 162). Bem distanciada, pois, da “tola imagem triste, belicosa, rabugenta, ameaçadora, carrancuda” (Idem, I, 26, p. 161) que seguidamente lhe impõem a filosofia, “na parte em que trata do homem, de seus deveres e obrigações” – Idem, I, 26, p. 164), como “formadora dos julgamentos e costumes” (Idem, I, 26, p. 164), não só deve, enquanto disciplina, preceder as artes da palavra, como deve acompanhar toda a vida: “A filosofia tem discursos, seja para o nascimento dos homens, seja para sua decrepitude” (Idem, I, 26, p. 163).

### Da exemplaridade moral (dos antigos) à experiência (de si mesmo)

O sinal maior da degeneração dos valores da empresa humanista é, todavia, o pedantismo. Mas, para além da fixação no aspecto formal das Letras (o pedantismo dos ‘especialistas’) e da submissão servil às suas regras e aos preceitos das artes, é preciso lembrar que seu núcleo e sua face mais comum e odiosa é aquela que produz uma contrafação da ciência e da sabedoria, com uma erudição sem lastro, vazia. A crítica montaigniana visa, assim, antes de tudo e de maneira mais ampla, “os que trabalham para encher a memória e deixam o entendimento e a consciência vazios” (Idem, I, 25, p. 136)<sup>18</sup>.

A admiração e o amor pelos clássicos transformam-se em reverência e, logo, em sujeição a autoridades, cujas palavras são acolhidas sem exame e sem discernimento<sup>19</sup> e logo passadas adiante, como moedas falsas (Cf. Idem, I, 25, p. 136-7). Significantes destituídos de seus referentes, reduzidos a simples aparências, destinam-se, então, apenas à exibição – professoral, resoluto, segura, como soe à presunção da sabedoria – e ao aplauso de platéias grosseiras, “incapazes de julgar bem e de discernir as verdadeiras superioridades” (Idem, III, 8, p. 938). Artistas da aparência, os pedantes deslumbram e passam o vulgo com sua erudição – “com esse saber que bóia na superfície da sua cabeça” (Idem, I, 25, p. 139) – em busca de poder: “querem se sobressair e capitanear” (Idem, I, 25, p. 139). E, como é sabido, quase sempre obtêm

18 “Trabalhamos apenas para encher a memória, e deixamos o entendimento e a consciência vazios. Assim como os pássaros vão, às vezes, em busca do grão e o trazem no bico sem experimentá-lo, para fazê-lo bicar por seus filhotes, assim nossos pedantes vão recolhendo a ciência nos livros, alojando-a nas pontas de seus lábios, para simplesmente vomitá-la e cuspi-la” (Montaigne: 1978, I, 25, p. 136).

19 Montaigne lamenta: “nossa alma só se move por crédito, atada e constrangida ao sabor das fantasias de um outro, serva e cativa da autoridade de seus ensinamentos. Tanto nos assujeitaram às cordas que não temos mais um caminhar livre. Nosso vigor e liberdade estão apagados” (Idem, I, 26, p. 151).

sucesso<sup>20</sup>, pois este não requer mais que aparência, justamente, o que eles lhe podem fartamente dar. Mas, se brilham para os muitos (que olham de longe), sua indigência e inépcia não escapam àqueles poucos aptos para uma justa avaliação e julgamento: “quem olhar bem de perto para esse gênero de gente, que é bem extenso, descobrirá, como eu, que quase sempre não entendem a si mesmos, nem aos outros; que têm a memória bastante cheia, mas o julgamento vazio” (Idem, I, 25, p. 139). Quando inquiridos, “se enredam e se entavam” (Idem, I, 25, p. 139), dão em espetáculo sua tolice (Cf. Idem, III, 8, pp. 936-7).

Montaigne denuncia, assim, com veemência estas “*suffisances relatives et mendiées*” (Cf. Idem, I, 25, p. 138)<sup>21</sup>, esta ciência tomada de empréstimo de cérebros alheios (Cf. Idem, I, 25, p. 134). “Sabemos falar: Cícero diz assim; eis as regras de Platão; são as palavras mesmas de Aristóteles. Mas, e nós, o que dizemos nós mesmos? O que pensamos? O que fazemos? Um papagaio falaria igualmente bem (...) Atentamos para as opiniões e saber dos outros e isto é tudo. É preciso fazê-los nossos (...); pois, de que servirá ter a barriga cheia de comida se ela não for digerida, se não se transformar dentro de nós? Se não nos fizer crescer e fortalecer?” (Idem, I, 25, p.137). A erudição não digerida produz almas fracas, estofadas da inépcia arrogante dos tolos. Porém, esta tolice proporciona, por contraste, a uma alma vigorosa uma valiosa advertência no sentido de buscar apropriar-se dos saberes pelo próprio crivo e julgamento, de acolher as dúvidas e “transformar e misturar, como as abelhas, “as peças emprestadas para construir uma obra inteiramente sua” (Idem, I, 26, p. 152)<sup>22</sup>.

É importante observar sobre a erudição requerida do humanista, que o próprio procedimento de armazenamento das lições e dos ‘exemplos’ do passado pela memória parece impor à sua ética um equívoco ainda mais nefasto, um engano observado por Montaigne nas operações das ‘artes’. André Scoralick nos mostra que as críticas formuladas no “Da Experiência” (III, 13) às prescrições da Medicina e às normas do Direito estão fortemente alicerçadas nesta observação. Montaigne assinala que a operação da memória, ao ordenar

---

20 “São os mais inábeis os que olham os outros por cima dos ombros, e voltam sempre do combate cheios de glória e contentamento. E o mais freqüentemente ainda, esta temeridade de linguagem e de alegria de face lhes dá a vitória da parte da assistência, que é comumente fraca e incapaz de julgar bem e de discernir as verdadeiras superioridades” (Montaigne: 1978, III, 8, p. 938).

21 Sobre as “*suffisances étrangères*” remetemos ao “*De L’Art de Conferer*” (III,8), em que se encontra o desenvolvimento mais importante sobre o tema e ao comentário de Edson Querubini (Cf. Querubini: 2009, pp. 102-12).

21 Sobre a recusa da imitação e do valor moral dos ‘exemplos’, conferir Araújo: 2008, pp. 86-89 e também Theobaldo: 2008, pp. 72-78.

e classificar por suas semelhanças os casos considerados (aprendendo entre eles alguma recorrência, alguma regularidade) tende a subsumir o conjunto dos casos assim aproximados a um ‘gênero’, conferindo-lhes uma ilusória identidade – que logo se faz fiadora de inferências relativas a outros aspectos destes mesmos casos ou mesmo de outros que podem ser associados a eles em vista de suas afinidades<sup>23</sup>. Ora, é justamente este procedimento de generalização que sustenta os paradigmas morais, casos exemplares e máximas que representam para o humanista ‘a sabedoria dos Antigos’<sup>24</sup>. Por isso Montaigne os descarta inteiramente como guias para a moralidade: “Todo exemplo coxeia; e a relação que se extrai da experiência é sempre deficiente e imperfeita. Nós associamos sempre as comparações por um certo lado – da mesma forma que as leis servem e se referem a cada um dos nossos negócios por alguma interpretação desviada, forçada e enviesada” (Idem, III, 13, p. 1070). Há sempre entre os casos e os paradigmas a que são associados uma maciça diversidade (“A semelhança não faz tanto um [o mesmo], quanto a dessemelhança faz outro” (Idem, III, 13, p. 1065).

Não podemos, pois, perder de vista a singularidade de todas as coisas, de todas as situações e acontecimentos que pedem nossa intervenção, já que “não há – como diz o ensaísta – nenhuma qualidade tão universal nesta imagem das coisas quanto a diversidade e a variedade”<sup>25</sup> (Idem, III, 13, p. 1070): “[...] a dessemelhança ingere-se por si própria nas nossas obras; nenhuma arte pode alcançar a semelhança” (Idem, III, 13, p. 1070). Por isso, no registro

---

23 “As artes operam como se houvesse identidade efetiva entre os eventos que associam, dando, assim, um passo arbitrário. Relacionam um conjunto de ocorrências semelhantes como ‘casos de um mesmo gênero’ e, demarcado este universo, formulam regras de orientação ou de intervenção relativas aos casos observados e a todos os outros que a eles se assemelhem. Elas operam, assim, como se os casos fossem idênticos; e estão certas de que as normas que extraíram da experiência são capazes de orientar com segurança as operações futuras com os casos ‘do gênero’” (Scoralick: 2008, p. 16). O comentador se refere sobretudo à crítica de Montaigne à confiança excessiva dos homens de arte em seu próprio saber, uma confiança que os leva a tomar as generalizações que sustentam as normas de suas artes como identidades. Montaigne, porém, visa menos ao que as artes poderiam reivindicar de direito que o que elas postulam de fato. Ele visa, em primeiro lugar, à ‘presunção’ e ao dogmatismo dos médicos e juristas no exercício de suas artes.

24 Conferir em Scoralick: 2008, p. 13-4, nota 14, a observação sobre o estatuto do ‘exemplo’, como indução retórica.

25 Este mote se repete, como sabemos, em muitas variações, por toda a obra, sobretudo em chave antropológica: “o homem é um assunto admiravelmente vão, diverso e ondulante. É difícil estabelecer sobre ele um juízo constante e uniforme[...]”. Ou ainda: “Vejo constância nos homens mais dificilmente que qualquer outra coisa, e nada mais facilmente que inconstância. Os que os julgam no varejo e discriminadamente, caso por caso, veremos mais frequentemente a dizer a verdade” (Montaigne: 1978, II, 1, p. 336). Mais uma vez, aqui, o trabalho de Sandra Pedroso é muito esclarecedor: conferir o estudo sobre o ensaio “Da Inconstância de Nossas Ações” (II, 1) in Pedroso: 2009, pp. 41-76.

ético, “tantas forem as ações, tantos devem ser os julgamentos particulares” (Idem, II, 1, p. 334). Não há regras gerais; “o mais seguro, na minha opinião – continua ele –, seria referi-las às circunstâncias próximas, sem entrar em longas buscas e sem concluir conseqüências” (Idem, II, 1, p. 334). Ele se propõe, assim, a avaliar ações e costumes de seus amigos “não por atacado, por lições escolásticas, o que não sei fazer – diz – (e de que não vejo produzir-se qualquer verdadeira reforma pelos que o sabem), mas observando-os passo a passo, em todas as ocasiões, julgando a olho, caso por caso, simplesmente, naturalmente” (Idem, III, 13, p. 1077). As ‘artes da vida’, e sua exemplaridade moral mostram-se finalmente inúteis e vãs.

### Uma nova Ética

Esta afirmação da inteira singularidade dos casos e situações enfrentados no domínio da ação, que frustra toda aspiração por uma lei ou um saber propriamente normativos, pode parecer inviabilizar também a existência de uma verdadeira ética. No entanto, devemos considerar que seu efeito fundamental é apenas o de vetar à ação qualquer possibilidade de acesso a medidas prévias, externas ao próprio agente, remetendo-as todas a seu inteiro escrutínio e responsabilidade. Justamente por serem singulares as circunstâncias e os alvos das ações, apenas o próprio agente, posto em situação única e instado a agir, é capaz de avaliá-los e determiná-los. Montaigne não obstrui o caminho da ética, ele confia ao sujeito da ação a tarefa de reabri-lo a cada vez pelo próprio julgamento. Mas – a pergunta não demora – em que pode o agente moral apoiar seus julgamentos? Com que medidas opera? Sabemos, diz ele, que os filósofos nos remetem, para tanto, às leis da Natureza; todavia são tais as controvérsias relativas a elas que não resta aos homens outro recurso que a própria experiência, “certamente suficiente para nos instruir daquilo que precisamos”<sup>26</sup> (Idem, III, 13, p. 1072). A singularidade dos casos exige do agente capacidade de discernimento (uma fina atenção para a diversidade) e uma firme disposição para buscar orientação tão somente em si mesmo, apoiado apenas na própria experiência.

---

26 Reproduzimos todo o parágrafo: “Qualquer que seja o fruto que possamos tirar da experiência, servirá bem pouco à nossa instrução a que tiramos dos exemplos dos outros (“*estrangers*”) se aproveitamos tão pouco da que tiramos de nós mesmos, que nos é mais familiar e certamente suficiente para nos instruir do que nos é necessário” (Montaigne: 1978, III, 13, p. 1072).

Mas – permanece, evidentemente, a questão – como entender esta ‘experiência’ e sua reivindicação como eixo (ou mesmo bússola) da orientação moral? A experiência, afinal, não incorreria na mesma ilusão das artes? Também ela implica em recurso à memória e está referida a um repertório de vivências associadas por algum traço de semelhança em relação ao caso posto no horizonte da ação. Como, então, evitar os enganos da ‘generalização’ e da identificação que embasam as regras abstratas das artes? Se Montaigne acolhe e exalta o interesse ético da experiência, é certamente porque considera sua orientação bem diversa daquela proporcionada pelas artes. Mas como, então, procede a experiência para escapar às ilusões das artes? Qual a natureza de seu apoio às deliberações do agente ético?

Podemos começar por lembrar que, diferentemente das ‘artes’, a experiência não recorre a casos alheios ao agente, externos e abstratos. Ela se vale de casos vividos – labora um acervo de vivências – fixados pela memória com suas inumeráveis determinações e carregados de matéria afetiva. Montaigne insiste nesta dimensão afetiva da experiência: “Quem traz à própria memória o excesso de sua cólera passada e o ponto a que esta febre o levou, vê a fealdade desta paixão melhor que em Aristóteles e lhe dedica um ódio mais justo” (Idem, III, 13, p. 1073). Scoralick nota, apropriadamente, que esta mobilização da memória “[...] não sustenta as operações de abstração e classificação de gêneros e espécies, mas associa e aproxima afecções e imagens [...] apreendidas de maneira plena, na sua imediatez sensível ou, enfim, na sua singularidade. Aqui – continua –, pela memória, revivemos nossos afetos, experimentamos novamente, de algum modo, o que sentimos no passado, evocamos sua presença viva” (Scoralick: 2008, p. 42-3). Diferentemente dos modelos e normas impostos de fora ao agente, as advertências oferecidas por suas próprias vivências vêm carregadas de emoções e paixões, um componente ativo que lhes confere imediatamente um alcance prático.

Podemos observar, portanto, que esta memória viva, diferentemente das noções gerais e conceitos, permite verificar imediatamente as diferenças dos casos evocados relativamente às circunstâncias e matérias da ação atualmente empreendida, impedindo, assim, que suas semelhanças convertam-se em identificação e generalização (as condições das regras e paradigmas). Assim, a experiência, proveniente da acumulação de vivências, produz um resultado oposto ao da operação das artes. Ela produz particularmente a capacidade – o *habitus*, a disposição – para discernir, para discriminar (por afastamento, oposição) o caso apreciado; produz a aptidão do ‘olho’ (experimentado, sensível às particularidades) para distinguir, para fazer jus às diferenças: “*Distinguo est*

*le plus universel membre de ma logique*” (Idem, II, 1, p. 335), observa o ensaísta. A singularidade dos casos permite mesmo inferir que a experiência não ensina propriamente: não produz conhecimento, normas práticas, padrões de conduta; ela sobretudo adverte, deixando à prudência do agente, mergulhado no vasto mar das diferenças, a autonomia para atuar – sem mapas certos, sem garantias – por sua própria conta e risco.

Montaigne não deixa de observar que entre estas advertências da experiência, algumas mostram-se mais eficazes. As que melhor instruem, corrigem e reformam, diz, são as dos ‘maus exemplos’, pois os erros e faltas incitam “a fugir”, mais que os ‘bons exemplos’ “a seguir”. “Aprendo pouco com os bons exemplos – afirma –; sirvo-me dos maus, cuja lição é mais comum. [...] Todos os dias o comportamento tolo de um outro me adverte e me ensina (*m’advise*). O que ferroa toca e estimula mais que o que agrada”(Idem, III, 8, p. 922). Se a experiência não se desvencilha dos afetos, como já vimos, aqueles mais fortes (horror, ódio, brio, vergonha, os defensivos, afinal, aqueles próprios da ‘alma irascível’, como diria Platão) têm mais poder para mobilizar moralmente os homens. “O horror da crueldade lança-me mais na direção da clemência que qualquer padrão de clemência poderia atrair-me. Um bom escudeiro não melhora tanto minha postura quanto um procurador ou um veneziano a cavalo. Uma má forma de linguagem corrige mais a minha que uma boa” (Idem, III, 8, p. 922).

A experiência, enfim, segundo suas fórmulas, instrui mais “*par disconvenance*” que “*par accord*”; mais “*par difference*” que “*par similitude*”; mais “*par contrarieté*” que “*par exemple*”(Cf. idem, III, 8, p. 922). Se não se pode propriamente imitar os acertos (dada a incontornável diferença das matérias e dos tempos), pode-se buscar evitar os desacertos, que apontam ‘o que não fazer’, deixando inteiramente indeterminado seu oposto afirmativo, deixando, enfim, às deliberações do agente – em aberto, à sua frente – as determinações positivas. No entanto – fica ainda a questão – afastado, assim, o horizonte da imitação, restaria apenas confinar a experiência à empresa – ‘negativa’ – da evitação? Ela seria tão somente (como, de fato, vê-se que é) “*exemplaire assez pour prendre l’instruction à contrepoil*” (Idem, III, 13, p. 1079)? Seria incapaz de produzir orientação afirmativa, de oferecer balizas ‘positivas’ para as decisões morais? Se observarmos bem, veremos que Montaigne recusa resolutamente este limite; exige mais da experiência. Ela não pode, segundo adverte, limitar-se à simples evocação de casos semelhantes, mantidos na sua inteira independência e singularidade, sem qualquer comunicação, rebeldes a toda síntese de interesse para a instrução da vida prática. Eis o que diz no ensaio

“Sobre a Arte de Conversar” (III, 8) em sua observação talvez mais direta sobre a natureza e ambições da experiência: “[...] o fruto da experiência de um cirurgião não é a história de suas práticas. Lembrar-se que curou quatro empesteados e três gotosos, se não sabe tirar deste uso o que possa formar seu julgamento e se não nos sabe fazer perceber que se tornou mais sábio com o uso de sua arte. Como em um concerto de instrumentos, não se ouve um alaúde, uma espineta ou a flauta, mas uma harmonia global, a conjunção e o fruto de todo este aglomerado. (...) Não basta contar as experiências, é preciso tê-las digerido, destilado, para tirar as razões e conclusões que trazem”(Idem, III, 8, p. 931).

Edson Querubini propõe para esta passagem um comentário certo: “Que não se possa deter este processo [da experiência] na simples lembrança (“*souvenir*”), o texto citado por si só evidencia. Contudo, tampouco se poderia pensar aqui que se trata da constituição de uma ciência que se venha fixar na alma a partir da retenção do que cada caso concreto teria de semelhante. Montaigne não dá esse passo, apoiando-se numa generalidade ou universalidade abstraída dos casos, para constituir um saber ou conhecimento que ajudasse na orientação futura do juízo, diante de casos semelhantes, [...]saber de que, aliás, em Montaigne nem cabe falar, dada a forma como acentua a mobilidade e a ingerência da diferença em todos os eventos”(Querubini: 2009, III, 8, p. 85). Não cabe mesmo aqui, segundo já mostramos, qualquer pretensão a um saber genérico, a noções universais extraídas, por indução, de muitos casos particulares de uma ‘mesma coisa’, como aquelas enganosamente ostentadas pelas ‘artes’. Já de início, porque não há ‘mesmas coisas’, porque a singularidade delas falseia toda generalização. Montaigne, cético, recusa a ciência, mas, como vimos também, recusa ainda os juízos universais (aplicáveis, no domínio das coisas contingentes, aos casos semelhantes) reivindicados pelas artes. Assim, não há ‘arte’ para enfrentar os eventos da vida; não há modelos em que se espelhar para agir. Mas há, seguramente – como já ensinara Aristóteles –, entre a pura apreensão da particularidade (ou da singularidade) dos casos (além, pois, da simples aptidão para discriminar) e o pretendido saber totalizante das artes (aquém, pois, de um saber certo e transmissível), aquele da experiência (suas “razões e conclusões”). Ainda que, em Montaigne, como indicamos a seguir, não mais como um intermediário, a meio caminho entre a apreensão do particular e o conhecimento do universal, mas como o saber maior a que podem pretender os homens.

Mas, qual é, finalmente, o teor deste saber proveniente da ‘experiência’? Podemos observar que o texto acima transcrito traz indicações bastante claras:

este saber, segundo o autor considera, não se confunde com a simples memória de um acervo de casos (tratando-se de um cirurgião, “a história de suas práticas: lembrar-se que curou quatro empesteados e três gotosos”); a experiência ocorre pela apreensão do conjunto, na visão sinótica dos casos: “Não basta contar as experiências – diz Montaigne –, é preciso pesá-las, arranjá-las (“*assortir*”); é preciso tê-las digerido, destilado...” (Montaigne: 1978, III, 8, p. 931), extrair delas um ‘sumo’ capaz de alimentar nossas deliberações, nossos juízos. A natureza desta síntese, deste saber integrador das ocorrências singulares, nos é, então, revelada através da analogia em que se empenha todo o sentido da passagem: a experiência é comparada, como se viu, a um concerto de instrumentos musicais diversos que, mesmo atuando independentemente, singularmente – segundo suas pautas e sonoridades específicas – destilam “uma harmonia global”, dão a ouvir “o conjunto de todo este amontoado” (“*amas*”); orquestram, enfim, uma certa música. Seria exatamente deste teor o saber da experiência. Ele provém da difícil e intrincada concertação (pois não há nele o unísono das noções gerais, nem o conforto do ‘mesmo’), sempre inacabada, que extrai do feixe dos casos diversos evocados (sempre aproximados “*par quelque coin*”, numa conjunção que se sabe sempre o seu tanto “forçada e enviesada” – “*contrainte et biaise*”, idem, III, 13, p. 1070) alguma configuração, algum balizamento e direção para as decisões atuais do agente. A experiência se manifesta, enfim, não como conhecimento, mas como a aglutinação de uma música, lábil e instável, produzida pela polifonia das vivências passadas, à qual se busca harmonizar e adequar as ações do presente. É no buscar afinar-se a esta ‘música’, no associar-se a esta ‘orquestra’, é que a ação encontra alguma orientação, um certo sentido.

\*\*\*

A passagem que comentamos acena, com toda evidência, para as considerações de Aristóteles sobre a ‘*empeiria*’, considerada por ele o terceiro dos gêneros de conhecimento. E ela ostenta também, sem embaraço, os vestígios da visita do autor às páginas finais da *Ética Nicomaquéia*. Depois, ainda notamos nela, certamente, que Montaigne parece não só alinhar-se ao vocabulário aristotélico, às suas analogias (a comparação com a música) e referências (as práticas médicas), mas que parece assumir a própria noção de experiência do filósofo, bem como seu interesse e desempenho éticos. Tudo parece, portanto, passar-se aqui como se Montaigne, reagindo ao prestígio conferido pelos renascentistas às artes (o prestígio que lhes faculta avançar – com seus paradigmas e exemplos, com suas ‘*leçons*’, suas fórmulas morais, adágios e máximas – sobre o próprio domínio da *praxis*) procurasse recuperar o terreno

mais sólido da ética aristotélica, voltando à sua noção de experiência e buscando devolver à moralidade o exercício do julgamento crítico, a relação com o vivido e o sentido da particularidade. No entanto, basta um pouco mais de atenção para percebermos que as afinidades detectadas envolvem – como sempre – diferenças significativas, que a operação da ética do ensaísta difere bastante daquela do filósofo. Pierre Aubenque observa, com boas razões, que a apreensão sinótica, a visão de conjunto, que define a experiência já que é para Aristóteles “um certo conhecimento do universal” (Aubenque: 1963, p. 57). Dado que “supõe uma agregação (“*sommation*”) do particular, ela está, portanto, “no caminho do universal”(Idem, p. 58) ou “a meio caminho entre a sensação e a ciência” (Idem, p. 58), e já é para o filósofo, insiste o comentar, um conhecimento: “a experiência não é a repetição indefinida do particular; ela entra já no elemento da permanência” (Idem, p. 59).

De fato, num mundo investido pelo finalismo, complacente com as ciências demonstrativas e as operações das artes, ainda que se reconheça independência ao domínio prático em relação à ciência<sup>27</sup>, dificilmente a experiência se desprenderia da posição de ‘intermediário’, se desvincularia da marca de um saber apontado para o universal. Ora, a experiência (e o homem de experiência, o ‘homem prudente’) ganha, assim, uma solidez que ela (como também o “*homme suffisant*”) está, evidentemente, longe de apresentar em Montaigne. Aristóteles pensa a experiência e seus universais práticos com os olhos voltados para os universais da arte e da ciência; já Montaigne, que afasta as certezas das artes e da ciência, que duvida e investiga, inscreve a experiência no horizonte de outras ‘universalidades’: a da diversidade da natureza (“a natureza obrigou-se a nada fazer que não fosse o dessemelhante”), a da instabilidade das coisas (“não há nenhuma existência constante, nem a do nosso ser, nem aquela dos objetos”) e da inconstância dos homens (“vejo constância nos homens mais dificilmente que em qualquer outra coisa, e nada mais facilmente que inconstância”). Ele toma para si as palavras de Plutarco: “[...] sendo todas as coisas sujeitas a passar de uma mudança para outra, a razão, buscando nelas uma real subsistência, vê-se decepcionada, nada podendo apreender de subsistente e permanente” (Montaigne: 1978, II, 12, p. 601). A experiência, no seu entender, não contorna qualquer conhecimento; apenas fornece indícios, conforma imagens, alimenta conjecturas. A distância

---

27 Aristóteles, recusando o intelectualismo socrático-platônico da virtude-ciência reconhece tal independência. Em sua obra, como observa Aubenque, “[...] [a práxis] não encontra mais nesta [a ciência] seu molde e seu guia e deve procurar em seu próprio nível uma norma” (Aubenque: 1963, p. 19).

em relação a Aristóteles – não obstante a singeleza aparente da apropriação ou dos ‘empréstimos’ – não é pouca!

Eventualmente juntos numa outra ‘Sistina’, Aristóteles (livrando-se ainda da poeira da particularidade) apontaria a mão para a frente, divisando o caminho das coisas estáveis; Montaigne (envolvido pelo turbilhão do movimento universal) olharia para baixo, perscrutando sinais evanescentes deixados por inúmeras pegadas, para encontrar alguma trilha.

### Referências Bibliográficas

- Aristote. (1972). *Éthique à Nicomaque*. Vrin, Paris.
- Araújo, S. X. G. (2008). *Uma Leitura de Da Glória e Da Presunção e a Idéia do Autorretrato nos Ensaios de Montaigne*. Tese de Doutorado. Departamento de História, PUC-Rio, Rio de Janeiro.
- Aubenque, P. (1963). *La Prudence chez Aristote*. PUF, Paris.
- Birchal, T. de S. (2007). *O Eu nos Ensaios de Montaigne*. Editora UFMG, Belo Horizonte.
- Brandão, A. C. L. (2000). *Quid Tum?*. Editora UFMG, Belo Horizonte.
- Burckhardt, J. (1973). *O Renascimento Italiano*. Editorial Presença, Lisboa.
- Erasmus de Rotterdam. (1977). *O Elogio da Loucura*. Martins Fontes, São Paulo.
- Eva, L. A. A. (2004). *Montaigne contra a Vaidade*. Humanitas, São Paulo.
- Foucault, M. (1966). *Les Mots et les Choses*. Gallimard, Paris.
- Garin, E. (1968). *L'Éducation de l'Homme Moderne*. Fayard, Paris.
- Garin, E. (1976). *Medievo e Rinascimento*. Laterza, Roma-Bari.
- Heidegger, M. (1967). *Sobre o Humanismo*. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- Jacopin, P. et Lagrée, J. (1996). *Erasmus, Humanisme et Langage*. Puf, Paris.
- Margolin, J-C. (1995). *Erasmus, Précepteur de l'Europe*. Julliard, Paris.
- Montaigne, M. (1978). *Les Essais de Montaigne*. PUF, Paris.
- Pedroso, S. P. de T. (2009). *Ensaios de Montaigne: o 'jugement' e sua forma*. Dissertação de Mestrado. FFLCH-USP, São Paulo.
- Pinto, F. M. (2006) *O Discurso Humanista de Erasmo: uma retórica da interioridade*. Tese de Doutorado. Departamento de História: PUC-RJ, Rio de Janeiro.
- Querubini, E. (2009). *Montaigne e a Arte da Conversação: a conversão para a "maneira"*. Dissertação de Mestrado, FFLCH-USP, São Paulo.
- Scoralick, A. (2008). *Experiência e Moralidade no Último dos Ensaios de Montaigne*. Dissertação de Mestrado. FFLCH-USP, São Paulo.
- Siegel, J. E. (1968). *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*. Princeton Univ. Press, Princeton, N. J.
- Theobaldo, M. C. (2008). *Sobre o "Da Educação das Crianças": a nova maneira de Montaigne*. FFLCH-USP, São Paulo.