4.
Negação do culto à glória e afirmação do *autoretrato*.

4.1) Uma leitura da *Advertência ao leitor*.

Montaigne escreveu a *Advertência ao leitor* em 1580 como apresentação dos dois primeiros volumes dos *Ensaios* quando de sua primeira publicação. Esclareceu então já na página de abertura do livro que seu único objetivo era pintar de si um autoretrato em sua maneira simples e natural e não adquirir glória como autor. A empresa do autoretrato, de ter a si mesmo como matéria em sua maneira privada, excluía por princípio a ambição de engrandecer-se. O discurso pessoal de Montaigne, segundo a *Advertência*, era inteiramente desprovido das duas precondições para a obtenção da aprovação do mundo, isto é, da beleza da forma - constituída de acordo com as regras da boa eloqüência dos antigos – e da disposição de servir à instrução moral dos homens:

> Está aqui um livro de boa fé leitor. Desde o início ele te adverte que não me propus nenhum fim que não doméstico e privado. *Nele não levei em consideração nem teu serviço nem minha glória*. Minhas forças não são capazes de um tal intento. Votei-o ao benefício particular de alguns parentes e amigos; para que ao me perderem (do que correm o risco dentro em breve), possam reencontrar nele alguns vestígios de minhas tendências e humores e que por esse meio mantenham mais vivo e mais íntegro o conhecimento que tiveram de mim. Se fosse para buscar o favor do mundo eu me paramentaria melhor e me apresentaria em uma postura mais estudada. Quero que me vejam aqui em minha maneira simples, natural e ordinária, sem apuro ou artifício, pois é a mim que pinto. Nele meus defeitos serão lidos ao vivo, e minha maneira natural tanto quanto o respeito público mo permitiu. Pois se estivesse estado entre aqueles povos que se diz viverem ainda sob a doce liberdade das primeiras leis da natureza, asseguro-te que de muito bom grado me teria pintado inteiro e nu. *Assim leitor, sou eu mesmo a matéria de meu livro: não é sensato que empregues teu lazer em um assunto tão frívolo e tão vão.*[1]

[1] "C`est icy un livre de bonne foy lecteur. Il t`advertit dès l`entrée, que je me suis proposée aucune fin que domestique et privée. Je n`ay nulle consideration de ton service ny de ma gloire. Mes forces ne sont capables d´un tel dessein. Je l`ay voué à la commodité particuliere de mes parents et amis: à ce que m`ayant perdu (ce qu`ils ont à faire bien tost) ils y puissent retrouver aucuns traits de mes conditions et humeurs, et que par ce moyen ils nourissent plus entiere et plus vifve, la connoissance qu`ils ont eu de moy. Si c`eust esté pour rechercher la faveur du monde, je me fusse mieux paré et me presanterois en une marché estudiée. Je veus qu`on m`y voie en ma façon simple, naturelle et ordinaire, sans contention et artifice: car c`est moy que je peins. Mes defauts s`y liront au vif, et ma forme naifve, autant que la reverence publique me l`a permis. Que si j`eusse esté entre ces nations qu`on dit vivre encore sous la douce liberté des premieres loix de la nature, je t`asseure que je m`y fusse tres-volontiers peint tout entier, et tout nud. Ainsi lecteur je suis moys-mesmes la matière de mon livre: ce n`est pas raison que tu employes ton loisir en un subject si frivole et si vain." MONTAIGNE, op. cit., p. 3.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

A sentença conclusiva do texto como que condensava o conteúdo de sua mensagem: “Ainsi lecteur, je suis moy-mesmes la matière de mon livre ce n´est pas raison que tu employes ton loisir en un subject si frivole et si vain.” Era esse intento de ter somente a si mesmo por matéria que condicionava o reconhecimento do caráter “si frivole et si vain” do discurso, assim como a consciência de sua originalidade, levando Montaigne a despedir os leitores desconhecidos como interlocutores.

De fato, é bastante paradoxal o conteúdo da *Advertência*, como uma apresentação destinada a questionar o seu próprio valor discursivo e a afastar os leitores dos *Ensaios*, mas, ao mesmo tempo, desse modo, chamando a atenção para o seu caráter singular e totalmente novo em sua época. A negação da glória declarada logo no início se relacionava estreitamente à consciência dessa originalidade, que tornava a obra frívola e vã, imprópria aos contatos públicos e à utilidade de seus pares: “Nulle consideration de ton service ny de ma gloire. Mes forces ne sont capables d`un tel dessein.” Vinculava-se também à enunciação da marca de caráter mais constante de Montaigne, ou seja, sua aversão natural à arrogância e ao orgulho.

Com efeito, ao decidir retratar-se segundo sua própria razão, em sua natureza privada, ele se opunha à prática comum entre os nobres de seu meio, de fazer-se representar por grandes pintores, fixando uma imagem exemplar para passar à posteridade. Do mesmo modo, recusava deixar testemunho de si pela narração dos feitos e eventos de sua vida à maneira de uma autobiografia, na constituição de uma imagem acabada de sua vida, com início, meio e fim. Ao invés de erguer um monumento em sua homenagem e desfigurar sua verdade numa falsa aparência, congelada e morta, Montaigne pretendia registrar “aucuns traits de mes conditions et humeurs”, procurando deixar para aqueles que já o conheciam previamente, uma imagem que o representasse em sua verdade viva de sujeito: “et que par ce moyen ils nourissent plus entiere et plus vifve, la connoissance qu`ils ont eu de moy”. De fato, essa representação “ao vivo” traduzia-se numa coleção de traços dispersos de seu modo de ser e de seus “humores”; de múltiplos registros de si, que deveriam conservá-lo em movimento e em sua própria verdade, ou seja, tal como em vida. Mas a destinação a alguns

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

parentes e amigos próximos parecia restringir a realização desse intento à condição de uma freqüentação familiar vivida anteriormente com Montaigne. Afinal, a inexistência dessa condição impediria que seus traços isolados, retratados no livro, pudessem produzir vida. Sem relacionar-se com uma imagem prévia de seu autor, seus traços pareciam correr o risco de vagar sem qualquer suporte.[2]

Mas se essa destinação exclusivamente privada dos *Ensaios* tinha a função de dissipar as prováveis acusações de orgulho e vaidade como suas motivações, podiam despertar, ao mesmo tempo, fortes suspeitas nesse sentido, uma vez que a renúncia à glória na *Advertência* vinha acompanhada pela afirmação do desprezo pela aprovação e pela utilidade pública. Com efeito, a expressão de sua meditação interior, incapaz de servir aos seus leitores, poderia permanecer restrita ao círculo restrito de amigos e parentes, sem fazer-se publicar. De fato, seria razoável que sua maneira simples e ordinária, tão particular na prática, pretendessse tornar-se pública em conhecimento? Afinal, lido por aqueles que não tivessem travado uma convivência com Montaigne, suas confissões e a

[2] Centrando-se nessa intenção de traçar um *retrato vivo* como princípio da escrita dos *Ensaios*, conforme declarada na *Advertência ao leitor*, Sergio Cardoso se opõe à abordagem de Erich Auerbach no capítulo dedicado a Montaigne em seu *Mimesis*. De fato, a interpretação de Aeurbach possui o mérito fundamental de introduzir na crítica dos *Ensaios* essa relação entre o intento de retratar-se e a forma peculiar de seu estilo. Sergio Cardoso, entretanto, discorda de sua abordagem sobretudo quando define o procedimento de Montaigne como um método correspondente ao caminho experimental que as ciências da natureza começavam a trilhar em seu tempo. Segundo Auerbach, a investigação de si e o registro de seus movimentos internos define-se como: "(...) o único caminho que, segundo Montaigne, pode ser percorrido pela ciência do homem enquanto ser moral." Auerbach, E., *Mimesis*, p. 261. Se esse método, de acordo com Auerbach, se inicia pelo acúmulo de inúmeras experiências de si é para resolver-se posteriormente na obtenção de uma imagem de conjunto de si próprio, através da ordenação e acomodamento da dispersão. A partir desse momento se consolida a consciência da "vida própria" e a plena posse de si mesmo, que representa o triunfo sobre o perturbador excesso de fenômenos internos que atrapalha a integridade de Montaigne como sujeito. Esse momento se dá assim como ponto de partida para a investigação da "*humaine condition*", segundo Auerbach. Levando em consideração, por outro lado, a permanente confissão de insegurança, vacilação e indecisão que permeia os *Ensaios*, Sergio Cardoso define o discurso do autoretrato, de preferência, como uma acumulação de instantâneos; uma coleção desordenada de traços casuais que se alimenta de perspectivas sempre novas, e que, portanto, se opõe essencialmente à formulação de uma imagem única, fixa e definida de si. Enquanto um legado aos amigos e parentes próximos, essa escrita pessoal se assemelharia assim aos álbuns de retratos, constituída de registros próprios nas situações mais diversas e tempos mais variados: "(...) ao tomar traços segmentados e isolados, particularidades relativas a uma figura fixada na memória, fazemo-nos mais sensíveis a ressonâncias novas, a nuanças antes desapercebidas ou mal percebidas, as quais vêm ampliar, recompor, transformar o conhecimento que deles temos, aparentemente selado em definitivo pela morte. Em outras palavras: a particularidade mesma dos instantâneos ou fragmentos desconcertados desestabiliza o quadro dos elementos fixados e cristalizados na memória, reproduzindo em tudo uma situação semelhante ao de seu conhecimento – aberto e constantemente oscilante – em vida." CARDOSO, S., op. cit., p. 59.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

representação de seus humores atestariam apenas os frívolos pensamentos de um homem comum e presunçoso, incapaz de fazer-se admirar pela posse de grandes dotes e talentos.

Com efeito, inerente a essa confissão das próprias incapacidades (de empreender "un tel dessein", de conquistar glória e ser útil) com que Montaigne se mostrava isento de vaidade estava a consciência de que sua forma incorria na transgressão dos procedimentos tradicionais da retórica e pervertiam seu mandamento básico da comunicação e da persuasão.[3] A retórica clássica e humanista afirmavam insistentemente as altas prerrogativas do discurso como modalidade de ação, de civismo, assim como sua vocação pedagógica, devendo servir à utilidade pública e à formação dos espíritos na defesa de valores morais, políticos ou religiosos.[4] Sua dignidade se atrelava, assim, à sua natureza transitiva, à sua eficácia, persuadindo, dissuadindo, louvando ou culpando, sempre a serviço de grandes causas. No âmbito dessa tradição a ética e a retórica dos antigos conceberam com maus olhos os excessos na prática de falar de si mesmo, compreendendo o discurso em primeira pessoa, como indissociável da presunção, sempre que não fosse feito por personagens ilustres, dignos de servir de exemplo. A afetação de presunção do discurso em primeira pessoa, nesse contexto, era considerada como um dos elementos mais contrários e prejudiciais à virtude e às boas relações entre os homens, pois provocava não apenas a reprovação pública, mas também a cólera e a inveja.

Na *Ética a Nicômaco*[5] Aristóteles fez uma alusão a essa prática, para defini-la como imprópria ao comportamento do homem magnânimo, posto que a vaidade de buscar para si os elogios alheios não condizia com sua perfeição moral e com seu caráter superior. Já Cícero, em *Dos deveres*, reafirmou essa concepção como uma das recomendações do *decoro*[6], que designava a adaptação do próprio

---

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

[4] Idem.

[5] ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1125 a

[6] A noção de *decoro* desenvolvida por Cícero em seu *Dos deveres* associa-se à sabedoria própria do orador em saber adaptar as palavras e as sentenças de seu discurso aos mais diversos auditórios

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

modo de vida, incluindo as palavras, a postura e a gesticulação às conveniências da vida social. O *decoro* implicava no controle racional das paixões aparecendo em *Dos deveres* como um conceito fundamental que ditava as regras do *sermo* filosófico como avesso aos excessos do auto louvor, feito de maneira injusta e imprudente, por desviá-lo de sua razão, podendo provocar a cólera e a inveja nos interlocutores: "Também é desagradável gabar-se, sobretudo de feitos mentirosos, e em meio a zombarias imitar o 'soldado fanfarrão'."[7]

Entre os autores da Antigüidade e da Renascença, entretanto, foi comum o esforço em definir os casos particulares em que essa prática podia ser legitimada por sua utilidade sem se dar como signo das paixões desenfreadas dos homens. Em *Da velhice*[8], Cícero também discerniu as circunstâncias em que o falar de si não devia ser tido como sinal de vã glória, mas sim da grandeza de alma. Tratava-se, segundo ele, de prerrogativa dos espíritos extraordinários desejosos de ter seu valor publicamente reconhecido. Deveria definir-se como privilégio de personagens extraordinários, que deviam retirar-se à ociosidade para escrever sobre si e imortalizar sua *virtus* após uma vida inteira dedicada ao bem comum.

Partilhando da mesma opinião, Plutarco, em suas *Obras Morais*, dedicou um opúsculo ao tema, destinado ao seu amigo Herculano, cônsul sob o reinado de Trajano. Reconhecia já na abertura do opúsculo: "Falar de si diante de outrem para se atribuir qualquer mérito ou qualquer poder, meu caro Herculano, todo o mundo declara, em palavra, que é odioso e vil; mas de fato, poucas pessoas

---

e circunstâncias. Diz ele: "É preciso atentar no que se fala, tratando seriamente de coisas sérias, agradavelmente de coisas jocosas. O mais importante é não deixar escapar qualquer coisa que denote vício de caráter; isso se percebe quando se fala mal dos ausentes, seja para levá-los ao ridículo, seja para arruiná-los com maledicências e ultrajes. A conversação corre de ordinário entre negócios particulares, sobre política, ou sobre artes e ciência; quando ela se desvia, é preciso ter cuidado em reconduzi-la, sem esquecer que nem todos têm o mesmo gosto, pois as coisas que satisfazem a todos, não agradam igualmente a cada um." (I, XXXVII) Portanto, é próprio do bom orador adaptar a sua linguagem à sua elevada função, da mesma forma que este deve falar de maneira adequada ao seu auditório, às temáticas tratadas e aos diferentes contextos em que se encontra, de modo a conquistar e a seduzir o seu público. Contudo, existe um problema moral relacionado a esta questão, pois, seria permitido ao orador em nome do *decoro* se distanciar da verdade em seus discursos, deturpando-a? Sobre este ponto, destaca Cícero que a capacidade de deliberação sobre o que é bom e vantajoso está alicerçada em uma sabedoria prática, sendo o conhecimento e a prudência do orador que estabelecem a aceitação do auditório das suas teses. Desta forma, como ele próprio estabelece, a faculdade da prudência – "a mais nobres de todas as virtudes" - seria inseparável do decoro, ou seja, do "conhecimento do que é preciso evitar, e do que é preciso procurar." CÍCERO, *Dos Deveres*, I, XLIII. Ver também: KAHN, Victoria. "Humanist Rhetoric" In *Rhetoric, Prudence, and Skepticism in the Renaissance*. pp. 29-84.

[7] Idem, I, XXXVIII, 137. O "soldado fanfarrão" era personagem típica da comédia grega e romana e intitulava uma peça de Plauto.

[8] CÍCERO, *Da velhice*, 9-10. Apud, Friedrich, H., p. 238.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

conseguem evitar esse defeito desagradável, mesmo entre aqueles que o condenam."[9] Esforçou-se assim ao longo do texto por distinguir os casos em que um homem podia louvar-se a si mesmo com justiça. Isso ocorria, segundo Plutarco, sempre que não o fizesse de maneira fútil, apenas para se fazer louvar, mas sim quando as circunstâncias de sua ação o exigiam[10]. Tal prática, contudo, deveria ser prerrogativa de homens de Estado que podiam proferir verdades úteis e elevadas sobre os grandes atos que haviam cumprido e as vantagens que deles resultaram para o bem de seus pares. Esta espécie de elogio produzia belos frutos e deveria ser sempre estimulada como reconhecimento da *virtus* dos espíritos grandiosos. Entretanto, Plutarco atentava, jamais deveria ser feito de maneira excessiva, mas sempre com prudência, sob o cuidado de evitar o aspecto fútil e irritante que poderia por a perder sua utilidade moral.

No âmbito da literatura humanista, Petrarca, em suas cartas privadas, condenou o impudor dos excessos de dados íntimos e pessoais como prejudicial à beleza de seu estilo, muito embora este fosse destinado à descrição de sua vida e de seus caracteres[11]. Essa falta de prudência em falar de si ele reconhecia sobretudo nos escritos privados de Cícero, a partir dos quais tirava suas conclusões desse hábito: "Eu os considero uma leitura agradável pois essa leitura representa uma mudança em relação a ter que lidar com matérias difíceis, e é uma fonte de prazer se feita de maneira intermitente, mas é uma fonte de desprazer se feita continuamente."[12]

Entre os autores modernos, também Castiglione se pronunciou sobre essa questão do falar de si em seu *O Cortesão*. A cortesania perfeita, de fato, não

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

---

[9] PLUTARCO, *Oeuvres Morales*, "Comment se louer soi-meme sans exciter l`envie", VII, 539 a – 547f., p. 65.

[10] Dessa forma, Plutarco descreve a degeneração dessa prática em vício: "Do mesmo modo que as pessoas privadas de nutrição, na necessidade, contrariamente à natureza, têm que se alimentar de seu próprio corpo, o que é o limite extremo da fome, do mesmo modo, aqueles que são famintos de elogios, se não encontram ninguém para lhes louvar, parecem querer tirar de si mesmos qualquer sustento e contribuição ao seu amor pela glória e por isso eles faltam à decência." Idem, 539f, p. 66.

[11] O gênero epistolar se afirmou desde a Antigüidade como o mais adequado à expressão da consciência individual. Através dele se tornou possível introduzir na prosa o discurso íntimo e privado pois pressupunha uma conversação entre amigos ou parentes próximos. As *Cartas a Ático* de Cícero e as *Cartas a Lucílio de Sêneca* são alguns dos mais célebres modelos do gênero epistolar na Antigüidade. No Renascimento, podemos citar as cartas de Petrarca, de Erasmo e de Guillaume Budé. De fato, enquanto forma adequada à linguagem privada em primeira pessoa, o gênero das cartas se aproxima bastante da forma reflexiva dos *Ensaios*, entretanto, as conveniências do estilo preconizam ainda um certo pudor no excesso de dados íntimos e pessoais, a fim de não tornar frívolo demais o discurso. FRIEDRICH, H., op. cit., p. 368.

[12] PETRARCA, *Familiares*, I, 1, p. 10.

poderia condizer jamais com a louvação de si impudente e ostentatória: "(...) com que um homem sempre atrai para si ódio e repulsa por parte de quem o ouve."[13]. Mas, por outro lado, o falar de si era legítimo ao cortesão enquanto homem superior e consciente de seu valor, quando não fosse efetivamente reconhecido como tal:

> (...) me parece que isto possa muito bem ser-lhes concedido; porque aquele que conhece seu valor, quando verifica não ser reconhecido por suas obras pelos ignorantes, se indigna por seu valor estar oculto e forçoso é que de algum modo o demonstre para não ser defraudado da honra, que é o verdadeiro prêmio das virtuosas fadigas.[14]

Com efeito, nada poderia ser mais estranho à maneira como Montaigne pretendia representar-se nos *Ensaios* do que a obediência a estes preceitos que restringiam o discurso em primeira pessoa à manifestação duma excelência perfeita e recomendavam a prudência e até mesmo, a dissimulação no falar de si. Além de não poder narrar grandes feitos e realizações que justificassem sua forma pessoal como um legado à posteridade, Montaigne expunha "ao vivo" e sem nenhum pudor os seus defeitos, conforme nos dizia na *Advertência*. Seu único cuidado em relação à opinião pública era de não ofendê-la demasiadamente, evitando aparecer efetivamente nu no livro, tal como os selvagens do novo mundo. Relembremos:

> (...) car c`est moy que je peins. Mes defauts s`y liront au vif, et ma forme naifve, autant que la reverence publique me l`a permis. Que si j`eusse esté entre ces nations qu`on dit vivre encore sous la douce liberté des premieres loix de la nature, je t`asseure que je m`y fusse tres-volontiers peint tout entier, et tout nud.

Ao longo dos *Ensaios* Montaigne manifestou a consciência de se atribuir um privilégio que não lhe pertencia ao tomar a pena para falar de si e muitas vezes expressou suas excusas pelo despudor de seu estilo, abundante em dados pessoais[15]. A negação da glória na obra, desse modo, era tanto mais decisiva

---

[13] CASTIGLIONE, B., op,. cit., I, 17, p. 33.
[14] Idem, I, 18.
[15] Montaigne exprime essa consciência por exemplo no ensaio *Do desmentir* que se segue a *Da presunção*: "Sim, mas me dirão que esse projeto de servir-se de si mesmo como objeto de escrita seria desculpável em homens raros e famosos, que por sua reputação, tivessem despertado qualquer desejo de conhecê-los." Montaigne, II, 18, p. 663. Já em *Da afeição dos pais pelos filhos,* ele reconhece a frivolidade de sua atividade literária associando-a às conseqüências nefastas da melancolia: "Foi um humor melancólico, e conseqüentemente um humor inimigo de minha

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

quanto deixava entrever a ambigüidade inerente à declaração de modéstia que lhe era inerente: ao mesmo tempo em que atestava o desprezo por suas capacidades comportava o reconhecimento de sua ousadia deliberada em atentar contra as conveniências estabelecidas, rejeitando aderir aos modelos da tradição que tornavam um homem digno de fixar ele mesmo por escrito a sua *virtus*. A negação da glória, assim, vinculada à renúncia em servir ao bem dos homens e da virtude, implicava um anseio de autoafirmação radical que tornava premente a comprovação de sua modéstia. De fato, esse esforço ressurge com freqüência no livro se inscrevendo, em geral, no registro dessa necessidade de desvincular sua forma da acusação de presunção que podia indispor os leitores contra si[16].

Essa ambivalência a que se prestava a tópica da rejeição da glória se manifestava na segunda metade da *Advertência* em que a crítica das ambições surgia sob a designação mais geral de "faveur du monde". Com efeito, nessa passagem ele declarava essa crítica mais como uma escolha livre e lúcida de desdenhar as considerações pelo juízo de seus pares do que no contexto da afirmação de sua modéstia, como ocorre no início do texto: "Mes forces ne sont capables d`un tel dessein". Desse modo, se na primeira parte da *Advertência* ainda era possível confundir sua recusa da glória com uma modéstia meramente formal, usada com freqüência nos prefácios humanistas[17], em seguida, essa afirmação emergia, antes como uma livre deliberação de realizar um projeto totalmente novo. De fato, segundo suas palavras, não se apresentava "en une marche estudiée" para adequar-se ao "faveur du monde", não apenas porque não era capaz disso, mas sobretudo porque não o desejava, optando por ser visto no livro em sua "façon simple et ordinaire, sans contention et artifice". Não é demais retornarmos aqui a essa última parte da *Advertência*:

---

constituição natural, produzido pela tristeza da solidão na qual há alguns anos mergulhara, que primeiramente me pôs na cabeça essa loucura de aventurar-me a escrever, descobrindo-me inteiramente desprovido e vazio de qualquer matéria, apresentei-me a mim mesmo como tema e como assunto." Idem, II, 8, p. 385.

[16] Célebres humanistas contemporâneos de Montaigne como Pasquier e Scaliger não esconderam seu desprezo por sua falta de escrúpulos em falar de si e apresentar-se em sua maneira privada nas páginas dos *Ensaios*. Posteriormente Pascal denunciaria também como tolice esse ato de fazer de suas confissões pessoais a matéria de seu livro. FRIEDRICH, H. op. cit., p. 237.

[17] A modéstia era uma forma de *captatio benevolentiae*, segundo a definição dada na *Retórica a Herênio*: uma forma de captar a benevolência dos ouvintes, garantindo seu interesse e atenção ao próprio discurso e à causa a ser defendida, antes de proferi-lo. Abrangia quatro maneiras: baseada na própria pessoa, nos adversários, nos ouvintes ou na própria matéria do discurso. *Retórica a Herênio*, I, 7, p. 59. A modéstia era uma forma de *captatio benevolentiae* baseada na própria pessoa, especialmente utilizada nas correspondências humanistas para bem dispor os leitores ao estilo privado e pessoal das cartas.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

> Se fosse para buscar o favor do mundo eu me paramentaria melhor e me apresentaria em uma postura mais estudada. Quero que me vejam aqui em minha maneira simples, natural e ordinária, sem apuro ou artifício, pois é a mim que pinto. Nele meus defeitos serão lidos ao vivo, e minha maneira natural tanto quanto o respeito público mo permitiu. Pois se estivesse estado entre aqueles povos que se diz viverem ainda sob a doce liberdade das primeiras leis da natureza, asseguro-te que de muito bom grado me teria pintado inteiro e nu. Assim leitor, sou eu mesmo a matéria de meu livro: não é sensato que empregues teu lazer em um assunto tão frívolo e tão vão.[18]

Mas apesar de despedir seus leitores distanciados (os não "parentes e amigos") já na primeira página de seus *Ensaios*, Montaigne jamais deixou de estar plenamente consciente de que a singularidade de sua forma não permitiria que seus *Ensaios* não chamassem a atenção do público e não despertasse sua curiosidade. Ele exprimiu essa consciência, por exemplo, no início do capítulo *Da afeição dos pais pelos filhos,* reconhecendo a possibilidade de que justamente o seu desdém deliberado em constituir-se para fora, para despertar o interesse dos homens, contribuísse para obtê-lo, devido à novidade de seu processo de autoconhecimento pelo registro incansável das manifestações da própria vida: "(...) se a estranheza, e a novidade, que costumam valorizar as coisas não me salvar, jamais sairei honrado desse tolo empreendimento; mas ele é tão fantástico e tem um ar tão distante do uso comum que isso poderá lhe abrir caminho."[19]

Através da maneira peculiar de sua forma, afinal, ele pretendia instaurar um novo modo de relacionar-se com seus leitores. De fato, paradoxalmente - ainda que declarasse destinar-se somente a alguns amigos e parentes - ao abolir as convenções impostas pela tradição, seu estilo deveria alcançar um número muito maior de leitores do que apenas os seus próximos. Com efeito, eram as características mesmas desse método de conhecer-se, ensaiando-se na aplicação de seu pensamento às mais diversas matérias; registrando a si mesmo de maneira contínua e cuidadosa a fim de fazer-se "plus entiere et plus vifve" que lhe

---

[18] "Si c`eust esté pour rechercher la faveur du monde, je me fusse mieux paré et me presanterois en une marché estudiée. Je veus qu`on m`y voie en ma façon simple, naturelle et ordinaire, sans contention et artifice: car c`est moy que je peins. Mes defauts s`y liront au vif, et ma forme naifve, autant que la reverence publique me l`a permis. Que si j`eusse esté entre ces nations qu`on dit vivre encore sous la douce liberté des premieres loix de la nature, je t`asseure que je m`y fusse tres-volontiers peint tout entier, et tout nud. Ainsi lecteur je suis moys-mesmes la matière de mon livre: ce n`est pas raison que tu employes ton loisir en un subject si frivole et si vain."

[19] "(...) si l`estrangeté ne me sauve, et la nouvelleté, qui ont accoustumé de donner pris aux choses, je ne sors jamais à mon honneur de cette sotte entreprise; mais elle est si fantastique et a un visage si esloigné de l`usage commun que cela luy pourra donner passage." MONTAIGNE, II, 8, p. 385.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

garantiam uma contrapartida - "É um empreendimento espinhoso, e mais do que parece, seguir uma marcha tão errante como a de nosso espírito; penetrar as profundezas opacas de seus recessos internos; distinguir e fixar tantas aparências miúdas de suas agitações."[20] – ou seja, que abriam a possibilidade a qualquer leitor de também colocar-se na posição de amigo e parente, mediante a assiduidade da freqüentação com ele, nas manifestações concretas de sua vida, num contato vivo viabilizado pela leitura dos *Ensaios*.[21]

Procurando dar-se a ver em sua verdade viva de sujeito – "C`est moy que je peins" – Montaigne também se relacionava consigo mesmo como um outro, sanando a experiência da inconstância interna e a impossibilidade de alcançar-se a partir de dentro, exteriorizando-se pela escrita e procurando recuperar-se a partir de fora. De fato, desse modo, sua experiência de sujeito do saber a si mesmo pelo reflexo da vida interior no livro não diferia daquela atribuída a seus amigos e parentes, abrangendo também os que poderiam fazer-se como tais dispondo-se a deixar pra trás as conveniências da tradição para conhecê-lo em sua subjetividade viva constituída nos "ensaios" de si mesmo.

Há uma passagem bastante ilustrativa do capítulo *Da vaidade* que define a natureza dessa espécie de abertura de sua forma aos leitores distanciados, sob a condição de tornarem-se próximos no domínio privado da interioridade, alheio às ambições e interesses do mundo. Oferecendo-se como espaço do encontro entre espíritos, o autoretrato deveria reproduzir o mais fielmente possível a vivência de um comércio em vida:

> (...) se advier que meus humores agradem e convenham a algum homem de bem antes que eu morra, ele procurará juntar-se a nós; dou-lhe uma boa dianteira, pois tudo o que um longo conhecimento e convivência poderiam ter-lhe obtido em vários anos, ele o lê em três dias nesse registro. (C) Uma fantasia engraçada: digo ao público muitas coisas que não gostaria de dizer a ninguém (...)[22]

[20] "C`est une espineuse entreprinse, et plus qu`il ne semble, de suyvre une alleure si vagabonde que celle de nostre esprit; de penetrer les profondeurs opaques de ses replis internes; de choisir et arrester tant de menus airs de ses agitations." Idem, II, 6, p. 378.
[21] CARDOSO, S., op. cit., p. 60.
[22] "(...) s`il advient que mes humeurs plaisent et accordent à quelque honneste homme avant que je meure, il recerchera de nous joindre; je luy donne beaucoup de pays gagné, car tout ce qu`une longue connoissance et familiarité luy pourroit avoir acquis en plusieurs années, il le voit en trois jours en ce registre, et plus seurement et exactement. (C) Plaisante fantasie: plusieurs choses que je ne voudroy dire à personne, je les dis au peuple (...)" MONTAIGNE, III, 9, p. 981.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

Para concluirmos esse nosso breve exame da *Advertência ao leitor*, vale retomar aqui a observação de Andre Tournon[23] que ao destacar o conteúdo paradoxal dessa apresentação dos *Ensaios* (de um texto que coloca a si mesmo em questão e despede seus leitores), nos adverte para que não o tomemos como simples afetação de modéstia, sem maiores conseqüências no que diz respeito à enunciação de sua natureza particular. Como bem sublinha o intérprete, isso equivaleria a tomar como falsa a profissão de sinceridade - de "bonne foy" - a que de fato Montaigne atribuía um valor primordial como fundamento do discurso dos *Ensaios* e com que se dirigia inicialmente aos seus leitores procurando atrair sua benevolência. Com isso Montaigne rompia frontalmente com o contrato habitual entre autor e leitor sancionado pela tradição, de trocar um serviço por um elogio, ou em outras palavras, de oferecer ensinamentos certos para em contrapartida ter o próprio nome celebrado como exemplo de sabedoria.

O conselho dissuasivo da *Advertência* tinha na verdade um endereço certo, se destinava exclusivamente aos leitores que pretendiam aumentar seu cabedal de saberes e de conhecimentos através da leitura do livro; somente a estes afinal o seu assunto poderia ser tomado realmente como "si frivole et si vain".

É claro que ao despedir essa classe de leitores ele excluía dos desígnios dos *Ensaios* a maioria esmagadora ou quase a totalidade daqueles que teriam acesso à obra. Era bastante rara em seu tempo a espécie de homens aos quais seu discurso se abria, ou seja, os que haviam se libertado das exigências de uma filosofia dogmática e do apego às aparências belas. Aqueles que, ao invés de querer prover-se de verdades atestadas e celebrar a sabedoria de seu autor, se regozijavam em conhecê-lo como um indivíduo concreto, Michel de Montaigne, na leitura de um discurso que, longe de pretender afirmar-se como doutrina, se distinguia por buscar-se nas relações de seu autor com o universo de valores que lhe cercava.

Cabe relembrar agora, o ponto em que paramos de nossa leitura do ensaio *Da glória*, podendo compreender melhor o conteúdo e o alcance da primeira passagem do ensaio em que ele se refere a si mesmo, declarando pretender buscar uma glória "selon moy" irredutível à generalidade dos exemplos. Reafirmava então os desígnios declarados na *Advertência*, adequando seu modo de vida ao

[23] TOURNON, A, op. cit., p. 8.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

princípio da fidelidade a si, desdenhando da adequação aos padrões externos do mundo.

De fato, seu caminho para a tranqüilidade da alma dizia respeito somente a ele e à sua própria razão. Assim, ao invés de fundar-se em certas ações ou realizações extraordinárias, essa glória "selon moy" se constituía de maneira integral, no conjunto dos próprios atos e intenções, na retidão de sua fidelidade a si, conforme fruída no livro. A glória que movia os homens de seu tempo, por sua vez, os levava a subordinar aos rumos incertos da fortuna suas próprias vidas, por isso era falsa e oposta à virtude pois dependia dos acasos do mundo que determinavam ou não a aprovação externa aos próprios atos. Se realizava portanto "selon la temerité" dos acasos:

> É a sorte que nos aplica a glória segundo seus caprichos, muitas vezes a vi caminhar antes do mérito e freqüentemente ultrapassá-lo em larga medida. Aquele que primeiramente se apercebeu da semelhança entre a glória e a sombra, fez melhor do que pretendia. São coisas altamente vãs.[24]

Para que possamos dimensionar melhor o modo como a escrita de Montaigne atentava contra as conveniências em sua maneira de descrever-se, negando o apreço pela aprovação pública, é útil examinar, em alguns de seus aspectos fundamentais, a imagem de grandeza e de perfeição moral que as restrições tradicionais ao falar de si implicavam. Assim, nossa leitura do restante de *Da glória*, será feita paralelamente à abordagem de algumas das discussões da Antigüidade que inspiraram intensamente os autores humanistas a afirmar esse conteúdo ético positivo do desejo de glória pessoal, tanto no que dizia respeito ao culto de feitos heróicos quanto ao ideal da sabedoria e do cultivo filosófico da alma.

De fato, era a posse de grandes talentos e capacidades que habilitavam um homem a escrever sobre si nesse contexto. Desse modo, no próximo item, abordaremos a imagem de excelência perfeita do homem magnânimo – *megalopsychia* – conforme o descreveu Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, na afirmação de uma grandeza interior associada estreitamente à aspiração às honras

[24] "C`est le sort qui nous applique la gloire selon sa temerité. Je l`ai veüe fort souvent marcher avant le merite et souvent outrepasser le merite d`une longue mesure. Celuy qui, premier, s`advisa de la ressemblance de l`ombre à la gloire, fit mieux qu`il ne vouloit. Ce sont choses excellament vaines." Idem, p. 621.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

pela grandeza de seus atos. Pois, ainda que Aristóteles considerasse impróprio ao comportamento do magnânimo o hábito de falar de si, muitos dos autores que se lhe seguiram e que retomaram esse ideal de perfeição, lhe atribuíram este privilégio sob a consideração da necessidade de que sua superioridade fosse reconhecida como tal entre os homens[25]. Assim, procuraremos também investigar alguns dos modos pelos quais esse ideal de perfeição foi reapropriado e redefinido de maneiras diversas, na Antigüidade e no Renascimento.

Entretanto o ponto central que norteia o restante de nossa leitura do ensaio e que articula essa discussão sobre as figuras exemplares da magnanimidade está no item 4.3 em que tratamos da postura cética de Montaigne como princípio definidor de sua maneira de descrever-se.

4.2) A identificação entre ambição de glória e grandeza de alma na Antigüidade clássica e no humanismo.

No quarto livro da *Ética a Nicômaco* Aristóteles dedicou um capítulo à virtude da magnanimidade, segundo ele essa virtude se definia como uma disposição de caráter relacionada a grandes coisas. A superioridade de espírito do magnânimo, contudo, não se afirmava somente pela grandeza de suas aspirações, mas sobretudo por sua justeza, ou seja, no modo como suas aspirações grandiosas jamais se baseavam na presunção, mas sempre numa avaliação correta de suas próprias qualidades: "Diz-se que é magnânimo o homem que com a razão se considera digno de grandes coisas."[26] Esse conhecimento pleno do alcance de seus méritos, de fato, o distinguia tanto dos vaidosos que se julgavam merecedores de grandes coisas injustamente - sem que suas aspirações correspondessem às suas verdadeiras qualidades – quanto dos indevidamente humildes, que cultivavam

[25]Plutarco, por exemplo, no opúsculo dedicado ao tema em suas *Obras Morais*, utilizou-se do exemplo grandioso de Epaminondas, que discorrendo com ênfase sobre seus grandes feitos como general, provocou não a inveja, mas sim um frêmito geral de admiração no povo por sua pessoa. Segundo Plutarco, o ato de louvar-se por parte do magnânimo, quando assim não fosse reconhecido pelos seus pares, era meio privilegiado de combater os excessos dos presunçosos, que não tinham pudor em louvar-se por falsos méritos: "Falar quando há dignidade de si mesmo não somente tem por resultado evitar a charlatanice, a futilidade, a ambição, mas ainda demonstra um espírito elevado e grandioso, de um mérito, que, não se rebaixando, rebaixa e domina a inveja. (...) nós partilhamos seus transportes de orgulho se ao menos eles são fundados e verdadeiros." PLUTARCO, op. cit., 4d., p. 67.

[26] ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, IV, 3, 1123b.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

aspirações inferiores às suas capacidades: "O magnânimo, portanto, é um extremo quanto à grandeza de suas aspirações, mas um meio-termo no que tange à justeza das mesmas; porque se arroga o que corresponde aos seus méritos, enquanto os outros excedem ou ficam aquém da medida."[27]

Assim, se de acordo com Aristóteles, a condição superior do magnânimo se relacionava a grandes coisas, era necessário determinar qual era o maior entre os bens externos para que fosse possível reconhecer sua grandeza de espírito. Esta, portanto, deveria manifestar-se pela ambição da honra. A honra, com efeito, definindo-se como justo prêmio e reconhecimento à excelência de feitos heróicos, dava-se como a mais plena e acabada tradução externa do valor extraordinário dos homens. Ela marcava com o signo da imortalidade os mais distinguidos, que se dispunham a deixar para trás as comodidades e os interesses comuns da vida para enfrentar os maiores perigos e dar mostras de sua virtude. De acordo com Aristóteles tratava-se do maior bem que um homem poderia conceder a outro pois[28]: "(...) é aquele que prestamos aos deuses e que as pessoas de posição mais ambicionam e que é o prêmio conferido às mais nobres ações."[29]

A magnanimidade, em suma, ligava-se à capacidade de cumprir ações belas e destacadas no âmbito das atividades públicas e ao desejo de ter o próprio valor plenamente reconhecido junto a comunidade. E, de fato, se o magnânimo se considerava com plena justiça um merecedor desta tão alta conquista, era impossível também que não possuísse um caráter nobre e bom no mais alto grau. Assim, era sobretudo por sua perfeição moral que Aristóteles louvava sua superioridade:

> Ora, o magnânimo, visto merecer mais do que os outros, deve ser bom no mais alto grau; pois o homem melhor sempre merece mais, e o melhor de todos é o que mais merece. Logo o homem verdadeiramente magnânimo deve ser bom. Além disso a grandeza em todas as virtudes deve ser característica do homem magnânimo.[30]

---

[27] Idem, 1123b10.

[28] Julia Annas nota o modo como Aristóteles resgata e redefine o velho ideal grego de grandeza extraordinária, encarnada em heróis como Aquiles e Ajax, nessa sua elaboração do carater do magnânimo como uma espécie de herói moral, possuidor de todas as virtudes. Ele se eleva bem acima dos homens comuns e é reconhecido como tal pelas honras que recebe tal como os guerreiros da época homérica. ANNAS, J., *The Morality of Hapiness*, p. 116.

[29] Idem, 1123b 15.

[30] Idem, 1123b 30.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

A honra, portanto, que era atributo dos deuses, deveria ser também do magnânimo, pois sua virtude implicava na posse de todas elas no grau mais perfeito que o homem podia possuir por seus próprios méritos. A grandeza de suas ações, desse modo, provinha da retidão excepcional de seu caráter, que o elevava bem acima do comum dos homens. Com efeito, segundo Aristóteles, sua virtude não se manifestava somente nas ações destacadas, na verdade, ele jamais afastava-se de seu exercício em quaisquer circunstâncias: "A magnanimidade parece, pois ser uma espécie de coroa das virtudes, porquanto as torna maiores e não é encontrada sem elas. Por isso é difícil ser verdadeiramente magnânimo, pois sem possuir um caráter bom e nobre não se pode sê-lo."[31]

Sua aspiração à honra, de fato, não se confundia com a pretensão dos que se julgavam merecedores dela em função de ocuparem alguma posição de superioridade, seja por seu poder, por suas riquezas ou pela nobreza de nascimento; pois estas coisas, nos dizia Aristóteles, não implicavam em virtude perfeita e não atestavam a verdadeira essência do caráter magnânimo.[32] Desse modo, era injustamente e movidos por suas paixões e não pela razão que esses últimos julgavam-se superiores aos demais:

> Imitam o homem magnânimo sem serem semelhantes a ele, e o fazem naquilo que podem; proceder como homens virtuosos está fora de seu alcance, mas desprezar os outros não. Com efeito, o homem magnânimo despreza com justiça (visto que pensa acertadamente) mas o vulgo o faz sem causa nem motivo[33].

Aristóteles enunciava então um dos traços mais determinantes pelo qual a superioridade de caráter do magnânimo se dava a conhecer - traço que seria retomado posteriormente pela reflexão de Cícero sobre o tema em seu *Dos deveres* - ou seja, seu comportamento desdenhoso em relação aos bens do mundo que interessavam o comum dos homens.[34] Era sua ambição da honra de belas

---

[31] ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1124a.

[32] Apesar disso, o texto de Aristóteles é um tanto ambíguo quanto ao valor desses bens. Ele não os considera, completamente vãos no que diz respeito à honra, na medida em que reconhece a dinâmica das opiniões e juízos do mundo como sua base: "(...) tudo que se mostra superior em algo é tido em grande honra. Daí que até essas coisas tornem os homens mais magnânimos, pois alguns os honram pelo fato de possuí-las. Mas, em verdade, só merece ser honrado o homem bom; aquele porém, que goza de ambas as vantagens é considerado mais merecedor de honras." Idem, 1123b 30.

[33] Idem, 1124 a 25.

[34] Como nos mostra Carlo Varotti, Leonardo Bruni, se apropria do conceito aristotélico da magnanimidade em seu *Isagicon Moralis Disciplinae*, mas, de maneira significativa, não se concentra muito nesse aspecto da superioridade face aos bens do mundo. Na verdade, Bruni define

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

ações acima de todas as coisas, o princípio da retidão de seu modo de vida, pois a verdadeira honra era incompatível com a valorização excessiva das riquezas, do poder e das falsas honrarias e sobretudo das ações ímpias que se exerciam constantemente em seu nome: "(...) pois com que fim praticaria ações vergonhosas aquele para quem nada é grande. Se considerarmos ponto por ponto veremos o perfeito absurdo de um homem magnânimo que não seja bom."[35] Sua perfeição moral, desse modo, traduzia-se em sua autosuficiência, isto é, numa conduta que jamais se subordinava às paixões dos bens externos mas que se pautava somente em sua disposição em praticar as virtudes.

Por essa razão, ele jamais se ocupava com ações ordinárias, ainda que pudessem provocar a admiração do vulgo ignorante. Isso era comportamento peculiar àqueles que só agiam arrastados pelos excessos dessa paixão:

> Igualmente próprio do homem magnânimo é não ambicionar as coisas que são vulgarmente acatadas, nem aquelas em que os outros se distinguem; mostrar-se desinteressado e abster-se de agir, salvo quando se trate de uma grande obra ou de uma grande honra, e ser homem de poucas ações, mas grandes e notáveis.[36]

Tendo a razão por guia, o magnânimo escolhia as ações mais extraordinárias, que estivessem realmente à altura de suas aspirações, elevadas bem acima dos interesses comuns. Sua aspiração às mais altas honras o elevava até mesmo acima do desejo de conservar a vida: "(...) enfrentará os grandes perigos, e nesses casos não poupará a sua vida, sabendo que há condições em que não vale a pena viver."[37]

De fato, nem mesmo a própria honra fazia com que exultasse excessivamente, a ponto de transformá-la em uma paixão que perturbasse a

---

o conceito pela centralidade da noção do desejo de uma honra adequada a seu próprio valor, que no texto aristotélico é apenas um dos aspectos dessa virtude, ainda que decisivo. Segundo o chanceler florentino, o magnânimo se afirma em sua superioridade moral sempre "*Quando seja digno de grandíssimas honras e não hesite em cercar-se delas*." Portanto, a magnanimidade, que, segundo Aristóteles era sobretudo a capacidade de elevar-se acima das paixões pelas coisas do mundo, aparece nessa obra de Bruni principalmente sob o signo da legitimidade moral de seu apetite de honras, que o diferenciava dos presunçosos. Com isso, atenta Varotti, Bruni procurava enfatizar a dignidade da ambição dos grandes homens de cumprir carreira pública e de ascender politicamente. O ideal de perfeição da *megalopsychia*, estava então a serviço da ideologia elitária que Bruni sustentava em seu anseio de formar uma classe dirigente de homens valorosos para conduzir os negócios da república e manter sua solidez, sem que isso implicasse em atentar contra o valor tradicional da igualdade. VAROTTI, C., op. cit., p. 162.

[35] ARISTÓTELES, op. cit., 1124 a.

[36] Idem, 1124b25.

[37] Idem, 1124b10.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

retidão de sua conduta. Na verdade, ele a tinha como recompensa justamente merecida e nunca se comportava em relação a ela como se fosse algo de extraordinário.[38] A recebia com moderado prazer por saber-se à sua altura, com razão e justiça.

Esse ideal aristotélico da grandeza merecedora de honras imortais foi reapropriado mais tarde em contextos diversos, servindo não raro, ao esforço por determinar a natureza de uma ambição justa de glória, dissociada da presunção e da cupidez dos orgulhosos. Sob a influência dos preceitos do estoicismo[39] sua condição superior, capaz dos atos mais extraordinários, passou a centrar-se bastante também nesse outro aspecto do texto aristotélico, isto é, na noção de sua perfeição moral, traduzida na autosuficiência da virtude; no alcance de uma sabedoria exemplar, desdenhosa das paixões do vulgo.[40] A reflexão de Cícero sobre o tema em *Dos deveres*, por exemplo, frisava não tanto a realização de grandes feitos quanto a importância dessa sua condição de autosuficiência para que a ambição de primazia não ferisse o bem comum e o valor da liberdade e se traduzisse na conquista de uma *vera gloria*, exercida exclusivamente por seu próprio valor e não pelos bens que vinham em sua esteira. Desse modo, a glória de seus atos servia de exemplo à comunidade civil e de estímulo às suas virtudes.[41]

No contexto humanista a magnanimidade estaria estreitamente ligada ao valor da formação da alma na filosofia e na retórica dos antigos, principalmente a partir da obra de Petrarca, que renunciara às volúpias do mundo para dedicar-se inteiramente aos estudos na solidão da vida retirada, para legar à posteridade uma imagem exemplar de perfeição moral, que seria objeto de louvor dos autores humanistas.

Como sabemos, Montaigne também adotou a opção da vida contemplativa, mas sua meditação aplicada na sabedoria dos antigos, não operava nele essa transformação interior pela qual pudesse tornar-se imagem exemplar de perfeição, destinada a servir à instrução moral dos homens. Nessa passagem, de *Do exercício*, a fim de afirmar seu intento de dar testemunho de si simplesmente

[38] Idem, 1124a15.
[39] VAROTTI, C., op. cit., p. 263.
[40] ANNAS, Julia, op. cit. p. 119.
[41] Essa concepção da magnanimidade se enraizava no princípio estóico de que a virtude deveria ter em si mesma sua recompensa. Segundo Diógenes: "(...) *megalopsychia* é autosuficiente por nos colocar acima de todas as coisas e se isso é parte da virtude, então a virtude é também autosuficiente para a felicidade, desprezando inclusive as coisas que parecem importunas." DIÓGENES, VII, 128, Apud ANNAS, J., op. cit., p. 119.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

pelos "ensaios" de seu *jugement*, ele não fez distinção entre as grandes obras do espírito e os atos célebres pelos quais os homens pretendiam se autoafirmar como detentores de dotes extraordinários, que atestassem sua perfeição:

> Talvez se pretenda que eu dê testemunho de mim por obras e atos, não puramente por palavras. Eu pinto principalmente meus pensamentos – assunto informe, que não pode redundar na produção de uma obra. (...) As ações diriam mais sobre a fortuna do que sobre mim. Elas atestam seu próprio papel, não o meu, a não ser de maneira conjectural e incerta: amostras de um aspecto particular.[42]

Desse modo, portanto, ao invés de atribuir a obras e atos externos e distinguidos a função de dar testemunhos de si, Montaigne tomava todos os movimentos de seu juízo como apropriados para dar-se a conhecer, recolhendo no livro as "imaginations" e "*fantasies*" mais diversas produzidas pelo juízo. Estes sim, ele os tomava como testemunhos fidedignos de si, pelos quais avançava em sua empresa de autoconhecimento. De fato, seus *Ensaios* buscavam um único conhecimento, ou seja, seu próprio autor, Michel de Montaigne e, de imediato, para ele mesmo[43].

Encontramos, portanto, como princípio de sua atividade literária, algo bem diverso da pretensão em representar-se como homem de gênio e da consideração de sua escrita como uma obra acabada, destinada a imortalizar-se como exemplo. O grande valor aí celebrado e que definia a natureza própria de sua autonomia era da integridade intelectual, ou seja, da fidelidade ao movimento de sua própria reflexão. Esta tinha por base, como examinaremos no próximo item, sua adoção da perspectiva filosófica cética da Antigüidade.

4.3) O ceticismo de Montaigne: a escolha da autonomia contra a imitação.

De todo modo, como já vimos, as tópicas ligadas aos ideais helênicos de perfeição moral do sábio - elevado acima das paixões do mundo e centrado na fortaleza de sua sabedoria -, serviram bastante à expressão e ao elogio do desejo

[42] "A l`adventure, entendent ils que je tesmoigne de moy par ouvrages et effects, non nuement par des paroles. Je peins principalement mes cogitations, subject informe, qui ne peut tomber en production ouvragere. (...) Les effects diroyent plus de la fortune que de moy. Ils tesmoignent leur role, non pas le mien, si ce n`est conjecturalement et incertainement: eschantillons d`une amostre particuliere." MONTAIGNE, II, 6, p. 379.
[43] CARDOSO, S., op. cit., p. 52.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

de autonomia de Montaigne em sua empresa de autoafirmar-se em sua razão. Ele se utilizou delas no desenvolvimento de sua crítica das ambições em *Da glória*. De fato, a imagem do sábio foi então seu corolário, reforçando a idéia de que a verdadeira virtude jamais poderia extrair seu valor da glória; ela só podia ser buscada pelo seu próprio valor e somente, portanto, por aqueles que se adequavam à sua razão e não aos aplausos do mundo e que punham a virtude acima dos interesses vulgares, da glória, do lucro e do poder:

> Não é para a exibição que nossa alma deve desempenhar seu papel; é dentro de nós, no íntimo, aonde outros olhos não chegam exceto os nossos: ali ela nos protege do temor da morte, das dores e mesmo da desonra; ela nos assegura contra a perda de nossos filhos, de nossos amigos e de nossas fortunas, e, quando a ocasião se apresenta, ela nos conduz também para os acasos das guerras (C)'Não por algum proveito mas pela honra da própria virtude'[44]

Mas, como também já vimos, a confissão expressa da incapacidade em erradicar da alma as ambições do mundo e da impossibilidade de fixar-se e unificar-se interiormente – "nous sommes, je ne sçay comment, doubles en nous mesmes, qui faict que ce que nous croyons, nous ne le croyons pas " – vinha distanciá-lo, de imediato, dessa tradição, exprimindo, logo na primeira parte do ensaio, a natureza diversa de sua profissão de autonomia, dada sob o questionamento da validade prática dos preceitos filosóficos estóicos e epicuristas, pautados na confiança nos poderes superiores da razão.

Esse distanciamento ganhava forma ainda mais precisa na passagem em que nos detivemos há pouco, que é a primeira em forma reflexiva do ensaio, em que Montaigne declarava que desejava somente a glória de uma vida tranqüila, segundo sua razão natural, face à constatação das insuficiências das diversas filosofias da Antigüidade em determinar a natureza do soberano bem: "Puis que la philosophie n`a sçeu trouver aucune voye pour la tranquillité qui fust bonne en commun, que chacun la cherche en son particulier".

Nessa destituição do valor moral dos exemplos que deveriam ensinar aos homens o caminho universalmente válido para a tranqüilidade da alma – "non selon Metrodorus, ou Arcesilas ou Aristipus" - Montaigne expressou o vínculo

[44] "Ce n`est pas pour la montre que nostre ame doit jouer son rolle, c`est chez nous, au dedans, où nuls yeux ne donnent que les nostres; là elle nous couvre de la crainte de la mort, des douleurs et de la honte mesme; elle nous asseure là de la perte de nos enfans, de nos amis et de nos fortunes, et, quand l`opportunité s`y presente, elle nous conduit aussi aux hazards de la guerre. (C) 'Non pour un profit, mais pour l`honneur attaché à la vertu même." MONTAIGNE, II, 16, p. 623.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

profundo que havia entre seu projeto de emancipação e sua crítica cética do conhecimento. Com efeito, uma das maiores provas da impotência da razão humana era o fato de que as diversas escolas filosóficas que pretendiam responder sobre a natureza do bem e estabelecer os preceitos certos para alcançá-lo, não concordavam entre si mas afirmavam opiniões diversas, que manifestavam antes a ignorância humana do que a excelência de suas capacidades.

Essa constatação da fraqueza da razão e a renúncia ao orgulho de acreditar-se possuidor da verdade, que estava no cerne do discurso dos *Ensaios*, tinha por base o conceito pirrônico da *diaphonia*, que exprimia o reconhecimento do conflito permanente entre as diversas posições teóricas sustentadas pelos filósofos, dada a verificação da igual força persuasiva de todas elas e a impossibilidade de se encontrar um critério suficiente para escolher uma em detrimento das outras.[45] Segundo os argumentos do ceticismo, a *diaphonia*, exprimindo a confusão entre afirmações e argumentos variados e a impotência da razão deveria levar à *epoché*, à suspensão do juízo quanto à busca da verdade. De fato, era justamente a experiência da *epoché* cética que fundava a opção fundamental dos *Ensaios*, da glória de uma vida tranqüila "*selon moy*", ao invés de aderir às pretensas razões superiores de outrem.

Montaigne formulou seu ceticismo de maneira sistemática, como opção filosófica refletida, no amplo capítulo *Apologia de Raymond Sebond*. Apresentou e comentou aí os argumentos da tradição cética antiga[46], a partir de suas principais

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

---

[45] Quase todos os dez tropos de Enesidemo, no primeiro livro das *Hipotiposes Pirrônicas* tratam desse problema do critério. Os dez tropos são destinados a facilitar o método de por em situação de conflito fenômenos e pensamentos, definindo mais exatamente, em que consiste o ceticismo, ou seja, num método para levar à *epoché*, à suspensão do juízo, a partir do reconhecimento da incapacidade de escolher ou optar por qualquer pretensa solução para problemas relativos à real natureza das coisas. Nesse sentido o antidogmatismo pirrônico define-se como um processo de elaboração de argumentos críticos contra as pretensões otimistas das diversas doutrinas que pretendem fornecer a verdadeira descrição do mundo; a correta reprodução do modo como as coisas são: "O ceticismo é a capacidade de colocar frente a frente [ou opor], umas com as outras, da maneira que seja, tanto as coisas que aparecem – *phainomenoon* -, quanto as coisas inteligíveis – *noouménoon* -, capacidade esta que, devido à força igual que há nas coisas e nos pensamentos opostos, nos faz ter à suspensão – *epoché* – e em seguida à tranqüilidade – *ataraxia*." SEXTO EMPÍRICO, *Hipotiposes Pirrônicas*, I, IV.

[46] O ceticismo teve sua origem no pensamento grego antigo com a filosofia de Pirro de Élis (360-270 a. C.), mas formou pelo menos duas concepções distintas relativas ao conhecimento, a dos acadêmicos e a dos pirrônicos, que se diziam mais autênticos seguidores da filosofia de Pirro. Vale aqui apresentá-las em linhas gerais. O ceticismo acadêmico (que leva este nome por ter sido formulado na Academia de Platão no século III a. C.) estabelecia que nenhuma forma de conhecimento das essências do real era possível à razão humana. Arcesilau (315-241 a. C.) e Carnéades (213-129 a.C.) foram seus principais teóricos e se voltaram sobretudo para o questionamento das pretensões filosóficas dos estóicos, mostrando que nada na natureza é passível

fontes, as *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico, os *Academicos* de Cícero, além de outros escritos da Antigüidade que faziam referências a essa filosofia, como de Plutarco e de Diógenes Laércio[47].

Quanto ao ceticismo de Montaigne, tão explorado pelos seus comentadores[48], cabe aqui precisar em linhas gerais a perspectiva por nós adotada. Discordamos da interpretação de Pierre Villey[49] que restringe seu alcance no que diz respeito ao âmbito mais geral dos desígnios dos *Ensaios*, limitando-o ao conteúdo da *Apologia* como expressão de uma "crise cética", circunscrita ao momento em que leu as *Hipotiposes Pirrônicas*, por volta de 1576, bem como diversas outras atinentes a essa tradição. A noção de uma "crise cética" desautorizaria a consideração da existência desse modo de filosofar, baseado na renúncia em atestar verdades, tanto nos primeiros capítulos dos *Ensaios*, como naqueles escritos nos anos posteriores a *Apologia*, que expressariam segundo Villey, a superação da "crise".

Ao contrário deste, consideramos de extrema importância para uma melhor abordagem do conteúdo da obra, conceber nela a existência permanente e fundamental de uma postura cética, que articula seu pensamento e seu modo de conhecer-se. Aceitamos, assim, a pertinência de uma outra corrente interpretativa, representada por exemplo por Yves Pouilloux[50] e Andre Tournon[51], que reconhecem a lição da dúvida cética como princípio constitutivo da linguagem dos

---

de ser realmente conhecido em sua verdadeira substância. Diante da impossibilidade da elaboração de premissas que alcançassem a certeza absoluta Carnéades desenvolveu o argumento de que o melhor tipo de informação que se pode obter é o provável, tomando-o como guia e critério de conduta na vida prática. O probabilismo de Carnéades influenciou Cicero, Diógenes Laércio e Santo Agostinho, sendo a retomada de suas obras durante a Renascença o que tornou possível a transmissão dessa tradição para o mundo moderno sobretudo entre os fins do século XV e inícios do XVI. Já a principal fonte do ceticismo pirrônico, as *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico, foi publicada pela primeira vez em 1562 na França por Henri Etienne. Os pirrônicos afirmavam não haver evidência adequada ou suficiente para se determinar a possibilidade ou não de alguma forma de conhecimento e, portanto, pregavam a suspensão do juízo – *epochè* - em relação a toda espécie de dogmatismo. Como se vê logo na primeira parte das *Hipotiposes*, Sexto condenava a declaração dos acadêmicos de que nada podia ser conhecido como uma afirmação negativa de dogmatismo, que portanto, os excluiria dessa tradição, apesar de que o conceito fundamental do ceticismo, a *epochè*, estivesse presente também entre os acadêmicos, com exceção do pensamento de Carnéades, cuja tese do probabilismo, implicava na rejeição à suspensão total do juízo.

[47] Sobre as fontes céticas de Montaigne na *Apologia de Raymond Sebond* ver EVA, L. *A Figura do Filósofo*, p. 29.

[48] É sobretudo a partir do importante trabalho de Richard Popkin *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*, publicado em 1962,que os *Ensaios* começam a ser vistos como dotados de um pleno estatuto filosófico, inscritos na tradição do ceticismo e exigindo dos intérpretes o ato de medi-los aos *topoi* desta escola filosófica para sua adequada abordagem.

[49] VILLEY, P. *Les Essais de Montaigne*, p. 68.

[50] POUILLOUX, Y., op. cit. p. 104-105.

[51] TOURNON, A., op. cit., p. 128.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

Ensaios, indissociável da afirmação de seu modo de filosofar, para além dos limites da *Apologia.*

Com efeito, os paradoxos e contradições que impedem a afirmação de uma verdade atestada como conclusão, se fazem presentes como instrumentos de sua forma literária desde os primeiros capítulos[52]. Por seu próprio princípio constitutivo seus escritos implicavam na redução ao estatuto de crenças e de comportamentos contingentes os valores instituídos, para confrontá-los com as "*fantasies*" pessoais de Montaigne. Retirando-lhes o caráter de autoridade a que deveria aderir passivamente, ele os submetia todos (tanto os valores da tradição quanto as próprias "*fantasies*") à investigação sem fim do seu *jugement*, que media por sua vez suas audácias e sua incapacidade de possuir a verdade.

Com efeito, essa ativação do próprio juízo é que movia os *Ensaios* e lhes fornecia matéria. Mas Montaigne só podia se reapropriar de suas faculdades e utilizá-las de forma livre e integral renunciando à pretensão de ter encontrado a verdade, ou seja, exercendo-se externamente a aderência a qualquer espécie de dogmatismo, cuja presunção de considerar-se em posse da verdade implicava na estagnação da ação investigativa do juízo.

Mas atestar a existência de uma postura cética permeando os *Ensaios* não deve confundir-se com o não reconhecimento da originalidade de sua apropriação dos conceitos dessa tradição. De fato, a *epoché,* a experiência de suspensão do juízo quanto à verdade, para os antigos pirrônicos não tinha o mesmo sentido que teria para Montaigne. Para eles a constatação da fraqueza da razão, provocada pela *diaphonia* entre as diversas doutrinas, funcionava como ponto de partida para a realização do objetivo primordial da filosofia de Pirro: a tranqüilidade da alma, definida pela noção de *ataraxia,* da imperturbabilidade do espírito que renunciava exercer sua razão para dar seu assentimento a alguma falsa aparência da verdade[53]:

---

[52] C. B. Brush que situa o ceticismo de Montaigne como um traço permanente de seu "temperamento" cita, por exemplo, o capítulo I, 27, intitulado *É loucura condicionar ao nosso discernimento o verdadeiro do falso*, como um dos mais céticos de seus ensaios, escrito por volta de 1572 e, portanto, bem antes da *Apologia*. BRUSH, C. B., *Montaigne and Bayle, variations on the theme of Skepticism*, p. 37.

[53] Sobre isso ver MARCONDES, D. *A Tradição Cética, os argumentos limitativos do conhecimento e a questão da linguagem*. Departamento de Filosofia (PUC-RJ). Conferência em 1997.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

> Chamamos de 'força igual' a igualdade no que diz respeito à credibilidade ou à falta dela, de modo que nenhum dos pensamentos em conflito possui qualquer superioridade sobre os outros por ser mais convincente. A 'suspensão', ela é a estagnação do pensamento – *stasis dianoias* – que se deve ao fato de que não rejeitamos nem afirmamos coisa alguma. E quanto à 'tranqüilidade' – *ataraxia* – ela é a ausência de perturbações, a quietude da alma.[54]

Longe de servir a esse estado da *ataraxia*, de absoluta quietude, como nos mostra José Raimundo Maia[55], a *epoché* cética para Montaigne, representava o modo pelo qual se restituía às faculdades humanas, cognitivas e morais, seu uso integral, da maneira mais correta e perfeita, ou seja, em sua atividade investigativa, alheia à pretensão de considerar-se a altura de uma verdade a que não podia ascender naturalmente por suas próprias forças. Assim, ao desconfiar das teses dos dogmáticos e denunciar a presunção do saber, segundo Montaigne, os pirrônicos eram os que usavam suas capacidades racionais à perfeição, pois, livre do assentimento aos dogmas, podiam exercitar melhor sua atividade de inquirir e de investigar.

O elogio a este benefício dos argumentos do ceticismo se expressava numa passagem da *Apologia*, em que Montaigne fazia referência aos filósofos em geral, mas especialmente aos céticos: "Eles trabalharam sua alma em todos os sentidos e em todos os aspectos (...) é neles que se aloja a extrema elevação da natureza humana."[56] Essa passagem introduzia a apresentação dos céticos na *Apologia*, que, da mesma maneira como o eram nas *Hipotiposes* de Sexto, apareciam no interior de uma divisão tripartite entre as filosofias[57], centrada na valorização da prática da investigação: a dos dogmáticos, que consideravam ter encontrado a

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

---

[54] Sexto Empírico, *Hipotiposes Pirrônicas*, I, IV.

[55] A noção de perfeição como uso integral das capacidades do intelecto é afirmada aqui no sentido aristotélico, da total realização da função natural do homem, estabelecida no início do primeiro livro da *Ética a Nicômaco*, embora, não fosse idêntica à concepção de Aristóteles, pois para Montaigne a razão humana se realizava plenamente não na obtenção da verdade, mas sim em sua atividade investigativa. MAIA NETO, J. R., "Epoché as Perfection: Montaigne`s view of ancient scepticism" In: *Skepticism from Renaissance to the Elightement*, pp. 13-42.

[56] "Ils ont manié leur ame à tout sens et à tout biais (...) c`est en eux que loge la hauter extreme de la nature humaine." MONTAIGNE, II, 12, p. 502.

[57] "Aparentemente, quando empreendemos uma investigação – *zetésis* - sobre alguma coisa, segue-se que ou fazemos uma descoberta; ou negamos ter feito uma descoberta, reconhecendo, assim, que a coisa é inapreensível; ou continuamos procurando. E por isso, provavelmente, que, no que diz respeito ao que é investigado pela filosofia, alguns afirmam ter descoberto a verdade; outros, que ela não pode ser apreendida; e, outros ainda, continuam investigando. Aqueles que pensam ter encontrado são os dogmáticos, em sentido estrito: por exemplo, os seguidores de Aristóteles e de Epicuro, os estóicos entre outros. Clitômaco, Carnéades e outros acadêmicos são partidários do inapreensível. Os que continuam procurando são os céticos. Assim parece razoável manter três tipos de filosofia, a dogmática, a acadêmica e a cética." SEXTO EMPÍRICO, *Hipotiposes Pirrônicas*, I, I.

verdade; a dos acadêmicos, que a tinham como inapreensível; e a dos céticos, que continuavam procurando, sem afirmar ser ela apreensível ou não.

De fato, com essa recomendação quanto à busca da tranqüilidade da alma, de "que chacun la cherche en son particulier", Montaigne retomou em *Da glória* a mensagem libertadora da *Apologia*, da celebração da própria integridade intelectual; do agir consciente e deliberado, segundo os próprios critérios, contra as determinações morais que regulavam a vida e os costumes comuns que levavam os homens a agir sem escolha e sem discernimento, aderindo a valores dados como verdadeiros, por simples autoridade. Montaigne falou sobre essa questão na *Apologia*, pautando na *epoché* que dela resultava, a sua concepção própria sobre o modo como deveria exercer-se o juízo humano. Ou seja, não entendido como um poder inato e universal, dado igualmente a todos, como meio de apreender a realidade objetiva das coisas, mas como capacidade subjetiva de compreensão, em sua instabilidade própria, posta em ação a cada vez que se julga, sob a crítica às lições dos filósofos:

> Mas o fato de não se ver proposição alguma que não seja debatida e controversa entre nós, ou que não o possa ser, mostra bem que nosso julgamento natural não apreende muito claramente aquilo que apreende; pois meu julgamento não pode fazer com que isso seja aceito pelo julgamento de meu companheiro, o que é sinal de que o aprendi por algum outro meio que não um poder natural que exista em mim e em todos os outros homens.[58]

Dessa perspectiva, de fato, a maneira particular como se julga era valorizada como manifestação mais plena da própria sigularidade como sujeito, liberada pela suspensão do juízo. Assim, no âmbito da apropriação montaigneana da argumentação cética, a *epoché* pirrônica era utilizada com vistas ao autoexame e se dava apenas como um primeiro momento do processo de retomada de sua autonomia. Esta, em suma, longe se identificar à *ataraxia* pirrônica, enfatizava, sobretudo, a ação investigativa da razão – *zétesis* – lhe conferindo centralidade.[59] A afirmação da fraqueza da razão humana, jamais sugeriu em nenhum momento, nos *Ensaios*, a aspiração de alcançar um estado caracterizado pela renúncia ou

[58] "Mais ce qu`il ne se void aucune proposition qui ne soit debatue et controverse entre nous, ou qui ne le puisse estre, montre bien que nostre jugement naturel ne saisit pas bien clairement ce qu`il saisit; car mon jugement ne le peut faire recevoir au jugement de mon compagnon: qui est signe que je l`ay saisi par quelque autre moyen que par une naturelle puissance qui soit en moy et en tous les hommes." MONTAIGNE, II, 12, p. 562.
[59] EVA, L., op. cit., p. 247.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

pela limitação da atividade do conhecimento, mas levava Montaigne a apresentar suas asserções a título de opiniões e convicções próprias, referentes somente ao seu processo pessoal de reflexão, incapaz de instruir os homens. Como declarava no proêmio do capítulo *Dos livros*: "Quem estiver em busca de conhecimento que o pesque aonde ele se aloja: não há nada que eu professe menos. Estão aqui minhas fantasias, pelas quais não procuro dar a conhecer as coisas e sim a mim mesmo (...)"[60]

A reapropriação da própria liberdade e integridade intelectual assegurava sua pintura mais fiel. Num trecho da *Apologia*, inspirado não nas *Hipotiposes*, mas nos *Acadêmicos* de Cícero, Montaigne celebrou esse valor de importância fundamental e decisiva em seu método de autoconhecimento. Seu alinhamento com o pirronismo não o impediu de utilizar-se da obra de Cícero como uma de suas principais fontes, pois, com efeito, como nos mostra a passagem abaixo, a noção acadêmica, da inapreensibilidade da verdade não levava a um rompimento com a *zetésis*; a atividade da investigação, mas antes a recrudescia.[61] Seguindo os argumentos de Cícero, Montaigne defendia então a superioridade moral da *epoché* quanto à verdade em detrimento do assentimento dos dogmáticos, cujo orgulho implicava numa paralização da atividade da razão[62]:

> (B) Por que, dizem, também a eles não será permitido duvidar, como entre os dogmatistas é permitido a um dizer verde, ao outro amarelo? Haverá coisa que vos possam propor, para admiti-la ou refutá-la, que não seja lícito considerar

[60] "Qui sera en cherche de la science, si la pesche où elle se loge: il n`est rien dequoy je face moins de profession. Ce sont icy mes fantasies, par lesquelles je ne tasche point à donner à connoistre les choses, mais às moy (...)" MONTAIGNE, II, 10, p. 407.

[61] Com efeito, Montaigne se utilizou de fontes pirrônicas e acadêmicas na construção de sua visão própria do ceticismo, o que não impedia que eventualmente expressasse seu juízo sobre a discordância entre as duas escolas. Mas como nos mostra Luiz Eva, desde o primeiro momento de seu engajamento no ceticismo, as duas escolas, ao que parece, se apresentaram a ele como modalidades diversas de um único gênero de filosofar, que tinha por fundamento a suspensão do juízo quanto à verdade. Assim, ao invés de indagar sobre a aderência de Montaigne a uma ou outra dessas duas tradições, Eva propõe uma outra perspectiva para avaliar seu pensamento: "(...) pensamos que levar em conta ambos os elementos – tanto sua ênfase em uma diferença de gênero entre o ceticismo e a filosofia dogmática como sua tendência em operar, de modo geral, com as diferentes fontes céticas, a fim de encontrar nelas, de modo geral, uma forma de concordância e de continuidade – pode nos conduzir a observar as coisas de outro modo." EVA, L., op. cit., p. 219.

[62] Abordando esse benefício que Montaigne atribui à *epoché*, como estado em que se realiza à perfeição a natureza racional e emocional do homem, José Raimundo Maia questiona a interpretação de Richard Popkin do ceticismo de Montaigne, como fideísta. Essa perspectiva de Popkin, de fato, contradiz frontalmente o entendimento da *epoché* como modo de restituir aos homens o uso adequado e perfeito de suas faculdades. Do ponto de vista fideísta, a *epoché* descreveria um estado de miséria humana e seria valorizado na medida do esvaziamento da alma de suas crenças para que pudesse receber a luz transcendente da graça divina. MAIA NETO, J. R. op. cit.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

> como ambígua? E, ao passo que os outros são levados (ou pelo costume de seu país, ou pela educação dos pais, ou por acaso, como por uma tempestade, sem julgamento e sem escolha, e mesmo, quase sempre antes da idade do discernimento) a esta ou aquela opinião, à seita estóica ou à epicurista, à qual se encontram hipotecados, submetidos e presos como a uma armadilha que não podem soltar: (C) – 'Agarram-se a qualquer doutrina como a um rochedo sobre o qual a tempestade os houvesse lançado' – (B) por que a estes aqui não será igualmente concedido que mantenham sua liberdade, e considerem as coisas sem comprometimento ou sujeição? (C) 'Inda mais livres e mais independentes porque nada limita seu poder de julgar' Não é uma vantagem ver-se liberto da necessidade que freia os outros?[63]

Defendendo o direito dos céticos de duvidar, assim como o era aos dogmáticos de assentir, Montaigne, na verdade, ressaltava a superioridade moral da *epoché* sobre o assentimento, destacando o prejuízo que o dogmatismo causava à faculdade do julgamento, comprometendo o exercício adequado da razão, segundo seu funcionamento natural. Assim, a aderência às doutrinas, tal como apresentada acima, revelava sua ausência de base epistêmica, dada inclusive antes do alcance de uma maturidade intelectual, devida somente, à imposição das autoridades externas, como dos costumes, da fortuna e da educação. Os céticos, dessa perspectiva, eram os que usavam suas faculdades em sua inteira capacidade, justamente por não se pretenderem possuidores da verdade.[64] Assim, ao invés de "*hypothéquer"* seu próprio juízo, agarrando-se às doutrinas como a rochedos – de acordo com a passagem citada dos *Academicos* de Cícero – eles encontravam um refúgio seguro para a movência e instabilidade do mundo na *epoché*.[65]

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

---

[63] "(B) Pourquoy ne leur sera il permis, disent-ils, comme il est les dogmatistes à l`un dire vert, à l`autre jaune, à eux aussi de doubter? est il chose qu`on vous puisse proposer pour l`advouer ou refuser, laquelle il ne soit loisible de considerer comme ambigue? Et, où les autres sont portez, ou par la coustume de leur païs, ou par l`instituition des parens, ou par rencontre, comme par une tempeste, sans jugement et sans chois, voire le plus souvant avant l`aage de discretion, à telle ou telle opinion, à la secte ou Stoique ou Epicurienne, à laquelle ils se treuvent hippothequez, asserviz et collez comme à une prise qu`ils ne peuvent desmordre: (C) 'Ils se cramponnent à n`importe quelle doctrine comme à un rocher sur lequel la tempête les aurait jetés' – (B) pourquoy à ceux cy ne sera il pareillement concedé de maintenir leur liberté, et considerer les choses sans obligation et servitude? (C) 'D`autant plus libres et plus indépendants que rien ne limite leur pouvoir de juger.' N`est ce pas quelque advantage de se trouver desengagé de la necessité qui bride les autres?" Idem, II, 12, p. 504.

[64] Da mesma maneira Cícero condenou essa imposição de fatores externos sobre o intelecto. Em seus *Academicos* ele frisou os riscos da influência não racional, de amigos e do ensino das proposições dos filósofos dogmáticos, na infância, como obstáculos à própria integridade intelectual. Ver CÍCERO, *Acadêmicos*, II, 8, apud. Maia Neto, J. R., op. cit., p. 16.

[65] MAIA NETO, J. R., op. cit., p. 17.

4.3.1) A suspensão cética quanto a valores e crenças em *Da Glória*.

Mas essa liberdade do próprio juízo de que se faziam os *Ensaios*, se dava necessariamente também às expensas de sua utilidade, implicando numa representação indecorosa de si, que não se justificava pela celebridade de seus feitos e pela nobreza do próprio caráter, poderia, portanto, ser facilmente tomada como orgulho e altivez.

Entretanto, conforme declarava em *Da glória*, conquanto não se adequasse a nenhum exemplo reconhecido de sabedoria, sua opção, desse ponto de vista, se afigurava como estando bem mais próxima da virtude, pelo fato de sua conduta não pretender extrair das falsas aparências externas o seu valor e basear-se somente em sua própria prática.

A virtude que subordinava sua realização aos testemunhos externos jamais poderia ser verdadeira, pois era um juízo errôneo que a validava, exercido somente sobre as aparências. Isso implicava em destituir a virtude de sua essência e associá-la ao seu extremo oposto, ou seja, à fortuna dos acasos que, afinal, determinavam os rumos das opiniões dos homens. Mais que isso, era também a fortuna que determinava até mesmo a presença ou a ausência dos testemunhos alheios para o registro da glória. Dessa perspectiva, os ambiciosos em excesso, que agiam sempre sob o anseio de serem vistos, podiam ser levados à fama na mesma medida que ao esquecimento absoluto, segundo os acasos, sendo ambos (glória e esquecimento) frutos do caráter fortuito e imprevisível do testemunho de outrem e não devidos ao próprio mérito ou à ausência dele:

> A que devem César e Alexandre a grandeza infinita de seu renome senão à fortuna? A quantos homens ela se estendeu sobre os inícios de seu progresso, dos quais nós não temos nenhum conhecimento, e que usariam tanta coragem como aqueles se a desventura de sua sorte não os tivesse detido de chofre nos inícios de suas empresas[66].

Declarando, assim, a impossibilidade de judicar sobre a excelência humana através da dimensão exterior dos exemplos e de seus feitos extraordinários, Montaigne questionou a grandeza excepcional de alguns dos mais

[66] "A qui doivent Caesar et Alexandre cette grandeur infinie de leur renommée qu`à la fortune? Combien d`hommes a elle esteint sur le commencement de leur progrés, desquels nous n`avons aucune connoissance, qui y apportoient mesme courage que le leur, si le malheur de leur sort ne les eut arrestez tout court, sur la naissance de leur entreprinses!" MONTAIGNE, II, 16, p. 622.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

célebres heróis do mundo antigo. Com efeito, dada a desordem caótica dos negócios humanos e o quanto a fortuna estendia seu domínio sobre eles, era preferível fazer como os pirrônicos e suspender o juízo quanto a tais valores e crenças, que determinavam arbitrariamente a essência da virtude e do vício; do bem e do mal, que causavam tantos problemas e agitações ao espírito, engendrando as superstições e os excessos das ambições. A tranqüilidade da alma proporcionada pela suspensão do juízo não apenas em relação às teses dos dogmáticos mas também quanto a valores e crenças é um *topoi* especificamente pirrônico, bastante presente no elogio montaigneano da *epoché* como modo de purificar o homem de suas dores desnecessárias, relacionadas às convicções da tradição sobre o que era bom ou mal, que o levavam a tudo fazer para alcançar o primeiro e a empenhar todos os seus esforços para evitar o segundo.[67]

De fato, a passagem acima, exprimindo essa maneira de suspensão, implicava num forte desdém quanto a um dos valores mais celebrados em seu meio. Fazendo devedora da fortuna a exemplaridade de homens do porte de César e de Alexandre, Montaigne pôs em jogo a posição privilegiada que o discurso da história havia ganhado no âmbito mais geral do pensamento moral e político humanista a partir dos autores italianos, como apreensão e expressão ideal da excelência humana. Entendendo a história como expressão da fortuna, ele feria em seu cerne a concepção clássica da *historia magistra vitae*, que, como já vimos, se fez presente de maneira intensa na literatura da época, dos escritos de Salutati aos *Discursos* de Maquiavel e ao *Méthode de L`histoire* de Jean Bodin. Segundo esta tradição, a história tinha a prerrogativa de ordenar o mundo humano e de bem conduzir suas ações, fornecendo-lhes balizas seguras face à instabilidade dos eventos, mediante o registro da glória exemplar dos homens virtuosos e do vitupério dos maus.

A partir dessa passagem, a crítica de Montaigne ao culto da glória e o elogio de sua opção de voltar-se para si, se associaria estreitamente à ênfase na natureza caótica, diversa e imprevisível das coisas humanas e a essa visão da história como instrumento falho e insuficiente para ordená-lo. De seu ponto de vista, era apenas a insensatez dos homens que os levava a atribuir-lhe a elevada função moral de ensinar o caminho da virtude. Afinal, como mais um produto de

[67] Sobre isso ver o capítulo 30 do primeiro livro das *Hipotiposes* de Sexto. MAIA NETO, J. R., op. cit., p. 26.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

suas pretensas ciências e artes, o discurso histórico jamais se elevava acima da fortuna. Conforme atentava Montaigne, o número das ações extraordinárias que ela imortalizava nos livros, jamais podia equiparar-se à imensa quantidade daquelas que não era capaz de subtrair ao esquecimento: "Inúmeras belas ações devem perder-se sem testemunhas antes que uma delas traga proveito."[68]

Um exemplo bastante significativo do alcance da utilidade moral conferida à história entre os primeiros representantes do humanismo se encontra numa das cartas de Coluccio Salutati ao seu correspondente aragonês Juan Fernandez de Heredia, datada de 1392. Nela Salutati atribuiu à história a alta função de possibilitar aos homens do presente o pleno conhecimento acerca da essência da virtude e do vício através do elogio da glória dos heróis do passado e do vitupério dos viciosos. Desse modo, a consciência histórica se afirmava como principal meio de organizar o presente e de bem conduzir os assuntos humanos, pois se constituía numa exortação aos grandes atos da virtude a partir da promessa de uma glória imortal e do desencorajamento das ações injustas pela perspectiva do vitupério: "Que coisa é afinal essa ciência senão uma sorte de combate e luta entre as ações cumpridas e as ações por cumprir-se? De fato, se queremos bem ajuizar, o que vem inscrito no elogio e no vitupério senão o que pode ser julgado virtuoso ou imoral? "[69]

A crítica de Montaigne à tradição da *historia magistra vitae* em *Da glória,* com que se opunha à confiança humanista nas capacidades humanas, vinha dar maior destaque ao sentido unívoco do ensaio. Isto é, da oposição simétrica entre seu modo de vida, apartado do mundo público e pautado exclusivamente na autonomia de sua própria reflexão e a confusão do mundo externo, dominado pela insensatez dos que abdicavam de si mesmos em nome de sua paixão de glória. Examinaremos melhor essa tradição da *historia magistra vitae,* no último item desse capítulo, tal como formulada no mundo antigo por Cícero em seu *De Oratore,* e retomaremos também a carta de Salutati a Juan Fernandez de Heredia, pois, como veremos, a crítica de Montaigne a essa tradição no ensaio se tornaria mais relevante sobretudo em sua parte final, quando levaria a novas considerações sobre o valor moral da glória e de sua decisão pelo abandono do mundo.

---

[68] "Infinies belles actions se doivent perdre sans tesmoignage avant qu`il en vienne une à profit." MONTAIGNE, II, 16, p. 622.
[69] SALUTATI, C., *Epistolario,* pp. 295-296, apud Varotti, C., op. cit., p. 90.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

Por enquanto, é interessante notar, desse ponto de vista que negava o valor moral do registro das grandes ações pela história, a atitude própria ao magnânimo aristotélico, de escolher as ocasiões mais extraordinárias para agir, deixava de definir-se como sinal de superioridade para expressar a conduta desordenada de um espírito incapaz de sobrepor-se às suas paixões e de cultivar a virtude por seu próprio valor. Assim, o olhar sobre as guerras religiosas que assolavam a França de Montaigne destacavam esse panorama no ensaio não como contexto apropriado à manifestação da virtude a ser imortalizada pela história, mas, sobretudo, como modo de perder os espíritos mais valorosos e de precipitá-los no esquecimento. Com efeito, os homens verdadeiramente virtuosos não esperavam pelas circunstâncias mais notáveis para bem agir e jamais o faziam em função da admiração alheia:

> Se prestarmos atenção, veremos que, por experiência, as ocasiões menos brilhantes são as mais perigosas; e que nas guerras que aconteceram em nosso tempo, perderam-se mais homens de bem em ocasiões ligeiras e pouco importantes e na disputa por alguma baiúca do que em lugares dignos e prestigiosos.[70]

Após atentar assim para o caráter aleatório da glória e o quanto a boa reputação era insuficiente para atestar o valor moral, ele inseriu um acréscimo *c* ao ensaio, posterior a 1588, demonstrando o absurdo daquele que era um aspecto central do elogio da glória desde os antigos, ou seja, do ideal de uma morte heróica e espetacular em combate como suprema realização da vida. Esse ideário era o exato oposto do preceito que movia o discurso dos *Ensaios* em profundidade, ou seja, da adequação à própria natureza e às condições concretas da existência humana, a partir da exclusão da vaidade de querer ultrapassar seus limites:

> Quem tem sua morte por mal empregada caso não seja em ocasião destacada, em lugar de ilustrar sua morte, obscurece sua vida, deixando escapar enquanto isso muitas ocasiões normais de se arriscar. E todas as ocasiões normais são suficientemente brilhantes se a consciência de cada um trombeteá-las para si 'Nossa glória está no testemunho de nossa consciência'[71]

[70] "Et si on prend garde, on trouvera qu`il advient par experience que les moins esclattantes occasions sont les plus dangereuses; et qu`aux guerres qui se sont passèes de nostre temps, il s`est perdu plus de gens de bien aux occasions legeres et peu importantes et à la contestation de quelque bicoque qu`és lieux dignes et honnorables." MONTAIGNE, II, 16, p. 623.

[71] "Qui tient sa mort pour mal employée si ce n´est en occasion signalée, au lieu d`illustrer sa mort, il obscurcit volontiers sa vie, laissant eschapper cependant plusieurs justes occasions de se

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

Também no âmbito da definição aristotélica do caráter do homem magnânimo a consideração do valor da vida tinha pouca ou nenhuma importância diante de sua estima pela honra de feitos extraordinários e de sua disposição em enfrentar grandes perigos.[72] Como veremos no item 4.5, através da abordagem da segunda carta do primeiro volume das *Familiares*[73] de Petrarca, esse pensamento voltado para a morte também esteve presente a seu próprio modo no contexto literário do humanismo. Segundo Petrarca, também no que dizia respeito à glória literária era somente o modo de vida que tinha a morte como alvo e horizonte, que merecia a verdadeira glória, porque renunciava aos bens e interesses imediatos da vida em nome do objetivo superior de fixar-se permanentemente nos livros, na forma da perfeição, para instruir a posteridade.

Embora essa glória literária fosse de natureza diversa da glória militar, a que Montaigne se referia mais especificamente nesse ponto do ensaio, nossa alusão antecipada à carta de Petrarca mostra o quanto o pensamento da morte esteve vinculado de maneira geral à questão da glória, para além do ideal da bravura guerreira. Nesse acréscimo, portanto, Montaigne impôs uma dimensão nova ao seu discurso, que o reorientava da perspectiva última da morte e da ânsia de imortalidade para centrar-se no valor da vida e em suas exigências concretas[74]: *"au lieu d`illustrer sa mort, il obscurcit volontiers sa vie."*

Acrescida dessa citação latina de Pérsio a título de conclusão: "*Notre gloire c`est le témoignage de notre conscience"*, o conteúdo dessa passagem mantinha um nexo importante com o acréscimo *c* que lhe antecedia em que, como já vimos, Montaigne nos declarava o desejo de uma glória "*selon moy*". Ela corroborava a dignidade de sua escolha ética pelo exercício de uma autonomia baseada na renúncia à ambição de celebridade imortal, que se punha sobretudo no registro de atender as solicitações imediatas da vida.

---

hazarder. Et toutes les justes sont illustres assez sa conscience les trompettant suffisammant à chacun. 'Notre gloire c`est le témoignage de notre conscience'" Montaigne, II, 16, p. 623.

[72] ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, IV, 3, 1124b10.

[73] PETRARCA, *Familiares*, I, 2, "To Tommaso da Messina, on untimely appetite for glory", p. 15.

[74] Eva Kushner usa esse exemplo de *Da glória* a fim de nos mostrar como os acréscimos posteriores que Montaigne inseria em seus escritos tinham função transformadora, ainda que, como nesse caso, o acréscimo viesse corroborar as idéias que lhe antecediam e que se lhe seguiam. Essa menção à vida no ensaio, enriquecia a ênfase já afirmada em seu desprezo das ambições e apontava para novas considerações, fazendo ressaltar a centralidade que tinha a perspectiva da morte no ideário tradicional de elogio da glória. KUSHNER, E., "Monologue et dialogue dans les deux premiers livres des Essais", In: *Actes du colloque international*, p. 109.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

Conforme atentava, a dignidade da verdadeira nobreza deveria comprovar-se pela liberdade e autonomia do espírito, com que agia sempre de acordo com os critérios da própria deliberação, pelo regozijo interno com a virtude e não como espetáculo para a admiração alheia: "Quem só é homem de bem para que os outros fiquem sabendo e porque o estimarão mais depois de ficar sabendo, quem só quer agir bem com a condição de sua virtude chegar ao conhecimento dos homens não é homem de quem possamos obter grandes serviços."[75] Segundo este ponto de vista, com efeito, não podia haver grande distinção entre os atos da virtude, notáveis ou ocultos dos olhares externos. E nem mesmo os pensamentos virtuosos, que não se exteriorizavam em atos eram destituídos de valor moral:

> É preciso ir à guerra por seu dever e esperando essa recompensa que não pode faltar a todas as belas ações, por ocultas que sejam, nem mesmos aos pensamentos virtuosos: é o contentamento que uma consciência bem regrada recebe em si por bem agir. É preciso ser valente por si mesmo e pela vantagem de ter sua coragem fincada numa posição firme e segura contra os assaltos da fortuna.[76]

Enfim, sublinhava, a verdadeira virtude deveria desempenhar seu papel "au dedans, où nuls yeux ne donnent que les nostres". De fato se a profissão de autonomia de Montaigne tinha por princípio a experiência cética da *epoché* e a constatação da fraqueza da razão, era sobretudo através dos argumentos próprios aos ideais helênicos de sabedoria, especialmente do estoicismo, que ele ressaltava e ampliava essa sua ênfase na independência e autonomia do espírito, em *Da glória*. Atualizava então a prerrogativa peculiar de sua escrita pessoal - baseada em sua maneira própria de aderir à dúvida cética - de utilizar-se indistintamente das tópicas que mais lhe convinham, sem aderir a nenhuma escola filosófica, a fim de expressar suas próprias idéias.

Como enfatizava em nosso ensaio, fazer com que a vida do sábio dependesse da opinião do vulgo, segundo o estoicismo, era agir contrariamente à razão. Da mesma maneira, segundo Montaigne, por não ter como critério a

---

[75] "Qui n`est homme de bien que par ce qu`on le sçaura, et par ce qu`on l`en estimera mieux apres l`avoir sceu; qui ne veut bien faire qu`en condition que sa vertu vienne à la connoissance des hommes: celuy-là n`est pas homme de qui on puisse tirer beaucoup de service." MONTAIGNE, II, 16, p. 623.

[76] "Il faut aller à la guerre pour son devoir, et en attendre cette recompense, qui ne peut faillir à toutes belles actions, pour occultes qu`elles soient, non pas mesmes aux vertueuses pensées: c`est le contentement qu`une conscience bien reglée reçoit en soy de bien faire. Il faut estre vaillant pour soy-mesmes et pour l`avantage que c`est d`avoir son courage en une assiette ferme et asseurée contre les assauts de la fortune." Idem, p. 623.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

aprovação do próprio juízo, livre das imposições externas dos costumes, a glória do mundo definia-se essencialmente como alvo fortuito e informe: "Quem visa a agradar-lhe nunca o consegue; trata-se de um alvo que não tem nem forma nem solidez"[77]. O juízo do povo, ele enfatizava, era inconstante e injusto, por isso suas asserções não possuíam qualquer validade intrínseca. Exortava, assim, para que os homens encontrassem antes dentro de si mesmos suas motivações de bem agir, para que pudessem fazer-se verdadeiramente virtuosos:

> Nenhuma arte, nenhuma flexibilidade de espírito poderia conduzir nossos passos atrás de um guia tão desvairado e desregrado. Nessa confusão tumultuosa de rumores, de relatos e opiniões vulgares não é possível estabelecer um caminho que valha. Não nos proponhamos uma finalidade tão errante e mutável, estejamos sempre ao lado da razão. que a aprovação pública nos siga, se quiser; e, como ela depende totalmente da fortuna, não temos motivo para esperá-la num outro caminho ao invés deste.[78]

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

4.4) A fidelidade a si como princípio ético face a *fides* e a *vera gloria* ciceroniana.

Diante da constatação dessa impossibilidade de se estabelecer, a priori da experiência, os atos e palavras mais adequados para garantir a benevolência da opinião alheia, destacava-se novamente, a maior sensatez do preceito da fidelidade a si, da franqueza absoluta em todos os próprios atos e ditos. Nesse contexto, manifestando-se na dimensão externa do mundo público, esse preceito deixava de apresentar-se como impróprio ao exercício da vida social por dissociar-se tanto dos costumes comuns. Ao contrário, refletindo-se na fidelidade à própria palavra dirigida a outrem ele assegurava sua benevolência justamente por sua singularidade e rareza, contrastando com a falsidade daqueles que interpunham entre si e o outro, um comportamento afetado e as máscaras dos

---

[77] "Quiconque vise à leur plaire, il n`a jamais faict; c`est une butte qui n`a ny forme ny prise." Idem, II, 16, p. 624.

[78]"Null`art, nulle souplesse d`esprit pourroit conduire nos pas à la suitte d`un guide si desvoyée et si desreiglé. En cette confusion venteuse de bruits de raports et opinions vulgaires qui nous poussent, il ne se peut establir aucune route qui vaille. Ne nous proposons pointe une fin si flottante et vagabonde: allons constammant apres la raison. que l`approbation publique nous suyve par là si elle veut; et, comme elle despend toute de la fortune, nous n`avons point de loy de l`esperer plustost par autre voye que par celle là." Idem.

artifícios retóricos[79], que, de resto, enfim, talvez não funcionassem tão bem no trato com os homens: "Vi em minha época mil homens maleáveis, dúplices, ambíguos e que ninguém duvidaria, serem homens do mundo mais prudentes do que eu, perderem-se onde me salvei. 'Ri ao ver que as artimanhas podem fracassar.'"[80].

De fato, como já vimos, fundado na profissão de "*bonne foy*" conforme a primeira frase da *Advertência ao leitor*, seu discurso tinha na ética da lealdade sua força motriz. Possuía a prerrogativa de abrir-se totalmente à confiança de qualquer um, justamente na medida em que se recusava a adequar-se aos códigos tradicionais que determinavam os modos convenientes da relação com o leitor, despindo-se da vaidade do saber, assim como dos adornos e artifícios retóricos, próprios para conquistar os aplausos do mundo. Com efeito, inaugurava um novo modo de atrair sua benevolência, pelo testemunho sincero de si dado no registro do movimento incessante de sua reflexão. Montaigne reproduzia assim através do livro a possibilidade de qualquer um conhecê-lo em vida, em sua maneira mais simples e natural, afirmando o repúdio em oferecer de si um vão simulacro, sob a máscara de uma sabedoria exemplar, própria a imortalizar-se.

O modo como esse princípio ético fundamental dos *Ensaios* foi tematizado na passagem citada acima de *Da glória*[81], sob a ênfase em sua utilidade na vida

---

[79] Como nos diz Antoine Compagnon, Montaigne opunha assim dois *genera dicendi* da tradição retórica, seu estilo baixo, simples e privado ao estilo sublime da eloqüência pública e deliberativa. Compagnon, A., "Montaigne ou la parole donnée", In: *Rhetorique de Montaigne*, p. 11.

[80] "J`ay veu de mon temps mill`hommes souples, mestis, ambigus, et que nul ne doubtoit plus prudans mondains que moy, se perdre ou je me suis sauvé. 'Jai ri de voir que les ruses pouvaient échouer." p. 625.

[81] Com efeito, Montaigne recheou seu ensaio sobre a glória com passagens de *Dos deveres*, entre citações latinas, alusões e passagens traduzidas. Uma ocasião particularmente ilustrativa da retomada da reflexão ética de *Dos deveres* no ensaio se dá num acréscimo *c* quando Montaigne fez alusão à lenda platônica do anel de Giges, extraída diretamente da obra de Cícero para exaltar o valor de uma moral fundada na própria razão como bem mais útil à vida social, por não dissociar-se da honestidade: "(C) E se alguém pudesse usar o anel de Platão, que tornava invisível quem o levasse no dedo e o virasse para a palma da mão, muitas pessoas se esconderiam quando mais é preciso mostrar-se (...)" Montaigne, II, 16, p. 625. Segundo nos conta Cícero, retomando a lenda de Platão, Giges, um humilde pastor, vendo-se em propriedade do anel mágico que o tornava invisível segundo sua vontade, não hesitou, uma vez oculto dos olhares alheios, em desonrar sua rainha, assassinar seu rei e eliminar seus opositores, sagrando-se rei da Lídia em virtude de sua astúcia. Recorrendo ao mito platônico, Cícero formulou uma questão ética fundamental, no que dizia respeito ao elogio de uma conduta pautada somente na razão e na honestidade; questão que se pode reconhecer também subjacente ao modo como Montaigne enfatizava o valor de sua escolha de agir sempre em conformidade com a aprovação de seu testemunho interno em *Da glória.* Assim, portanto, nos esclarece Cícero*:* "Eis o significado do anel e da história: acaso farias qualquer coisa para obter riqueza, poder e amor se ninguém o soubesse ou sequer o suspeitasse, se tudo permanecesse para sempre ignorado dos deuses e dos homens?" Com efeito, quem senão aqueles que se distanciavam dos costumes comuns, procurando ter somente sua razão por guia e só

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

social, ecoava o princípio ciceroniano da *fides*, "da verdade e da constância em palavras e acordos"[82] que, segundo Cícero afirmava em *Dos deveres*, era o principal fundamento da justiça e da preservação da vida em sociedade. No capítulo *Do desmentir*, Montaigne exaltou a *fides* nesses mesmos termos, condenando o hábito da mentira e da dissimulação daqueles que adaptavam sua palavra à diversidade das ocasiões, conforme seus interesses e ambições: "Como nosso entendimento mútuo se conduz unicamente pelo caminho da palavra, quem a falsear está traindo a sociedade humana."[83] Louvando a ética da lealdade, portanto, ele ressaltava as motivações próprias de sua escrita, que renunciava ao orgulho de pretender-se possuidora de uma sabedoria superior e à glória que poderia advir dela, a fim de estabelecer um contato vivo e direto com o leitor, pautado na livre atividade do *jugement*.

Em *Dos deveres*, Cícero também opôs diametralmente à *fides* os excessos da ambição de glória, como origem das maiores injustiças perpetradas contra o bem comum: "Muitas pessoas se deixam arrastar a um ponto tal que esquecem a justiça, quando cedem ao desejo de comandos, honras, glórias. Bem disse Ênio: 'Nenhuma sociedade é inviolável, Nem há fé na monarquia.'"[84] Entretanto, como veremos, ao contrário de Montaigne, Cícero também procurou ao longo de *Dos deveres*, apoiar na *fides* o conceito de uma *vera gloria*, de uma glória justa e verdadeira como imagem e prêmio da virtude[85]. Através dela, promoveu a reconciliação entre a primazia da fidelidade à própria razão com a da fidelidade ao bem da comunidade civil, dada mediante a caracterização de uma ambição legítima dos louvores do mundo, própria aos que possuíam dotes extraordinários. Nessa obra Cícero empreendeu uma das mais influentes reflexões morais sobre a

---

buscando as coisas honestas não fariam mal uso do anel ? Assim, conforme afirmava em *Dos deveres* esse era o primeiro preceito, responsável pela retidão da vida e de sua utilidade, preceito que nunca poderia ser amado pelos que antepunham o bem ilusório da glória ao bem da virtude*:* "Com efeito, se é que demos alguns passos em filosofia, devemos estar suficientemente convencidos de que, se pudéssemos escapar a todos os homens e a todos os deuses, ainda assim bom seria nada fazer de cúpido, injusto, libidinoso ou intemperante." Cícero, *Dos deveres*, III, 9, 37-39.

[82] Idem, I, 7, 23.

[83] "Nostre intelligence se conduissant par la parole, celuy qui la fauce, trahit la societé." Montaigne, II, 18, p. 666.

[84] Idem, I, 8, 26.

[85] Quanto aos modos de se adquirir *vera gloria* Cícero elencou no segundo livro de *Dos deveres* os benefícios prestados; a reputação de liberalidade; a fé e justiça, sendo que acrescentou mais adiante: "Assim, a justiça realiza todas as três condições que foram propostas para a glória: tanto a benevolência (porque deseja ser útil a muitos) quantop, pelo mesmo motivo, a fé e a admiração, porque desprezam e negligenciam aqueles atrativos para os quais a maioria, inflamada pela avidez, é arrastada." Idem, II, 11, 38.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

ambição de glória e sobre o caráter do homem magnânimo no mundo antigo. Inspirou-se no estoicismo de Panécio, que foi um dos primeiros autores a reabilitar no interior da doutrina a relação do grande homem com o serviço da comunidade política, pondo suas virtudes excepcionais a serviço de seus pares[86].

A reflexão de Cícero se enraizava na experiência concreta da tirania de César e das guerras civis que se lhe seguiram, partindo portanto de uma amarga consciência de que as energias naturais dos homens grandiosos, marcadas pela consciência que tinham de sua superioridade e da grandeza de suas aspirações, freqüentemente descambavam em excessos na prática, afastando-se da razão para consolidar-se numa sede insaciável de poder e honras. É flagrante aqui a diferença de sua concepção da magnanimidade em relação ao ideal aristotélico. De fato, como já vimos, o caráter do homem magnânimo foi definido por Aristóteles como condição que o impedia de praticar o vício e afastar-se da virtude em quaisquer circunstâncias. Essa era a aporia fundamental de *Dos deveres* a que Cícero se esforçava por dar uma solução satisfatória: do impulso natural e instintivo voltado para a grandeza definir-se ao mesmo tempo como raiz da virtude - nas belas e gloriosas ações individuais - e do vício – na incapacidade em aceitar as limitações impostas pela justiça e pelos interesses da comunidade civil[87]:

> Pois em tudo que é dessa natureza, não podendo muitas ser excelentes, quase sempre eclode tão grande contenda que se torna difícil preservar a 'sociedade inviolável'. Isso mostrou há pouco a temeridade de César, o qual perverteu todos os direitos divinos e humanos em virtude de um principado que ele próprio se atribuíra por um erro de opinião. E aqui há uma coisa molesta: em ânimos superiores e talentos brilhantes a maior parte do tempo estão presentes anseios de honra, comando, poder e glória. Por isso devemos cuidar para que nada nesse âmbito se faça com erro.[88]

Sua resposta a esse problema estava na elaboração dos princípios de uma noção de *vera gloria*, tarefa em que se debruçava especialmente no segundo volume da obra: de uma glória justa e verdadeira que deveria ser apanágio de uma aspiração à grandeza pautada no rígido controle racional das paixões, num fortíssimo instinto social e numa sabedoria cifrada no desprezo das paixões pelas

[86] Varotti, C., op. cit., p. 264.
[87] Idem., p. 265.
[88] Cícero, *Dos deveres*, I, 8, 26.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

coisas do mundo, tal como postulava a reflexão aristotélica sobre a '*megalopsychia'*.

O conteúdo de *Dos deveres,* apresentando-se como um manual prático sobre os deveres do cidadão na república, teve valor paradigmático entre os humanistas florentinos do *Quatroccento,* entre os quais Cícero afirmou-se como protótipo do grande intelectual que punha seu próprio valor e seus dotes a serviço da comunidade[89]. No segundo volume da obra portanto, ele sublinhou que a *vera gloria* só poderia ser conquistada por aqueles que valorizavam o domínio externo do espaço público como lugar próprio de exercício e de realização de suas virtudes excelentes e singulares, de coragem, sabedoria, justiça e benevolência para com os seus semelhantes e não como meio de satisfação de suas ambições desmedidas. A glória que se obtinha às custas do bem comum, por meio do uso da força e de práticas injustas, era em tudo falsa, destituída da solidez da estima pública, única a poder garantir a celebração perene do próprio nome. Esse pensamento, empenhado no bom direcionamento das ambições de primazia dos grandiosos, em benefício do fortalecimento da *virtus* na cidade, exerceu larga influência sobre a filosofia política de Maquiavel, em sua abordagem desse mesmo tema nos *Discursos*[90].

Mas Cícero enfatizava que somente a *fides*, a fé e a justiça em todos os atos e intenções era capaz de acarretar a *vera gloria*. Ela era um atributo próprio daqueles que se alçavam acima da fortuna que escravizava o vulgo, desdenhando das paixões pelo dinheiro e pelo poder, assim como dos temores da pobreza, da morte e do exílio, a fim de antepor a tais interesses seu inteiro empenho em belas ações; em propósitos grandiosos e honestos para o bem da comunidade civil. A glória destituída de virtude, por sua vez, forjada na dissimulação daqueles que afetavam externamente um falso ar de grandeza e honestidade, não tardava a desfazer-se por si mesma, tal como se podia comprovar pelo exemplo de César, cujo nome deveria passar à história como objeto de um vitupério eterno, pelos

[89] Em seu diálogo *De la vita civile,* Matteo Palmieri se propõe a mesma tarefa de Cícero e reproduz com fidelidade suas idéias, conforme expostas em *Dos deveres.* Sobre isso destacamos o modo como Palmieri dedica à justiça o terceiro livro do diálogo considerando essa a virtude mais importante a ser praticada pelo cidadão para a conservação da república, tal como Cícero enfatiza ao longo de sua obra. Na dedicatória de seu *De la vita civile*, Palmieri nos apresenta sua estrutura e assim nos diz sobre a justiça: "(...) é a parte mais excelente dos homens mortais e necessária sobre todas as coisas na manutenção do bom ordenamento da república." Palmieri, M., Civic life, In: *Three Crowns of Florence, p.* 88.

[90] Ver sobre isso o item 2.4 do segundo capítulo deste trabalho.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

crimes que perpetrou contra a república: "A verdadeira glória deita raízes e até as espalha, mas os engodos caem rapidamente como flores miúdas; o que é simulado não pode ser duradouro."[91]

Segundo o grande orador, a *vera gloria*, prerrogativa da autêntica magnanimidade, anulava a separação entre âmbito interno e externo porque tinha a *fides*, a justiça como base. Assim, a comprovação de sua autenticidade se realizava através da solidez da estima da comunidade civil. De acordo com essa perspectiva, o caminho da virtude interior em sua verdadeira essência deveria regular-se pelo culto à sua forma exterior, conforme acatada pela sociedade nos grandes exemplos reconhecidos publicamente como sua realização mais perfeita:

> (...) Sócrates dizia brilhantemente que o caminho mais próximo e curto para a glória é ser o que se deseja parecer. Pois, se cuidam alguns obter glória estável com simulações e ostentação vã, não só com palavras, mas também com fisionomia fingida, erram cabalmente. (...) Assim quem desejar alcançar a verdadeira glória da justiça que cumpra os deveres da justiça.[92]

A fidelidade a si mesmo em Montaigne não se resolvia como em Cícero, encontrando na dimensão externa do *parecer* um caminho legítimo para o *ser* e alcançando a partir dela, uma *vera gloria*. Ainda que se confessasse naturalmente propenso à volúpia provinda da aprovação alheia, jamais a consideração do reconhecimento e da utilidade dos homens deveriam afirmar-se como força motriz de sua conduta: "Há não sei que doçura natural em sentir-se louvado, mas lhe damos demasiado valor. 'Não detesto o louvor pois minha fibra não é insensível; mas me recuso a considerar que o termo e o objetivo que devamos propor à virtude sejam um *bravo! Muito bem*!"[93] Montaigne não tinha em tão grande conta a aprovação alheia de modo a antepô-la à primazia da fidelidade a si mesmo e a ponto de questionar a perspectiva declarada no proêmio do ensaio, que desautorizava de imediato a existência de uma *vera gloria*, segundo os termos declarados acima por Cícero, através das palavras de Sócrates. De fato, tais termos eram postos abaixo a partir da afirmação da distância intransponível entre aparência e essência na aberura do ensaio; de que a glória era sempre e

[91] Cícero, *Dos deveres*, II, 12, 43.
[92] Idem.
[93] "(B) Il y a je ne sçay quelle douceur naturelle à se sentir louer, mais nous luy prestons trop de beaucoup. 'Je ne hais pas la louange, car je n`ai pas la fibre insensible; mais je me refuse à voir le terme et le but qu`on doit proposer à la vertu dans un *bravo! Tres bien*!" Montaigne, II, 16, p. 625.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

invariavelmente um mero "*ornemen externe*" alheia à própria verdade, tal como o nome não passava de "*une piece estrangere joincte à la chose et hors d`elle.*"

De resto, se a sua boa fé lhe franqueava a benevolência dos homens e se não era insensível a ela, esse resultado deveria ser sempre concebido como conseqüência natural e inadvertida do primado da fidelidade à sua razão. No trecho que se segue Montaigne reafirmou essa mensagem central de *Da glória*, declarando sua recusa em tomar o juízo externo, exercido sobre as aparências, como testemunho verdadeiro de si:

> Não me preocupa tanto qual eu seja para outrem como me preocupa qual eu seja em mim mesmo. Quero ser rico por mim, não por empréstimo. Os estranhos vêem apenas os acontecimentos e as aparências externas; cada qual pode ter um ar alegre exteriormente e por dentro estar cheio de febre e de receio. Eles não vêem meu coração; vêem apenas mes contenances. [94]

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

4.5) Ambição de glória e perfeição moral em Petrarca.

A abordagem dessa tradição clássica de identificação entre ambição de glória e perfeição moral; ou em outras palavras, entre a realização do valor da virtude e sua exteriorização no mundo público - contra a qual Montaigne se posicionava em nosso ensaio – estaria incompleta sem um exame sobre o modo como ela foi reapropriada no contexto renascentista. Para isso optamos aqui pela análise de uma das cartas de Petrarca "do apetite impróprio da glória", por ter sido ele o primeiro autor a retomar os estudos da tradição clássica - e especialmente das obras de Cícero - esforçando-se por compreender o significado próprio de seus valores. Mediante a redescoberta dos textos ciceronianos, Petrarca encenava em suas correspondências um diálogo direto com essa tradição, atribuindo um alto sentido ético e moral à sua atividade intelectual, que o tornava digno de escrever sobre si mesmo, enquanto detentor de uma sabedoria exemplar. Imbuído dos valores clássicos ele afirmou uma releitura própria dessa questão da glória que influenciaria gerações de humanistas, tomando a si mesmo como modelo.

---

[94] "Je ne me soucie pas tant quel je sois chez autruy, comme je me soucie quel je sois en moy mesme. Je veux estre riche par moy, non par emprunt. Les estrangers ne voyent que les evenements et apparences externes; chacun peut faire bonne mine par le dehors, plein au dedans de fiebvre et d`effroy. Ils ne voyent pas mon coeur, ils ne voyent que mes contenances." Idem.

Esta carta, situada já no início da coleção de suas correspondências privadas, escritas entre 1325 e 1356, explicitava a importância de seu esforço por estabelecer um conteúdo ético positivo para a ambição de glória pessoal, nos inícios da Renascença, no sentido de conferir plena legitimidade à sua solidão laica e erudita, fundamento ideal da "*civitas hominum*", constituída de sábios humanistas, que se opunha, ao menos implicitamente à "*civitas Dei*" da Idade Média. Em seu epistolário, Petrarca afirmou-se como um exemplo ideal de sabedoria mundana e de esforço no sentido do aperfeiçoamento moral da alma através dos estudos dos antigos. Nelas, como já vimos, se encontram alguns dos motivos de fundo que constituiriam a nova mentalidade humanista: a cultura da alma, a importância dos estudos da eloqüência, a função cívica da palavra e a autoafirmação do homem.

A reputação de Petrarca como homem de letras ultrapassou as fronteiras da Itália ainda em vida, especialmente após sua coroação em Roma como poeta laureado em 1351. Como nos mostra Jacob Burckhardt em seu clássico *A Cultura do Renascimento na Itália*[95], a cidade natal de Petrarca, Arezzo, lhe prestava um culto que no passado só era prestado aos santos, de conservar para sempre a casa em que nascera como lugar de visitação em nome da celebração perene de sua glória. Privilégio que anteriormente em geral as cidades conferiam às celas daqueles que haviam transcendido sua condição de homens no domínio da vida secular, tais como São Tomás de Aquino e São Francisco de Assis, por exemplo, no convento dos dominicanos em Nápoles.

Já na segunda carta das *Familiares*, se explicitava a importância que o tema da glória desempenhava em sua vida e na consolidação de sua imagem como exemplo de sabedoria mundana. Dirigindo-se ao poeta Tommaso da Messina, seu velho colega de estudos, Petrarca retornava então a este problema retomando sua aceitação de maneira bem mais serena do que fizera no *Secretum:* só usou então as tópicas e metáforas cristãs de sua condenação uma única vez, ao fim da carta, denunciando sua nulidade como *vento* e *fumaça*. Mas ao fazê-lo, ele não exortou seu correspondente a combater essa afecção. Se reconhecia por um lado que ela podia ser facilmente desprezada por um discernimento reto, sabia também o quanto era difícil possuir tal discernimento na prática, especialmente para o

[95] Burckhardt, Jacob, op. cit., p. 120.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

homem que possuía grandeza de alma e excelência superior. Assim, ele aconselhou a seu amigo não que extirpasse seus desejos mas que soubesse moderá-los pela razão. Desse modo, a ambição de glória não devia ser entendida como um vício mas ao contrário, como expressão comprovadora da mais alta virtude que aspirava a ser reconhecida externamente como tal. Dessa perspectiva, a incapacidade de suprimi-la mediante os bons preceitos cristãos não era tanto uma fraqueza, mas a marca pela qual se reconhecia a nobreza de alma, o "*generosus animus"*, cujos anseios de fama levavam ao empenho no cumprimento de grandes feitos e realizações para o benefício da humanidade, conforme o ideal clássico da *magnanimidade*:

> A fama que buscamos não passa de vento, fumaça, sombra: não é nada. Portanto pode facilmente ser desdenhada por um claro e justo juízo. Porém se porventura - já que este mal pode infiltrar-se facilmente no ânimo generoso – não seja capaz de erradicá-lo de tua alma, cuida ao menos de frear seu crescimento com a foice da razão.(...) para resumir meu pensamento mais brevemente, cultive a virtude enquanto você ainda está vivo, e você encontrará fama após a morte.[96]

Segundo o conselho de Petrarca ao poeta Tommaso da Messina, para que este pudesse satisfazer sua aspiração de engrandecer e imortalizar o próprio nome, bastava que soubesse cultivar a virtude em sua conduta e a glória viria como sua conseqüência natural, mas somente num futuro *post mortem*: "(...) a fama segue a virtude assim como a sombra segue um corpo sólido."[97] Significava dizer que era necessário que se comportasse de maneira bem distinta de seus contemporâneos que não sabiam regrar suas paixões, pondo-se a defender publicamente sua fama, falando de si mesmos de maneira despudorada, despertando o ódio e a inveja contra si. Quanto às queixas de Tommaso, de que muitos destes, na verdade, obtinham assim mesmo grandes louvores por suas obras, embora tendo qualidade bem inferior às suas próprias, Petrarca declarava:

> Observe-os bem e acredite na minha predição sobre eles: a fama de todos eles desaparecerá com suas mortes e um único túmulo será suficiente para seus ossos e seus nomes. Quando a morte forçar suas línguas a permanecerem frias, eles não apenas estarão em silêncio, mas serão também silenciosos sobre si mesmos.[98]

---

[96]Petrarca, *Familiares* I, 2. "on untimely appetite for glory" p. 21.
[97] Idem, p. 20.
[98] Idem, p. 18.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

Procurando estabelecer assim as condições necessárias de uma *vera gloria,* em seu próprio tempo, tal como Cícero já havia feito, Petrarca enfatizava que a glória sólida e autêntica, como marca de grandeza de alma, só se realizava plenamente após a morte de seu detentor e não havia nada mais impróprio e oposto à conduta virtuosa que pretender obter grandes louvores em vida: "O benefício humano começa com a morte de um homem; assim, a morte da vida é o início da glória."[99] Mas a reflexão ciceroniana sobre a *vera gloria,* desprovida desse horizonte que marcava a reflexão do humanista, impregnado dos valores cristãos, enraizava-se mais profundamente na consideração da naturalidade das ambições humanas e nas vantagens práticas e imediatas que ela trazia, não só para a vida de seu detentor mas para a dinâmica da vida política e social, promovendo o consenso dos homens em torno do valor da virtude[100].

Contudo, a afirmação de Petrarca dessa condição *post mortem* para a *vera gloria* não era assim tão radical. Com efeito, segundo ele, a presença da verdadeira grandeza destinada à imortalidade já podia ser reconhecida no presente e deveria sê-lo por aqueles que soubessem bem julgar a excelência de seus talentos. Era atestada pelo exercício de uma conduta reta que renunciava à arrogância daqueles que se aplicavam na busca de fama e preeminência imediata e que em geral não sabiam como se engrandecer pelo valor de suas obras. A vida virtuosa se cumpria com ordem, paciência e sabedoria, tendo no juízo da posteridade o sentido profundo de sua existência, pois o homem grandioso tinha consciência de que só num futuro distante o reconhecimento público do próprio valor poderia esplender de uma luz pura, isenta de vaidade e também da inveja por parte dos contemporâneos que perturbava o reconhecimento pleno e justo da própria excelência.

Como salientava Petrarca, até mesmo os grandes homens da Antigüidade como Pitágoras, Platão e Aristóteles haviam contado com inúmeros detratores de seus talentos quando ainda estavam vivos e, apesar de seu valor excepcional, somente em sua posteridade suas vidas puderam realizar-se em sua dignidade mais alta como modelos universais de sabedoria e virtude. No entanto, o caso de Virgílio, maior poeta da língua latina era uma exceção e merecia ser levado em conta, pois contara com o apoio do imperador Augusto para desprezar seus

[99] Idem, p. 15.
[100] Sobre isso ver Cícero, *Dos deveres*, II, 5, 16; II, 11, 39.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

detratores em grande estilo. Augusto, como lembrava Petrarca, tinha sabedoria para reconhecer os grandes talentos de seu tempo e não media esforços para protegê-los de todas as formas possíveis, pois eles representariam no futuro a excelência de sua época e de seu governo.

O exemplo de bom discernimento do imperador romano levou Petrarca a denunciar a estreiteza daqueles que reinavam em seu próprio tempo, incapazes de reconhecer e honrar os grandes espíritos do presente. Dessa forma, seus louvores à glória dos antigos dessa forma não tinham qualquer validade moral e não passavam de palavras vazias, pois não operavam no sentido de incitar à imitação:

> Com a disposição de não parecer interessados em sua própria época, eles admiram os antigos, de quem eles desdenham tornar-se parecidos, de modo que o louvor dos mortos não fica livre de insultos para os vivos. É nosso destino viver e morrer entre tais juízes, e o que é ainda mais difícil manter-se em silêncio. Pois, como já disse onde poderemos encontrar um juiz como Augusto?[101]

Mas essa consideração, na qual se manifestava o forte apreço de Petrarca pela experiência imediata no mundo e seu vínculo estreito com os valores clássicos e ciceronianos de autoafirmação da própria grandeza, não invalidava o modo como ele atrelava à posteridade a manifestação da glória. Este, na verdade, exprimia o caráter extremado de sua confiança nas capacidades humanas em transcender os limites naturais de sua existência através do registro de sua virtude nos livros. Com efeito, no âmbito desse pensamento voltado para a morte, ele declarava uma noção fundamental inerente a esse elogio da glória na cultura humanista, ou seja, de seu entendimento como mito substitutivo[102], com vistas ao qual o grande homem deveria construir toda a sua existência.

Desse modo, a noção do *eu* enquanto objeto digno de se afirmar como matéria de escrita se consolidava enquanto tivesse num futuro *post mortem* o sentido profundo de sua existência; enquanto esta fosse objeto de uma estilização deliberada e calculada, em todos os próprios atos e intenções, tendo como horizonte os grandes exemplos dos antigos. Só assim a existência individual alcançava sua excelência perfeita, alçando-se à absoluta exemplaridade. A glória, sublinhava Petrarca, era incompatível com a presença viva de seu detentor e com sua familiaridade com os homens. Desse modo, definia-se essencialmente como

[101] Petrarca, op. cit., p. 16.
[102] VAROTTI, C. op. cit.,p. 117.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

imortalidade, constituída de um caráter de distância e de intangibilidade para que pudesse fixar-se na forma da perfeição e do grau máximo da dignidade humana. Com vistas a isso Petrarca traçou de si um autoretrato detalhado nas correspondências privadas reunidas em suas *Familiares* expondo a dinâmica de sua vida interior, absorvida inteiramente pela atividade intelectual num imenso esforço de concentração na leitura dos antigos; assim como de sua vida exterior, enquanto homem de ação inserido em seu círculo de amigos que compunham o primeiro grupo de letrados e humanistas na Itália e na Europa, consciente de protagonizar um amplo movimento de renovação cultural que marcaria para sempre a grandeza de seu nome.

Nas *Familiares* se encontra talvez a expressão mais rica e vigorosa de sua prosa pessoal que chegou até nós, tendo como base a retomada dos mais célebres modelos do gênero na Antigüidade, tais como as *Cartas a Lucílio* de Sêneca e as *Cartas a Ático* de Cícero. Petrarca consolidava, então, um quadro comportamental ideal que inspiraria gerações de humanistas através do testemunho interior de sua própria existência, apresentada como uma busca contínua e incessante da perfeição.

Bem diversos, como sabemos, eram os desígnios da forma pessoal dos *Ensaios* de Montaigne. A ética da lealdade que impulsionava seu discurso - inspirado na reflexão ciceroniana sobre a *fides* - traduzia-se sobretudo na exigência de manifestação livre de seu próprio juízo, pautado em sua dúvida cética em relação à validade dos exemplos de perfeição moral dos antigos. O intento de dar testemunho de si para si em sua verdade, implicava diretamente na aversão a uma pintura fixa e bem acabada, como imagem falsa, destinada somente a agradar os outros:

> Quanto a mim, considero que só existo em mim; e essa minha outra vida que reside no conhecimento de meus amigos, (C) considerando-a pura e simplesmente em si, (A) bem sei que não obtenho dela proveito nem gozo a não ser pela vanidade de uma idéia fantasiosa. E quando estiver morto obterei ainda menos; (C) e, ademais perderei totalmente o uso das verdadeiras vantagens que a acompanham acidentalmente às vezes; (A) não terei mais gancho por onde agarrar a reputação, nem por onde ela me possa tocar ou chegar a mim. [103]

[103] "Moy, je tiens que je ne suis que chez moy; et, de cette autre mienne vie qui loge en la connoissance de mes amis, (C) à la considerer nue et simplement en soy, (A) je sçay bien que je n`en sens quand je seray mort, je m`en resentiray encores beaucoup moins; (C) et si perderay tout net l`usage des vrayes utilitez qui accidentalement la suyvent par fois; (A) je n`auray plus de prise

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

Nessa parte de *Da glória* em que expressou seu repúdio ao orgulho dos homens de seu tempo, em sua pretensão de transcender seus limites naturais e fazer-se imortais, Montaigne nos remeteu a um outro capítulo dos *Ensaios*, a fim de ampliar e enriquecer essa idéia. Trata-se de *Dos nomes*, do primeiro volume do livro, em que ele se estendeu mais sobre essa diferença profunda entre a fama ilusória do próprio nome e o domínio real e concreto em que transcorria existência humana. Pôs-se então a ridicularizar e denunciar como loucura a ambição de imortalizar o próprio nome. Esta, como já vimos, se impunha no âmbito da moralidade humanista como a realização mais plena da excelência individual e como modo privilegiado de conferir um valor absoluto à própria experiência mundana. Tal como na crítica nominalista do proêmio de *Da glória*, era a imagem das insuficiências naturais do homem, irremediavelmente restrito aos limites medíocres de sua existência mortal que ressaltava nessa passagem de *Dos nomes*:

> Em suma, é Pedro ou Guilherme que a portam, que zelam por ela e a quem ela interessa. (C) Oh, que corajosa faculdade é a esperança, que, em um indivíduo mortal, e em um momento, vai se apossando da infinidade, da imensidade, da eternidade: a natureza deu-nos um brinquedo prazeroso. (A) E esse Pedro ou Guilherme, o que é além de uma palavra pura e simples? [104]

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

4.6) A peroração de *Da Glória*: a ambigüidade da crítica e o diálogo com a tradição da *historia magistra vitae*.

Como já vimos no nosso primeiro capítulo, esse modelo heróico de grandeza elaborado por Petrarca, pautado na formação moral do espírito, se expandiria posteriormente no contexto civil republicano de Florença como condição fundamental para a prática da *virtus*, no qual urgia harmonizar o ideal da liberdade individual dos cidadãos com a manutenção do bem comum. De Coluccio Salutati a Maquiavel o estímulo à ambição de glória se fez exortação patriótica, ligado especificamente ao elogio da participação cívica e ao anseio de

---

par où saisir la reputation, fruict ny jouyssance que par la vanité d`une opinion fantastique. Et, ny par où elle puisse toucher ny arriver à moy." MONTAIGNE, II, 16, p. 626.

[104] "C`est en somme Pierre ou Guillaume qui la porte, prend en garde, et à qui elle touche. (C) O la courageuse faculté, que l`esperance qui, en un subject mortel, et en un moment, va usurpant l`infinité, l`imensité, l`aeternité: nature nous a là donné un plaisant jouët.(A) Et ce Pierre ou Guillaume, qu`est ce, qu`une voix pour tous potages ?" Idem, I, 46, 279.

ascensão política. A idéia de glória ganhou progressivamente, assim, um conteúdo positivo mais sólido, por ser concebida como elemento de importância crucial na preservação da estabilidade e força interna da república.

Foi a partir do reconhecimento de sua naturalidade como elemento peculiar à natureza humana - tal como o fizera Petrarca - que o chanceler florentino Salutati passou a admitir sua importância política. Ele o fez em carta de 1392 ao seu correspondente aragonês Pellegrino Zambecari, defendendo veementemente o papel da poesia na república, a necessidade de estimular seus estudos e de valorizar os poetas. Tal como o discurso da história, a poesia também se distinguia na cultura humanista por sua função moral de ensinar a bem agir através dos exemplos, destacando-se tanto entre os antigos como entre os autores italianos da renascença pela prerrogativa de imortalizar os grandes feitos dos homens através da beleza de suas formas. Pela promessa da imortalidade ela deveria incitar as naturais aspirações humanas de elevar-se, orientando-as no sentido da realização de atos nobres para o bem da república. Salutati declarava portanto a seu correspondente que a poesia pretendia não apenas ser *agradável* àqueles que louvava, mas também ser *útil,* funcionando como estímulo dos mais eficientes à conduta virtuosa:

> (...) e ela de fato cumpre bem seus objetivos. Desde que aqueles que são altamente louvados se comprazem na glória, como Valérius escreveu 'não existe humildade tão grande que possa resistir à doçura da glória.' A glória é também útil ao homem glorioso pois nada é tão efetivo como a recompensa do louvor para reforçar o desejo da virtude e o desejo de bem agir.[105]

Entretanto, entre os humanistas, desde os autores italianos aos do norte da Europa[106], seria sobretudo a história que se afirmaria como detentora dessa alta função. Ao lado da poesia, da gramática, da filosofia moral e da retórica, a história integrava as disciplinas do currículo pedagógico humanista, mas ligava-se sobretudo aos estudos da retórica, que desfrutavam então de uma posição de fundamental importância para a boa formação da alma.

---

[105] SALUTATI, C., "Letter to Peregrino Zambeccari", In: *The Earthly Republic*, p. 94.

[106] Sobre a importância da história para os autores franceses contemporâneos de Montaigne, reunidos em torno de Jean Bodin, nos diz Frances Yates, aludindo ao seu projeto da "histoire parfaicte": "O objeto da 'história perfeita' era ético: aprender dos exemplos dos personagens históricos como evitar o vício e seguir a virtude, como levar uma vida moral. A exatidão factual, o uso de fontes documentais, a análise das conexões causais entre acontecimentos, tudo isso eram coisas subsidárias à meta principal de uma 'história verdadeira': ensinar a ética por meio dos exemplos." YATES, F., The Histoy of History, In: *Renaissance and Reform*, p 90.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

Essa ênfase em seu aspecto moral, a partir de sua ligação com a retórica, foi objeto de uma outra carta de Salutati a Juan Fernandez de Heredia, em que, como já vimos, nos convidou a celebrar a história como instrumento mais adequado para distinguir o vício da virtude por meio da força persuasiva dos exemplos: "De fato, sabendo bem ajuizar, o que vem inscrito no elogio e na culpa senão aquilo que pode ser reconhecido como virtuoso ou imoral?"[107] No âmbito do pensamento político humanista a valorização da utilidade da história assumiu extrema importância, enquanto arcabouço das mais altas experiências humanas, contribuindo para conferir maior eficácia à eloqüência em sua tarefa de bem direcionar a conduta dos homens no sentido da realização plena de sua excelência.[108] Essa carta de Salutati é bastante representativa dessa concepção, que atingiria todo o humanismo posteriormente[109]. Os exemplos históricos tinham a vantagem de transformar mais diretamente em situações concretas e pessoas vivas as realidades teóricas menos evidentes como os conceitos de justiça e de magnanimidade. Neste sentido se constituía em mensagem de reconhecimento imediato possibilitando uma compreensão mais efetiva das causas e alcançando os intelectos mais ordinários. Assim, em sua carta, Salutati como que propos uma substituição da forma racional-argumentativa pela apresentação crua do exemplo, como bem mais útil à persuasão. Indagou então que outra fórmula poderia ser mais perfeita para que os homens pudessem compreender a essência da justiça e

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

[107] SALUTATI, C. Epistolário, apud VAROTTI, C., p. 90.

[108] Mas, no que se refere ao tema da teoria e dos métodos da história nessa sua vinculação com a retórica, há apenas testemunhos dispersos na literatura humanista, em cartas e dedicatórias, em virtude mesmo, da escassez do tratamento sistemático da questão no mundo antigo. Uma carta de Bernardo Rucellai acerca de sua discussão com Pontano sobre a natureza da historiografia constitui-se talvez num dos mais sintéticos testemunhos das noções aceitas no humanismo acerca dessa questão. Rucellai planejava então a escrita de sua obra sobre a invasão de Florença pela França em 1494, retomando no debate com Pontano e com os membros de sua academia em Nápoles, os principais postulados estabelecidos por Cícero no segundo volume do *De Oratore*: da verdade como primeira exigência da tarefa do historiador; de seu conteúdo centrado em grandes batalhas e nas ações de grandes personagens; e na importância da expressão dos fatos. Mas, o debate focalizou especialmente este último ponto, versando sobre a questão da imitação dos modelos clássicos, concentrando-se no problema, sobre se um historiador deveria escolher apenas um dos autores da Antigüidade como modelo ou se deveria selecionar alguns deles, extraindo de cada um em que aspecto de suas obras eles melhor afirmavam seus talentos. A preeminência de Salústio e Tito Lívio foi em geral reconhecida como principal fonte de imitação, para que o discurso historiográfico se destacasse pela eloqüência, pela clareza e organização do estilo. GILBERT, F. *Machiavelli and Guicciardini*, p. 203.

[109] VAROTTI, C., op. cit., p. 88.

como ser justos em seus atos e intenções do que, por exemplo, tendo na imaginação a figura de Bruto, fundador da república romana.[110]

Montaigne jamais perdeu de vista, do início ao fim de seu ensaio sobre a glória, a estreita vinculação de seu elogio à valorização das prerrogativas morais do discurso que a fundava. De fato, não por acaso, deu início ao capítulo com uma denúncia da impotência da linguagem, declarando a diferença profunda entre "*le nom et le chose*". Na parte final do capítulo ele retomou essa crítica, reforçando seu desprezo da glória mediante o esvaziamento de sentido da concepção retórico-moralista do discurso da história como *mestra da vida*, tão cara ao pensamento político humanista que a resgatara do *De Oratore* de Cícero.[111]

Definindo a história como não mais que um domínio de desordem absoluta em que os homens se agitavam, escravizados por suas paixões insaciáveis, ele pôs em evidência a dimensão da insensatez e da ignorância dos que deixavam a ela o encargo de dar testemunho de si. De fato, os registros históricos dizia mais do

[110] SALUTATI, *Epistolario*, p. 292, apud VAROTTI, C., op. cit., p. 93.

[111] A reflexão ciceroniana acerca do discurso historiográfico como parte da retórica e domínio de atuação do orador no segundo volume do *De Oratore* é uma das raras apreciações teórico metodológicas acerca da escrita da história na literatura da Antigüidade, que exerceu influência decisiva sobre o pensamento moral clássico e renascentista no sentido da consolidação de uma posição elevada para a história enquanto detentora de grande utilidade moral. Tanto os autores italianos quanto do norte da Europa retomaram largamente a noção ciceroniana sobre a *historia magistra vitae.* Essa valorização da história no diálogo se inscreveu no âmbito de seu esforço por ampliar o campo de atuação da eloqüência, de sua sabedoria e virtude próprias, para além dos discursos públicos no fórum e nas assembléias. Como afirmava o personagem Antonio no diálogo, retomando o elogio de Crassus, a eloqüência deveria abranger os conhecimentos de todos os gêneros, pois todos apoiavam-se no *bem dizer*: "Não há nenhuma matéria que não pertença propriamente ao orador, desde que a linguagem a deva revestir de nobreza e de elegância." Cícero, *De Oratore*, II, 8, 24. Cícero louvou então sua dignidade como guia moral da humanidade ao conservar a memória dos grandes exemplos de virtude do passado e o vitupério dos maus, constituindo-se num estímulo crucial à boa conduta dos contemporâneos; mas somente enquanto sua escrita se desse como parte das atribuições do orador, único capaz de dar forma ao estilo, com toda sorte de argumentos e de expressões brilhantes, sabendo bem dispô-los no discurso: "(...) quem poderia exortar mais vivamente ao bem e desviar mais fortemente do mal, culpar com mais energia os maldosos e louvar os bons com mais brilho (...)? A história enfim, testemunha dos séculos, luz da verdade, alma da memória, mestra da vida, intérprete do passado, que voz, senão aquela do orador pode fazê-la imortal?" Idem, II, 9, 35. Em sua digressão sobre a história, portanto, o grande orador romano procurou estabelecer seus preceitos próprios, sob a crítica que punha nas palavras de Catulo aos historiadores romanos, como Catão e Fabius Pictor, que ao contrário dos grandes autores gregos, como Heródoto e Tucídides, restringiam a história a uma redação de anais, das épocas, dos homens, dos eventos e lugares dignos de registro, sem preocupar-se com a beleza literária.Com efeito, se o gênero ainda não tinha tido grande destaque entre os romanos, era porque estes ainda estudavam a eloqüência exclusivamente para brilhar nos tribunais, enquanto os homens de eloqüência na Grécia procuravam a história como principal fonte de ilustração e como um dos campos de aplicação mais destacados de sua arte. Assim, Cícero passou a determinar seus preceitos particulares, a fim de que a história pudesse afirmar-se na magnitude de sua função moral como mestra da vida: sua primeira lei, de fato, era nada dizer de falso e de ousar dizer tudo quanto dissesse respeito à verdade. Entretanto, enfatizava, tudo se pautava nesse gênero, sobretudo na força e na beleza da expressão dos fatos.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

domínio que a fortuna exercia sobre os negócios dos homens do que da excelência mais alta que podiam alcançar:

> (C) Os destinos de bem mais da metade do mundo, por falta de registro, não saem de seu lugar e se esvaem sem durabilidade. Se eu tivesse em minha posse os eventos desconhecidos, eu penso que muito facilmente eles suplantariam os eventos conhecidos em toda espécie de exemplos. (A) Que dizer se, dos próprios romanos e dos gregos, entre tantos escritores e testemunhos e tantos raros e nobres feitos, tão poucos chegaram até nós![112]

Este fragmento, situado nos fins do ensaio, explicitava bem o modo como a crítica da glória levava diretamente ao questionamento da prerrogativa da história em apreender a virtude e a salvar do esquecimento as maiores realizações e feitos humanos. O tema propiciava assim a denúncia do culto aos exemplos como mera fantasia, movida pela presunção dos que confiavam demasiadamente nas potencialidades do discurso, que fundava a celebridade imortal de grandes heróis e sábios, para ordenar e moldar o presente.

Não é demais abordarmos aqui a espécie de argumentos próprios a essa tradição com os quais Montaigne parecia dialogar e opor-se a essa altura de *Da glória*. Afirmando sua descrença na utilidade moral da história ele reforçava os preceitos fundamentais de sua sabedoria, conforme declarados ao longo do ensaio, de não ter nos aplausos do mundo o critério de seus atos e intenções e de enfatizar o equívoco de pautar o valor da virtude na dimensão externa e enganosa da glória. Segundo afirmava nessa significativa passagem, pretender assemelhar-se aos exemplos louvados publicamente era antes sinal de vaidade do que de disposição aos atos da virtude: "Ce n`est pas pour la montre que nostre ame doit jouer son rolle, c`est chez nous au dedans, où nuls yeux ne donnent que les nostres (...)"

O grande historiador romano Salústio foi um dos autores da Antigüidade que mais enfatizou esse valor moral da historiografia e da glória que ela celebrava. A partir desse elogio ele formulou em seu *Catilina* a noção mais clara e precisa, de que temos conhecimento, de uma virtude que não podia abster-se de seu aparecimento público, cifrada na aprovação e na reprovação do mundo.

---

[112] "(C)Les fortunes de plus de la motié du monde, à faute de registre, ne bougent de leur place et s`evanouissent sans durée. Si j`avois en ma possession les evenements inconnus, j`en penserois tres facilement supplanter les connus en toute espece d`exemples. (A) Quoy, que les Romains mesmes et les Grecs, parmy tant d`escrivains et de tesmoins et tant de rares et nobles exploits, il en est venu si peu jusques à nous! " MONTAIGNE, II, 16, p. 627.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

Assim, como afirma Carlo Varotti, no *Catilina*[113], se encontra talvez a reflexão mais penetrante já feita entre os antigos, acerca da identificação entre glória e virtude, a partir da celebração da função moral da história.

Escrevendo sobre a corrupção dos costumes e das instituições romanas à época da conjuração de L. Catilina, Salústio celebrou nessa obra a glória dos primeiros tempos da república, exortando os homens de seu tempo a buscar nos gloriosos exemplos de virtude do passado, o impulso fundamental para a realização de suas próprias capacidades para sua glória e para a glória da cidade. Segundo o célebre historiador romano, conforme afirmava já na primeira frase do preâmbulo, o desejo de elevar-se acima dos demais e de empregar todas as suas potencialidades para não passar a vida num obscuro silêncio era o que fazia dos homens superiores aos animais: "(...) aqueles que me parecem verdadeiramente vivos e que usufruem da essência que os anima são somente os que, totalmente absorvidos pelas suas tarefas, procuram a glória de uma ação de destaque ou de um belo talento."[114] Essa maneira pela qual os homens realizavam sua própria dignidade e humanidade, na concepção de Salústio, tinha como espaço ideal os costumes e as instituições da república, pautados no ideal da *libertàs*, que permitia a livre manisfestação dos talentos individuais. Assim, como atentava, o extraordinário desenvolvimento vivido por Roma nos primeiros tempos da república teve por princípio o apreço de seus cidadãos por esse valor da *libertàs*, que oferecia a todos a possibilidade de exercer sua *virtus*, ascender socialmente por seus méritos e conquistar o prêmio de um renome imortal.

Salústio atribuía diretamente a força do regime republicano ao estímulo às capacidades pessoais dos cidadãos através da promessa da glória. Esta, de fato, simbolizava a expansão da *virtus*, como resultado imediato da derrocada da antiga monarquia. Sob o regime republicano ela podia realizar-se livre e plenamente aos olhos da coletividade, num contexto baseado na livre competição de valores no qual todos deveriam dar mostras de suas mais nobres capacidades em benefício da integridade da vida política e de suas instituições.

Desse modo, sublinhava, os homens de seu tempo deveriam buscar na história dos tempos passados os verdadeiros exemplos de glória a fim de restituir à república sua força original mediante o exercício de seus talentos singulares.

[113] VAROTTI, C., op. cit., p. 220.
[114] SALÚSTIO, *Catilina*, II, p. 56.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

Com efeito, o desejo de ascensão, tal como concebido segundo os bons costumes e valores da era gloriosa da república, se diferenciava profundamente da ambição que marcara os tempos posteriores de L. Catilina e os do próprio Salústio, identificada à *avaritia*, ou seja, à sede de primazia pelo acúmulo de riquezas, pelo lucro e pela opulência. No auge da república romana, por sua vez, na era de Catão, era pelo valor do *ingenium* que os homens procuravam distinguir-se e por isso sua glória era expressão mais plena de sua virtude. Pela palavra latina *ingenium* Salústio exprimiu a essência do que entendia como a verdadeira glória, que, enquanto prêmio privilegiado dos talentos de cada homem, designava também a realização plena de suas qualidades mais íntimas e interiores enquanto indivíduos. Ele nos descreveu, assim, o imenso desenvolvimento da *virtus* nos inícios da república, logo após a queda do velho regime monárquico em Roma, identificando *ingenium* (essência do próprio caráter) à sua exteriorização em grandes feitos:

> A partir desse momento cada um procurou se fazer valer mais, dando mostras de seu talento [*ingenium*]. Porque os reis suspeitavam muito mais dos bons do que dos maus e o mérito alheio era coisa de que sempre duvidavam. E é difícil acreditar com que rapidez a cidade se desenvolveu, uma vez em posse da liberdade: tanto o amor da glória havia ganhado os corações (...).[115]

Salústio exortava então aos seus compatriotas que agissem conforme os espíritos mais valorosos, cuja virtude havia sido imortalizada pela história, isto é, com vistas à aprovação da comunidade civil e não em função de seus próprios interesses particulares. A glória que provinha da admiração pública, era bem muito maior e mais digno do que a obtenção de poder e de riquezas, pois através dela, podiam realizar seu *ingenium* e dar mostras de sua *virtus* tal como aqueles grandes heróis do passado, que não haviam poupado esforços para ter seu próprio valor imortalizado: "(...) ferir o inimigo, escalar uma montanha, se exibir aos olhos dos outros ao cumprir tal empresa, eis em que cada um se esforçava."[116]

Em *Da glória*, por outro lado, traçando um panorama da França mergulhada no caos dos conflitos civis, Montaigne enxergou nesse mesmo esforço em bem agir com vistas à admiração alheia, a marca da corrupção de seu tempo, ressaltando o caráter vão e inútil de tal esforço e a incapacidade da história

[115] SALÚSTIO, op. cit., VII, p. 62.
[116] Idem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

em transformar o destino a que estavam fadados todos os feitos, realizações e palavras dos homens, isto é, o esquecimento:

> Será muito se daqui a cem anos ainda se lembrarem, *grosso modo*, que em nosso tempo houve guerras civis na França (...) Pensamos nós por acaso, que a cada arcabuzada que nos atinge e a cada risco que corremos haja um escrivão de prontidão para registrá-lo? E ademais cem escrivães poderão descrevê-lo, cujos comentários não durarão mais que três dias e não chegarão aos olhos de ninguém. Não possuímos a milésima parte dos escritos antigos: é a fortuna que lhes dá vida, ou mais curta, ou mais longa, segundo seu favor; (C) e o que deles temos, nos é lícito conjecturar se não será o pior, não tendo visto o restante. (...) (A) Mesmo aqueles que vemos agir bem, três meses ou três anos depois que tombaram não se fala mais deles mais do que se nunca tivessem existido.[117]

Entretanto, a essa altura, o desprezo pela utilidade da história e pelo valor da glória reificado com tanta ênfase ao longo do ensaio, sofria uma inflexão de sentido bastante significativa que modificava sensivelmente o teor de sua crítica. Como já vimos, em suas asserções, Montaigne não procurava instruir os homens e declarar verdades morais atestadas quanto exibir os "ensaios" de sua própria atitude, atualizando a postura cética que permeava seu discurso e que garantia a integridade e a liberdade do uso de seu *jugement.* De fato, emitia opiniões a título pessoal, sem pretensões à verdade, deixando-as sempre abertas a novas considerações que as diversificavam e enriqueciam. Assim, sob o reconhecimento da insensatez e das insuficiências naturais dos homens, definitivamente incapazes de amar a prática da virtude por si mesma – consideração reafirmada repetidas vezes no ensaio – o movimento de sua reflexão passou a tomar um novo rumo, concedendo enfim certa utilidade moral à glória, assim como à história em sua posição de *mestra da vida,* enquanto impulso fundamental da virtude no mundo político e social:

> Se no entanto essa falsa opinião serve ao público para manter os homens em seu dever; (B) se por ela o povo é incitado à virtude; se os Príncipes sentem-se tocados ao ver o mundo bendizer a memória de Trajano e abominar a de Nero;

[117] "Ce sera beaucoup si, d`yci à cent ans, on se souvient em gros que, de nostre temps, il y a eu des guerres civiles em France (...) Pensons nous qu`à chaque harquebousade qui nous touche, et à chaque hazard que nous courons, il y ayt soudain un greffer, qui l`entrerolle? Et cent greffers, outre cela, le pourront escrire, desquels les commentaries ne doureront que trois jours et ne viendront à la veue de personne. Nous n´avons pas la millieme partie des escrits anciens: c`est la fortune qui leur donne vie, ou plus courte ou plus longue, selon sa faveur; (C) et ce que nous en avons, il nous est loisible de doubter si c´est le pire, n`ayant pas veu le demeurant. (...) (A) De ceux mesmes que nous voyons bien faire, trois mois ou trois ans apres qu`ils y sont demeurez, il ne s`en parle non plus que s`ils n`eussent jamais esté." MONTAIGNE, II, 16, p. 628.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

> se os abala ver o nome desse grande facínora, outrora tão assustador e tão temido, ser amaldiçoado e injuriado tão livremente pelo primeiro estudante que o ataque, (A) então que ela cresça vigorosamente e que a alimentem entre nós o máximo possível.[118]

Desse modo, o fim do ensaio, curiosamente, aparecia marcado pela admissão de que a glória dos grandes homens, celebrada pela história, possuía um importante valor corretivo, ordenando e bem conduzindo as ações. Mas com essa observação, de fato, Montaigne não contradizia em sua essênvia a denúncia da vã glória declarada anteriormente. Ele na verdade, não atribuía-lhe valor intrínseco mas o condicionava à ignorância dos homens no domínio externo do mundo público.

Do mesmo modo, isso também não neutralizava sua crítica aos artifícios da retórica no sentido de apreender e expressar a verdadeira essência da virtude. A utilidade da eloqüência, na glorificação dos grandes homens e no vitupério dos maus, aparecia nessa passagem de maneira bastante diversa do modo como era afirmada no âmbito do pensamento clássico e humanista: não surgia para confirmar a excelência superior das capacidades humanas, mas definia-se sobretudo como um expediente necessário para mover as emoções daqueles que eram incapazes de fundar seus atos no exercício do próprio discernimento e na afirmação de sua vontade. Sua validade portanto, segundo Montaigne, tinha como pressuposto, a aceitação da imperfeição humana e dos valores arbitrários que regiam seus costumes e suas formas de organização políticas e sociais. De todo modo, ainda que se dirigisse aos homens insensatos e os distanciasse cada vez mais de sua própria razão, isso não invalidava sua importante prerrogativa no domínio da *praxis*, para manter os homens em "leur devoir".

A maneira como legitimava o valor desse ideário - "(...) qu`elle accroisse hardiment et qu`on la nourisse entre nous le plus qu`on pourra." - se assemelhava bastante ao modo como avaliava e reconhecia os costumes sancionados nas mais diversas civilizações no capítulo do primeiro volume dos *Ensaios*, *Do costume – e de não mudar facilmente uma lei aceita*. Discorreu então sobre o absurdo que governava todas as coisas humanas, denunciando as insuficiências de sua razão,

[118] "Si toute-fois cette fauce opinion sert au public à contenir les hommes en leur devoir; (B) si le peuple en est esveillé à la vertu; si les Princes sont touchez de voir le monde benir la memoire de Trajan et abominer celle de Neron; si cela les emeut de voir le nom de ce grand pendart, autrefois si effroyable et si redoubté, maudit et outragé si librement par le premier escolier qui l`entreprend: (A) qu`elle accroisse hardiment et qu`on la nourisse entre nous le plus qu`on pourra." Idem, p. 629.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

sobre a qual pretensamente se fundava a crença sobre a superioridade intrínseca dos próprios costumes no interior das muitas nações e sociedades: "(B) Considero que não vem à imaginação humana nenhuma fantasia tão insensata que não encontre exemplo em algum uso público, e consequentemente que nossa razão não escore e fundamente."[119] Apesar disso, Montaigne afirmava a necessidade de obedecê-los como atitude adequada a um homem de bem, isento de orgulho e de obstinação, pois que se davam como elementos imprescindíveis à manutenção da ordem e estabilidade da vida social e política: "(...) essas considerações não impedem um homem de discernimento de seguir o estilo geral; antes, ao contrário, parece-me que todas as maneiras insólitas e individualistas provêm mais de loucura ou de afetação ambiciosa que de razão verdadeira; (...)"[120]

Esse atitude ambígua em relação aos costumes públicos determinava sua posição quanto à glória no fim do ensaio. Ao mesmo tempo que associava seu culto à insensatez, lhe conferia um significado ético positivo. Isso se explicitou melhor a partir de um acréscimo *c*, inserido após 1588, em que tomou Platão como apoio para sua reflexão. Conforme atentava Montaigne, o grande filósofo recomendava aos cidadãos virtuosos que não desdenhassem da estima pública e que em sua conduta levassem até mesmo em consideração a opinião dos maus, pois que, por uma inspiração divina, até eles eram capazes de distinguir o vício da virtude. Nesse contexto, da abordagem da lógica que regia a vida prática dos homens na cidade, o valor moral da glória e a importância do reconhecimento público eram, de fato, inquestionáveis, ainda que Montaigne não hesitasse em identificar esse ideário às lendas e superstições que os grandes legisladores do mundo antigo sempre empregaram para manter a obediência dos povos:

> (C) E Platão, empregando todas as coisas para tornar virtuosos seus cidadãos, também os aconselha a não menosprezar o bom conceito e a estima dos povos; e diz que, por uma divina inspiração, advém que mesmo os maldosos amiúde sabem, tanto em palavras como em idéias, distinguir acertadamente os bons dos maus. Esse personagem e seu pedagogo são obreiros admiráveis e vigorosos em fazer os atos e as revelações divinas chegarem a realmente toda parte aonde falta a força humana; 'A exemplo dos poetas trágicos que recorrem a um deus

[119] "J`estime qu`il ne tombe en l`imagination humaine aucune fantasie si forcené, qui ne rencontre l`exemple de quelque usage publique, et par consequent que nostre discours n`estaie et ne fonde." MONTAIGNE, I, 23, p. 111.

[120] "(...) ces considerations ne destourent pourtant pas un homme d`entendement de suivre le stile commun; ains, au rebours, il me semble que toutes façons escartées et particulieres partent plustost de folie ou d`affectation ambitieuse, que de vraye raison (...) Idem, p. 118.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

> quando não conseguem achar um desenlace para sua peça' (...) (A) Posto que os homens, por sua insuficiência, não conseguem pagar-se com uma moeda verdadeira, que se continue a empregar a falsa. Esse expediente foi praticado por todos os Legisladores e não existe sociedade em que não haja alguma mescla ou de cerimônia vã ou de idéia mentirosa que sirva de rédea para manter o povo no dever. É por isso que a maioria tem suas origens e inícios fabulosos e enriquecidos de mistérios sobrenaturais.[121]

A glória, assim, conquanto estímulo da virtude, era tida como uma espécie de tolice – "*sottisse*" -, tal como a que Numa Pompílio usara para aumentar a fidelidade de seus homens, de que a ninfa Egéria lhe trazia por parte dos deuses todas as decisões que tomava. Montaigne reconhecia farsas semelhantes entre persas, egípcios, judeus e árabes, comprovando a rara sabedoria de seus homens de Estado, com que garantiam a solidez de sua autoridade e a manutenção da ordem política[122].

Com efeito, após mostrar essa sua utilidade efetiva e a necessidade de seu culto para manter os homens em "leur devoir", ele concluiu o ensaio com outro acréscimo *c*, bastante breve, reafirmando sua mensagem central, isto é, da dignidade superior de uma moral fundada no testemunho da própria razão, em relação à subordinação do próprio modo de vida à mentira e à loucura que caracterizavam as opiniões do vulgo: "(C) Toda pessoa honrada escolhe perder a honra a perder sua consciência."[123] De fato, se reconhecia sua importância como sustentáculo fundamental da ordem política, impunha também um limite bem claro ao alcance de sua legitimidade. Montaigne jamais comprometeria a liberdade de seu próprio juízo para solidarizar-se pessoalmente com essa idéia absurda, de que a glória implicava na realização mais alta da excelência humana. A obediência que lhe devia era apenas externa e formal; não reconhecia nas leis, nos valores e costumes de seu meio nenhuma autoridade intrínseca.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

---

[121] "(C) Et Platon, employant toutes choses à rendre ses citoyens vertueus, leur conseille aussi de ne mespriser la bonne reputation et estimation des peuples; et dict que, par quelque divine inspiration, il advient que les meschans mesmes sçavent souvent, tant de parole que d`opinion, justement distinguer les bons des mauvais. Ce personnage et son pedagogue sont merveilleux et hardis ouvriers à faire joindre les operations et revelations divines tout par tout où faut l`humaine force; 'A l`exemple des poètes tragiques qui ont recours à un dieu quand ils ne savent dénouer leur pièce.' (...) (A) Puis que les hommes, par leur insuffisance, ne se peuvent assez payer d`une bonne monnoye, qu`on y employe encore la fauce. Ce moyen a esté pratiqué par tous les Legislateurs, et n`est police où il n`y ait quelque meslange ou de vanité ceremonieuse ou d`opinion mensongere, qui serve de bride à tenir le peuple en office. C`est pour cela que la pluspart ont leurs origines et commencements fabuleux et enrichis de mysteres supernaturels." MONTAIGNE, II, 16, p. 629.

[122] Idem.

[123] "(C) Toute personne d`honneur choisit de perdre plustot son honneur, que de perdre sa conscience." Idem, p. 630.

Essa atitude, com efeito, ligava-se ao seu elogio da *epoché* cética, no benefício que trazia à alma a suspensão do juízo quanto aos valores e crenças perpetrados entre os costumes comuns: eles determinavam arbitrariamente a essência da virtude e do vício, trazendo agitações desnecessárias ao espírito.[124] Se admitia o poder da glória em disseminar a virtude entre os homens, permanecia indiferente a ela em seu foro íntimo, assegurando a liberdade de seu *jugement*, quanto ao conhecimento do que fosse o bem e o mal. Tal como todas as crenças veiculadas na vida pública, ele definia a glória como completamente alheia às noções morais de virtude e de justiça.

Contudo, ainda é necessário nos determos mais no exame dessa parte conclusiva do ensaio, na maneira como a abordagem de seu tema modificou-se, e ampliou-se através dos acréscimos *c*. É importante não perder de vista que se esse elogio da glória, relacionado exclusivamente com a lógica externa dos costumes públicos, não contradizia a acepção negativa desenvolvida no decorrer do texto, o enriquecia de novas nuances, por outro lado. Estas de fato, faziam-se bastante significativas no que dizia respeito ao modo como a crítica da glória fizera ressaltar por contraste ao longo do texto, as motivações diferenciadas da escolha de Montaigne pelo retiro filosófico, enfatizando a ausência de vaidade e orgulho em seu intento de retratar-se.

A peroração de *Da glória* é bastante representativa das transformações que o discurso de Montaigne operava, em geral, sobre os procedimentos tradicionais da retórica. Ao invés de adequar-se aos preceitos clássicos[125] que atribuíam às perorações a função de resumir e recapitular o sentido do discurso, ela desestabilizava de maneira irônica o campo semântico dominante do ensaio ao afirmar, enfim, o valor moral da glória.[126] Operava menos, portanto, como uma

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

---

[124] Ver sobre isso item 4.3.

[125] Segundo o autor anônimo da *Retórica a Herênio*, as perorações poderiam tomar três formas diferentes: a enumeração, a amplificação e a comiseração. Na enumeração: "(...) reunimos e fazemos lembrar as coisas de que falamos, com concisão, de modo que o discurso seja rememorado, não refeito." A amplificação e a comiseração, por sua vez, deveriam ser usada para instigar ou mover à misericórdia o auditório por meio dos lugares comuns a fim de reforçar a força persuasiva da causa sustentada pelo discurso. Retórica a Herênio, II, 47.

[126] Marcel Tetel define essa espécie de peroração como a mais recorrente nos *Ensaios*, ela aparece por exemplo, no capítulo *Dos canibais* (I, 31) e em *Da semelhança dos pais com os filhos* (II, 37). Mas o autor a situa como uma das quatro entre as que Montaigne emprega em geral ao longo dos vários capítulos de sua obra: além dessa peroração que privilegia as ambigüidades e a multiplicação dos significados do texto, há também a forma usual e ciceroniana, que ele reconhece, por exemplo no capítulo *Da moderação* (I, 20). Além desta, há uma terceira categoria, que sugere ao fim, um outro sentido, totalmente oposto ao discurso do ensaio, conviodando o leitor

conclusão que o encerrava sobre si do que como um descentramento e uma multiplicação de significados que deixava em suspenso o juízo do leitor acerca do caráter negativo das ambições e de sua incompatibilidade com a essência da virtude enfatizado anteriormente.

Com efeito, essa admissão de um conteúdo positivo para a glória ressaltava no interior da renúncia e do desprezo que Montaigne lhe conferia, o seu descaso pelos interesses e pela utilidade de seus pares e punha sua empresa de voltar-se totalmente para si sob suspeita de presunção e vã glória, isto é, de um amor próprio excessivo que o levava a considerar-se injustamente como superior ao comum dos homens. Essas implicações se desdobrariam no capítulo seguinte, *Da presunção,* levando-o a voltar o ensaio de seu *jugement* sobre si mesmo, a fim de reafirmar sua profissão de modéstia e de "*bonne foy*", e sua adequação à própria razão e não às paixões que o distanciavam de sua própria verdade. A peroração de *Da glória* assim, invertia o sentido usual desse procedimento, segundo a retórica clássica, pondo em questão o sentido do ensaio como um todo e abrindo-o para a reflexão do capítulo seguinte *Da presunção,* que examinaremos no próximo capítulo.

Em suma, esse elogio montaigniano da utilidade da glória, conquanto ambíguo, sugeria uma curiosa e inesperada inversão dos termos que haviam determinado até então o significado do discurso. Nessa parte final, sua imagem destacava-se como detentora de raros atributos que o elevavam acima da loucura geral dos homens. Mas, apesar de arrogar-se a singular capacidade de adotar um modo de vida pautado somente no testemunho da própria razão, sua conduta não parecia nem um pouco proveitosa aos seus semelhantes. De fato, a peroração do ensaio fazia ressaltar a inutilidade da opção ética e estética de Montaigne, reavivando a ambigüidade inerente à profissão de modéstia sob a qual a confessava, latente desde a *Advertência ao leitor.* Como já vimos, no exame da *Advertência,* a inutilidade da empresa de descrever-se podia ser tomada tanto da perspectiva de uma humilde confissão da própria insuficiência em servir aos

---

à reflexão. Um exemplo dessa terceira espécie de peroração se encontra no capítulo *Do dormir* (I, 44). A quarta forma arrolada pelo autor é da peroração por um texto autoreferncial em que o autor dos *Ensaios* se olha a si mesmo e descreve seu processo comprovando a consubstancialidade essencial entre seu discurso e seu objeto. TETEL, M., "Les fins d`essais", In: *Rhétorique de Montaigne*, p. 194.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB

homens quanto da altivez de uma escolha deliberada em excluí-los de seus desígnios.

Sua divisa ele a declarou na frase conclusiva de *Da glória,* escolhendo a honra do respeito a si e à própria razão em detrimento do ato doar-se à loucura do mundo pelo bem de seus pares*:* "(C) Toute personne d`honneur choisit de perdre plustot son honneur, que de perdre sa conscience."

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0410556/CB