

GILMAR HENRIQUE DA CONCEIÇÃO

MONTAIGNE E A POLÍTICA

TOLEDO
2010

GILMAR HENRIQUE DA CONCEIÇÃO

MONTAIGNE E A POLÍTICA

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. José Luiz Ames.

GILMAR HENRIQUE DA CONCEIÇÃO

MONTAIGNE E A POLÍTICA

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. José Luiz Ames.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. José Luiz Ames - Orientador
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof^a. Dr^a Maria Cristina Theobaldo
Universidade Federal de Mato Grosso

Prof. Dr. Bernardo Mayta Sakamoto
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Toledo, __ de _____ de 2010

Agradecimentos

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. José Luiz Ames, pela orientação cuidadosa e sempre exigente, pela amizade, pela generosidade, e pelo estímulo ao desenvolvimento da pesquisa.

À profa. Dra Maria Cristina Theobaldo e ao Prof. Dr. Bernardo Sakamoto, membros de minha Banca de Qualificação, pelas importantes contribuições ao meu estudo.

Ao prof. Dr. Sergio Cardoso toda minha gratidão, pelas conversas, pelos e-mails trocados (cujos trechos foram até mesmo incorporados ao meu texto).

Agradeço aos professores Luis César Yanzer Portela, Jadir Antunes, Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, Rosalvo Schutz, pelos empréstimos de livros e sugestões.

Aos coordenadores e aos membros dos grupos de pesquisa do GT Ética e Filosofia Política (USP), aos membros do Grupo de Pesquisa Ética e Política (Unioeste), cujos trabalhos me ajudaram muito no desenvolvimento de meus estudos.

Aos colegas do Programa de Pós-graduação em Filosofia do CCHS/Unioeste, campus de Toledo, aos colegas do Programa de Pós-graduação em Educação do CECA/Unioeste.

À minha mulher e aos meus filhos pelo carinho, apoio e paciência.

RESUMO

Comumente, a natureza humana é considerada desconhecida para Montaigne uma vez que estamos todos impregnados e contornados pelos costumes, porém Montaigne coloca diferentes problemas indagando sobre a possibilidade de ações políticas que permitam a uma sociedade manter-se em equilíbrio e ser melhorada, apesar da maldade presente na natureza humana percebida, da inconsistência da razão, e dos partidos em conflito. Observe-se que considera possível melhorar o estado de imperfeição do homem, mas melhorar não significa eliminar a imperfeição. Montaigne se considera uma pessoa inteiramente e visivelmente voltada para fora, nascida para a sociedade e a amizade (III, 3, p. 55) e medita principalmente acerca dos negócios do Estado e do mundo: “[...] lanço-me aos assuntos de Estado e ao universo de melhor grado quando estou sozinho” (III, 3, 56). Ele recusa a idealização da sociedade; a melhor política é a que existe. Mas, podemos destacar dois empregos que faz da palavra política: o primeiro como “obrigação ao bem público”, o segundo como “prática dos governos”. De qualquer forma, considera que viver fora da política é viver fora da humanidade e não se omite das funções públicas. Na realidade, em Montaigne não encontramos a palavra política com um sentido unívoco. Na perspectiva de Montaigne não é possível julgamentos absolutos em política porque somente vemos partes e não podemos nos situar absolutamente fora de alguma circunstância perceptiva determinada para examinar independentemente, de um lado, as próprias coisas e, de outro, a maneira como se apresentam em cada uma dessas circunstâncias. O argumento considera como o ato de “tomar partido” envolve, por si mesmo, uma presunção de conhecimento; em seguida, ele nos convida a observar que essa mesma presunção se faz presente a despeito de nosso juízo oscilar entre opiniões contraditórias a que, a cada vez, nos agarramos como se tivessem, de modo geral, uma solidez maior do que elas podem revelar se consideradas no decorrer do tempo. Disso podemos perceber que ele problematiza as certezas políticas dado o caráter inseguro da faculdade intelectual, que recebe freqüentemente coisas falsas, daí a necessidade da “moderação” e do “diálogo” entre os partidos. Portanto, há um caráter duvidoso em todos os partidos. Diferente das certezas do “eu só sei que nada sei” e do “penso, logo existo”, Montaigne toma para si a divisa de Pirro (“*Que sais-je?*”) cuja interrogação expressa com mais clareza o posicionamento de nosso autor.

Palavras-chave: Filosofia política, natureza do eu, razão de Estado, ceticismo, *epokè*.

ABSTRACT

Commonly, human nature is considered unknown for Montaigne once we are all impregnated and bypassed customs, but poses different problems Montaigne inquiring about the possibility of political actions that enable a company to remain in balance and be improved, in spite of evil present in human nature perceived inconsistency of reason, and parties in conflict. Note that considers possible to improve the state of imperfection of man, but better does not mean eliminate the imperfection. Montaigne considers herself fully and visibly facing out, born to society and friendship (III, 3, p. 55) and broods primarily about state affairs and the world: "[...] haul me to the matters State and the universe best pleased when I'm alone "(III, 3, 56). He rejects the idealization of society, the best policy is one that exists. But, we highlight two jobs that makes the word politics: the first as "obligation to the public good", the second as "the practice of governments." Anyway, consider that living out of politics is to live outside of humanity and did not neglect public duties. Indeed, in Montaigne does not find the word with an unambiguous policy. In view of Montaigne is not possible absolute judgments in politics only because we share and we can not be located entirely outside of any particular perceptive condition to examine whether, on the one hand, the things themselves, and the other the way they present themselves in each one of those circumstances. The argument considers the act of "taking sides" involves, in itself, a presumption of knowledge, then he invites us to observe that this same assumption is present despite our view oscillates between the conflicting views that the ever, we hold as if they had, in general, a strength greater than they can reveal if considered over time. From this we can see that he discusses the political certainties given the insecure nature of the intellectual faculty, who frequently receives false things, hence the need for "moderation" and "dialogue" between the parties. So there is a questionable character in all parties. Unlike the certainty of "I just know that I know nothing" and "I think therefore I am ", Montaigne takes on the motto of Pyrrhus (" Que sais-je? ") which expresses most clearly mark the position of our author.

Keywords: political philosophy, self-nature, reason of state, epoké

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	08
I. NOÇÃO DE POLÍTICA EM MONTAIGNE.....	20
1.1. A Noção de Partido nos Ensaios: a <i>Epoké</i> e a Partidarização.....	20
1.2. A Filosofia Prática: Renúncia aos Julgamentos Absolutos em Política.....	31
II. A NATUREZA DO EU E A POLÍTICA.....	38
2.1. Negação da Conotação Objetiva dos Conceitos e sua Transformação em Categorias de Avaliação	61
III. NOÇÃO DE OBEDIÊNCIA POLÍTICA EM MONTAIGNE	99
3.1. Obediência ao Coletivo e a Si Mesmo: Obedecer Desobedecendo.....	107
IV. <i>RAISON DES ÉTATS</i> EM MONTAIGNE.....	122
CONCLUSÃO.....	181
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	192

INTRODUÇÃO

Em grande parte, a dificuldade em se estudar o pensamento político de Montaigne vem de que ele implica num trânsito pelos temas essenciais dos *Ensaaios*¹: a natureza do eu (a subjetividade), a questão do conhecimento (o ceticismo)² e a filosofia prática; enfim, por todos os ensaios. As argumentações políticas de Montaigne estão, por assim dizer, dispersas e em grande medida latentes no texto. Por isso, neste estudo, o mais importante para nós é encontrar um fio a seguir, ou a puxar, para transitar por este labirinto que são os *Ensaaios* e essa tarefa não é fácil. No estudo sobre os *Ensaaios* os comentadores são importantes, mas não no sentido primeiro de nos darem a ilusão de uma saída fácil, mas sim no sentido de tentar ir encontrando com a ajuda deles os sinais de um caminho a ser percorrido. Comentadores buscam conduzir o leitor ao sentido próprio dos *Ensaaios*, porém também se colocam *a fortiori* entre ambos como dificuldades a serem transpostas, porque são escritos que também exigem entendimento acerca de suas interpretações. Ocorre, portanto, que na medida em que avançamos os estudos, os comentadores se revelaram preciosos na compreensão do próprio texto montaigneano e na percepção de elementos políticos que não havíamos percebido. Quase tudo nas investigações sobre Montaigne depende da freqüentação dos textos, da familiaridade com seus escritos (CARDOSO, 1992). De modo que procuramos seguir, estabelecer uma trilha na própria “floresta arborescente” dos *Ensaaios*, levando em consideração os mapas de caminhos percorridos e as interpretações, oferecidos pelos comentadores. De modo geral, Montaigne substitui a erudição inflada³, as certezas, pela experiência, buscando a observação direta, a análise e a crítica dos fatos. A sua

¹ As citações dos *Ensaaios* devem ser lidas da seguinte forma: o primeiro número (em algarismos romanos) indica o livro, o segundo indica o capítulo e o terceiro indica o número da página. Usa-se tanto “capítulo” como “ensaio” para designar as divisões da obra de Montaigne. O ensaísta começou a trabalhar os *Ensaaios* em 1577, e esse trabalho o conservou ocupado até o dia de sua morte em 1592. Uma palavra a respeito das traduções usadas para o português no Brasil, neste trabalho: foram utilizadas as duas principais traduções conhecidas, quais sejam a de Sergio Milliet e a de Rosemary Costhek Abilio. Como sabemos, a tradução de Sérgio Milliet foi publicada em 1961, pela Editora Globo de Porto Alegre, e republicada, posteriormente, pela Editora da Universidade de Brasília, bem como na coleção *Os Pensadores*, da Editora Abril de São Paulo e a feita por Rosemary Costhek Abilio, foi publicada no ano 2000, pela Editora Martins Fontes de São Paulo. De um lado ficamos com a bela tradução de Milliet, de outro lado, quando entendíamos que as citações a serem transcritas neste trabalho requeriam um sentido mais literal, recorremos à tradução de Rosemay.

² Michel de Montaigne está ligado predominantemente ao ceticismo renascentista, sendo considerado pioneiro da forma “ensaio”. Ele também é conhecido por sua inovação do método de filosofar, por suas contundentes críticas a respeito do conhecimento humano, da política e da lei (LANGER, 2005, p.09).

³ “Estiquemos, ergamos e avolumamos as qualidades humanas o quanto nos aprouver; infla-te, pobre homem, e mais, e mais, e mais” (II, 12, p. 297).

experiência e a sua razão lhe confirmam a diferença e a dessemelhança em tudo o que existe na natureza ou nos seres humanos. “[...] há mais diferença entre um homem e outro homem do que entre um animal e um homem” (II, 12, p. 201). É a convergência com a diversidade e a multiplicidade, e não com a regularidade que plasma o pensamento político de Montaigne. Existe, porém, um método em Montaigne? Os leitores de Montaigne sabem que não é fácil compreender o seu “método”, tanto que há comentadores da mais alta importância que o consideram “sem método” (MILLIET, 1961, p. XVII). Theobaldo (2008) não se refere a método e considera, sim, a nova “maneira” e a “matéria” de Montaigne⁴. Cardoso (1992) escreveu que: “Montaigne com seu procedimento teria inventado para o domínio da interioridade, ou da subjetividade, um método correspondente ao caminho experimental que começava a trilhar em seu tempo as ciências da natureza”⁵.

Talvez não possamos insistir na afirmação da existência de um “corpo unitário” ou de uma “totalidade” de tipo sistemático nos escritos de Montaigne, todavia, ao mesmo tempo, parece que nos *Ensaio*s há sempre um autor indiviso e inteiro com um projeto interno de investigação e interrogação de cada capítulo, que não compromete sua coesão e nem seu sentido permanente⁶. Sua nova maneira é indutiva e avessa a qualquer rigidez teórica e como ele é sincero sobre o que está analisando, em seu texto há muita crueza que choca algumas pessoas. Assim, se buscarmos detectar os elementos de uma maneira nos *Ensaio*s, a primeira regra será a do respeito pelos fatos e pela experiência: deve-se ceder ante as evidências e curvar-se diante de uma observação bem estabelecida. Isso implica em registrar os fatos, sem idéias preconcebidas e em abandonar uma hipótese se ela não concordar com a realidade. Montaigne não ignora que como há perigo em rachar as certezas e deixar que o espírito divague, o poder político-religioso e também a própria forma como o conhecimento é aceito e desenvolvido procuram, antes, encerrar o espírito dentro de fronteiras estreitas, e é por isso que além dos partidos, facções e seitas com que o espírito é dividido e imobilizado,

⁴ THEOBALDO, Maria Cristina. *Sobre o “Da educação das crianças”: a nova maneira de Montaigne*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2008.

⁵ CARDOSO, S. *O homem, um homem: do humanismo renascentista a Michel de Montaigne*. in: **Perturbador mundo novo**, São Paulo, Escuta, 1992, p. 53

⁶ Escreve Theobaldo que não se trata de fechar-se no texto, porém: “Os capítulos, mesmo quando sugerem a passagem a outros, formam um todo coerente, configuram uma composição dotada de sentido. É possível, então, tomar cada um deles como uma dissertação, dando-se prioridade ao movimento do pensamento que se configura no texto”. (THEOBALDO, 2008, p. 23). Conferir também: CARDOSO, Sergio. “Paixão da igualdade, paixão da liberdade: a amizade em Montaigne”. In: NOVAES, A. (Coord.) *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

“freiam-no e amarram-no com religiões, leis, costumes, ciência, preceitos, castigos e recompensas mortais e imortais” (II, 12, p. 339). Nosso autor, procura escapar de toda espécie de engessamento. O ensaísta questiona a universalidade, a objetividade e as ideologias. Tudo são costumes, ou seja, crenças comuns, compartilhadas pelos homens, das quais depende a manutenção dos vínculos sociais.

O pensamento político de Montaigne é tributário do ceticismo e, como uma espécie de fio que percorre os Ensaaios, pensamos ser possível distingui-lo, pelo menos em algumas de suas texturas⁷. Resulta, porém, que, nesta pesquisa, na medida em que encontramos e puxamos este fio, uma rede de elementos indissociáveis veio junta. Para sairmos de nossa primeira aproximação, mais genérica, tínhamos dois caminhos, na perspectiva, apenas, da organização da pesquisa. Ou entrar profundamente na investigação da originalidade do ceticismo de Montaigne⁸ ou “esquecer”, provisoriamente, este tema - e suas necessárias conexões com o problema da natureza do eu⁹. É claro que as duas vertentes são inseparáveis, mas é possível falar, positivamente, num “pensamento político” de Montaigne, em razão disso pensamos que o melhor seria começar por circunscrevê-lo para, em seguida, compreender seus vínculos com o ceticismo e os vínculos da natureza do eu com a política. Caso contrário, corríamos o risco de patinar nas observações habituais e de não se apreender a originalidade de suas posições políticas, obscurecidas pelos enunciados práticos tradicionais do ceticismo.

Em termos metodológicos, nesta pesquisa procuramos buscar - na medida do possível - organizar e sintetizar as próprias reflexões e, por que não dizer, as posições (se preferirmos, o registro do desenvolvimento dos *humeurs*¹⁰ - aí incluídas as opiniões) de Montaigne sobre as questões políticas: a natureza da autoridade política, a natureza das leis, os partidos, a questão das facções e da subjetividade. Vale a pena

⁷ Montaigne publica os livros I e II em Bordeaux em 1580, depois completa-os e anexa um terceiro livro na edição parisiense de 1588. Escreve novos capítulos, que formarão o terceiro livro dos *Ensaaios*; revê os dois primeiros, corrige-os, melhora-os, lhes junta seiscentos acréscimos, ampliando seu texto para a uma nova edição. Desse trabalho têm ficado dois escritos: um exemplar dos *Ensaaios* com correções manuscritas do próprio Montaigne (o chamado exemplar de Bordeaux) e a edição póstuma de 1595. Ou seja, Montaigne volta ao texto, corrige-o, remata-o e, ao morrer (em 1592) deixa um exemplar da obra sobrecarregado de variantes e de acréscimos, que as edições que se seguiram têm que tomar em consideração.

⁸ Ao menos para nos assegurarmos sobre os termos da questão relativos ao ceticismo epistemológico e o relativismo ontológico; pois, trata-se de um problema que está o tempo todo por trás das observações sobre a política.

⁹ Sergio Cardoso – de acordo com Birchall (2007, p. 249) – sugere distinguir os três níveis do eu em Montaigne (empírico, epistemológico e ético).

¹⁰ “Humores”: uma expressão usada para mostrar-nos a necessidade de se deixar penetrar pelas fontes dos movimentos e pelas articulações que antecedem e geram o saber.

esclarecermos que, especialmente suas idéias sobre a política não nos permitem, pelo menos a nós, referirmo-nos a “conceitos” (cujos significados são mais precisos), em razão dos diferentes significados com que os temas são tratados, assim optamos por referirmo-nos a “noções” (cujos significados são mais lamos e nos permitem acompanhar Montaigne no registro de seu movimento paradoxal).

Nos *Ensaio*s de Montaigne encontramos mais o paradoxo e menos o repouso. Ele elabora seu pensamento para um fim que não tem fim; todavia há certa alegria na procura: “Meu andar é rápido e firme; e não sei qual dos dois, o espírito ou o corpo, tenho mais dificuldade em deter no mesmo lugar” (III, 13, p. 484). Daí que uma questão fundamental que nos orienta é a seguinte: Se Montaigne é “o filósofo do movimento”, de forma que o seu pensamento político deve ser compreendido como processo frente à dinâmica da realidade, faz sentido tentar classificá-lo numa espécie de “gaveta” ou é possível apreender um fio condutor – como afirmamos anteriormente – que articula o seu pensamento político multifacetário e pulsante?

Para responder a isso percebemos a importância de se buscar núcleos basilares presentes nos *Ensaio*s, de modo a poder elegê-los como elementos norteadores de investigação e sobre os quais comentadores divergem e que, de alguma forma, se complementam¹¹, e no interior dos quais este estudo se insere. Portanto, consideramos fundamentais, neste trabalho sobre o pensamento político de Montaigne, a busca por uma trilha que nos permita transitarmos ao longo dos *Ensaio*s, e não nos perdermos nas inúmeras veredas e desvios que Montaigne vai abrindo em muitas direções, quando escreve os seus paradoxos. Usando a metáfora do cavalgar¹², tão recorrente em nosso autor temos que convir que esse galopar montaigneano para frente, para trás, para o lado, etc, pode nos arrancar da sela. Assim, buscamos articular as noções montaigneanas que se entrelaçam. Na realidade, cada uma dessas noções constitui *per se* um “problema”, como mostram os comentadores.

Esta dissertação elegeu para seu tema o estudo de Montaigne, direcionado a aspectos políticos de seu pensamento, e percebemos que o pensamento político de Montaigne (ou melhor, suas “opiniões” acerca da política) é relativamente pouco estudado. De modo que tem grande importância para o estudo do pensamento político de Montaigne o *Colloque international* ocorrido em Paris, em abril de 2005, cujo título

¹¹ CARDOSO, Sérgio . *Villey e Starobinski: duas interpretações exemplares sobre a gênese dos Ensaio*s. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 33, n. 86, p. 9-28, 1992.

¹² Montaigne gosta muito de galopar, seja por razões militares, por passeio, ou por puro prazer como quando galopa atrás de seus cães, com ardor juvenil e insolente. Ver: III, 13, p. 468)

já ressalta a sua relevância: *Montaigne Politique* e que reuniu importantes estudiosos do ensaísta. É indiscutível que Montaigne faz observações argutas acerca das lutas políticas pela conquista, manutenção e ampliação do poder, num contexto de práticas políticas que recorrem à violência, ao fingimento e à dissimulação:

As lutas dos príncipes pelo aumento do poder (tendo, no horizonte, a criação dos grandes Estados europeus); as querelas religiosas, que põem em discussão o próprio princípio da autoridade (tendo, no horizonte, a elevação do “foro íntimo” à condição de autoridade suprema); a violência difundida por toda a parte, o perigo corrido a todo instante: aí estão umas tantas incitações insistentes ao fingimento e à dissimulação, que fazem destes, a uma só vez, princípios de conduta geralmente observados e temas literários tratados em toda a oportunidade. (STAROBINSKI, 1993, p. 12).

Nosso estudo não tomou os *Ensaaios*, como um todo, ao buscarmos o Montaigne político. Não sabemos se é possível concordar integralmente com os trabalhos que busquem reconstituir as idéias de Montaigne por meio de extração de fragmentos escolhidos, a serem classificados sob as rubricas de um catálogo de “problemas” a serem investigados. Normalmente os estudos sobre Montaigne elegem alguns capítulos dos *Ensaaios* como centrais, assim também este estudo, como se verá, tem como foco alguns capítulos de teor mais político. Contudo, cada um dos ensaios pode ser tomado como objeto de reflexão. Mas, de fato, no que se refere à escolha de percursos e a lógica na sucessão de vários discursos, pertence ao leitor e pesquisador de Montaigne assumir a responsabilidade pela argumentação. Como mencionamos, o estudo do pensamento político de Montaigne requer que nos concentremos em alguns capítulos, ainda que se transite por outros ensaios, na medida em que se relacionem com o tema estudado. Assim, neste trabalho, a nossa idéia não é “engessar” Montaigne aprisionando-o numa pose, e sim tentar “filmar” Montaigne em seus quadros móveis, acompanhando-o no movimento de seu pensamento político, elegendo como objeto mais direto apenas alguns capítulos. As lentes com que o acompanhamos são três noções complexas que percorrem os *Ensaaios* e se interpenetram: política, obediência e subjetividade¹³. Afinal o estudo de si mesmo constitui, na expressão de Montaigne, “toda a minha física e a minha metafísica” (III, 13). Tendo claro que o examinar-se primorosa e profundamente não é espontâneo e requer do sujeito muita determinação, visto que as afecções podem

¹³ Temos claro, porém, que as questões do eu e do ceticismo em Montaigne são complexo e que requerem por si estudos aprofundados. Porisso o que queremos aqui é apenas salientar que o autor dos *Ensaaios* é um cético que radica seu pensamento na subjetividade e na prática; por razões metodológicas não tencionamos aqui aprofundar tais temas. Para quem quer aprofundar estas questões, veja-se dois estudos que aprofundam estas duas questões: sobre subjetividade em Montaigne o livro de Birchall e sobre ceticismo o livro de Eva, que constam em nossas referências bibliográficas.

distrair-nos de nós mesmos. Somente assim se pode aprender a lógica da produção da própria identidade. Afinal, para ele, o pensamento sobre si mesmo é o centro unitário das mais diferentes experiências humanas e que pode permitir algum tipo de “exatidão”, pois o *eu* pode se conhecer melhor observando-se que observando o *outro*.

A linguagem política de Montaigne é notoriamente dubitativa e vários termos utilizados por ele tem significados diversos. Esta variedade está em Montaigne, mas também depende tanto do fato de muitos termos terem passado por uma longa série de mutações (como por exemplo, as palavras, partido, Estado, conservantismo, revolução¹⁴, obediência, etc.) como da circunstância de não existir até os nossos dias estudos sobre o pensamento político de Montaigne que, de forma rigorosa, tenham conseguido determinar e impor, de modo unívoco e universalmente aceito o significado dos termos habitualmente mais utilizados por ele. O universo da linguagem política de Montaigne, em razão da fluidez e da incerteza dos confins dos *Ensaaios* que vê terras mais além, mas que não as pode distinguir, não é fechado, e comunica-se com a natureza do eu, a questão do conhecimento e a filosofia prática, sobretudo naqueles termos cujos conteúdos mais se agitam e mais são agitadas as paixões partidárias. Em suma, o retrato de um Montaigne impassível à política não se sustenta. A impassibilidade política é praticamente impossível e se levada até suas extremas conseqüências do desapego ou da indiferença não é sequer virtude. Evidentemente a linguagem política de Montaigne não é ideologicamente neutra, cada termo não unívoco, ou noção, é usado como base na sua orientação política, para obter aprovação ou desaprovação de certo comportamento, para provocar, enfim, relativo consenso ou dissenso a respeito da defesa do bem comum e da estabilidade social. Portanto, quer nos parecer que na ótica montaigneana equilíbrio não é nem imobilismo nem estaticidade, pois em função da interação de forças e partes opostas a sociedade mantém-se estável precisamente porque é capaz de se adaptar aquilo que mudou, daí que ele afirma que não pode senão aprovar esse estado de coisas e adaptar-se a ele (III, 10, p. 329). Montaigne é o filósofo do presente, assim Teles (2000) indaga como é possível a atividade política levando-se em conta apenas o presente e parece sugerir que é a partir dessa dimensão temporal mais restrita que pode surgir uma história dos seres humanos, libertos dos horizontes de eternidade colocados pela Igreja: O presente abriria um campo mais propício à atividade política, à ação do homem no mundo? O “contexto

¹⁴ A palavra revolução, tal como empregada nos *Ensaaios*, tem o significado de mudança ou movimento cíclico. Cfr. nota 120 da tradutora dos *Ensaaios*, III, 13, p. 465.

espaço-temporal-amorfo” é o que talvez possa traduzir a concepção de Montaigne acerca da história: um grande mercado ou feira onde as pessoas se agitam, submetidas tão somente às regras da natureza e às vicissitudes da fortuna, sem possibilidade de determinar seu curso. Assim não há na história uma solução de continuidade, uma ordenação e uma seqüência causal de acontecimentos políticos, com base nas quais se pode traçar os grandes panoramas, as sínteses e teorias sobre instituições, formas de governo e coletividade (TELES, 2000, p. 106).

Já mencionamos que para estudar a política montaigneana, não há como deixar de situar filosoficamente o pensamento de Montaigne no bojo do desenvolvimento do ceticismo. Neste trabalho, porém, o ceticismo e a subjetividade serão situados apenas na medida em que realizam uma espécie de costura no pensamento político do ensaísta, mas não são objetos diretos de nosso estudo, como dissemos inicialmente. Subjetividade em Montaigne não implica em fazer “o que lhe dá na telha” no plano público, pois isto levaria à desordem social, mas na obediência às leis e na conformação aos costumes da sociedade na qual nascemos e vivemos. O termo “para si”, segundo nosso autor, significa que as objetivações (atividade dirigida, consciente e superadora) sejam utilizadas pela pessoa como mediações fundamentais no processo de direção consciente de sua própria vida.

O trabalho tem uma parte descritiva que é exatamente de perceber as linhas de seu pensamento político e recolher as opiniões do ensaísta acerca dos partidos, das seitas e das facções, tal como aparecem nos *Ensaio*s e outra parte interpretativa. Pensamos, igualmente, que é o próprio ato de descrever o fenômeno que possibilita a interpretação do pensamento político de Montaigne, especialmente quando, numa abordagem que inova o ceticismo, dá estatuto filosófico a temas até então não tratados no âmbito da filosofia, cuja “metafísica” despreza a vida, a prática e o corpo. “Eu que só vivo terra a terra, detesto essa sapiência desumana que quer tornar-nos indiferentes e hostis à cultura do corpo” (III, 13, p. 485-486).

Montaigne retoma a tradição cética da Antiguidade, preservando-a ao mesmo tempo em que a reconstrói e lhe confere novo sentido, dando origem a um ceticismo de “linhagem radical”.

Em Montaigne, o “*Que sei eu?*”¹⁵ assinala a constituição da natureza do eu¹⁶, a identificação com o ceticismo e a realização da filosofia prática, contidas nos *Ensaio*s.

¹⁵ Cfr. “*Apologia de Raymond Sebond*” (II, 12)

¹⁶ BIRCHAL, Telma. *O eu nos Ensaio*s de Montaigne. Belo Horizonte: ed. UFMG, 2007.

Nasce desse modo um pensamento cultivado na medida em que serve para a condução da vida virtuosa, que articula vida privada e vida pública. O ser humano virtuoso se volta para dentro de si e a virtude passa a não depender tanto dos sistemas políticos ou das instituições, como era na perspectiva socrática, quando ética era o comportamento virtuoso na sociedade e não no recolhimento. Assim encontramos no ensaísta uma forma aberta de pensamento, em oposição à forma sistemática do tratado: uma consciência que se abre a diferentes Estados, povos, partidos, costumes e religiões.

De sorte que dividimos este trabalho a partir de algumas noções fundamentais que acompanham as reflexões políticas dos *Ensaaios* e que se interpenetram: política, filosofia prática, (capítulo I), a natureza do eu, (capítulo II) obediência (capítulo III) e razão de Estado (capítulo IV). Estaremos a todo o momento referindo-nos a estas noções, mesmo quando focado no estudo de uma delas porque a própria posição de Montaigne acerca da relação entre tais noções oferece-se ao leitor na forma de um problema a ser resolvido. Assim o estudo do pensamento político de Montaigne aponta esclarecimentos que contribuem para aprofundar a perplexidade a partir de procedimentos paradoxais que ele adota.

Argumentamos no **capítulo I** de que na ótica do ensaísta o exame racional dos governos, leis e costumes mostra suas precariedades; são produtos humanos históricos e não têm nenhum fundamento natural ou sobrenatural, por isso registra a fragilidade dos governos, dos partidos, do Estado, da sociedade, das leis e da justiça, visto que se assentam apenas na sua antiguidade decrépita. Nos *Ensaaios*, Montaigne utiliza em várias passagens as palavras “partido”, “facção” e “seita” e, algumas vezes, “heresia”¹⁷. Nosso autor procura deixar claro que o ceticismo não é herético, porque não aceitando nenhuma opinião como definitiva, não aceita nenhuma heresia¹⁸. Montaigne, porém, reconhece que, a depender do partido que toma o poder, mudam-se as referências, os pesos e as medidas: Assim, atos que constituíam crimes passíveis de pena de morte

¹⁷ Veja-se: “Essa opinião me recorda a experiência que nós temos, de que não há nenhum sentido nem aspecto, nem reto, nem amargo, nem doce, nem curvo, que o espírito humano não encontre nos escritos que se mete a folhear. Na palavra mais nítida, pura e perfeita que possa ser, quanta falsidade e mentira não se fez nascer? Qual heresia não achou aí fundamentos e testemunhos suficientes, para se estabelecer e se manter?” [...] E também: “E quem quisesse justificar que Ário e Leão, seu papa, principais chefes da heresia [...]” (I, 32, p. 323).

¹⁸ “Ele [o cético] apresenta o homem nu e vazio, reconhecendo sua fraqueza natural, próprio para receber do alto alguma força estrangeira, desguarnecida do humano saber, e tanto mais apto para alojar em si o divino, reduzindo a nada o seu juízo para dar mais lugar à fé; nem descrente, nem estabelecendo nenhum dogma contra as observâncias comuns; humilde, obediente, disciplinável, estudioso; inimigo jurado da heresia, e se isentando, por conseguinte, das vãs e irreligiosas opiniões introduzidas pelas falsas seitas” (II, 12).

tornam-se legais e se o partido adverso triunfar, as idéias contrárias prevalecem e nossa justiça passa a ser injustiça. Portanto, de acordo com o ensaísta, nas discussões políticas – qualquer que seja a tese - teremos a mesma probabilidade de acertar que os nossos adversários, conquanto não nos choquemos de encontro a princípios elementares e evidentes.

Quando nos casos em que Montaigne utiliza três palavras (partido, seita e facção) como sinônimas, ele parece ter razão porque, afinal, partidos podem ter sintomas sectários e fracionistas no interior da sociedade, com resultados deletérios à sobrevivência da comunidade. Nosso autor se diverte com aqueles que são imobilizados pelas “leis de sua seita”¹⁹. Os partidos não deixam de ser uma fração do todo, independentemente da sua dimensão. Assim, contraditoriamente são as partes, ou melhor, são os partidos, que parecem poder alcançar mais altos níveis nos parâmetros de institucionalização e melhor traduzir a necessidade de equilíbrio e de obediência ao bem público. Disso podemos perceber que ele problematiza as certezas políticas dado o caráter inseguro da faculdade intelectual, que recebe freqüentemente coisas falsas, daí a necessidade da “moderação” e do “diálogo” entre os partidos.

Assim se permanecermos no âmbito exclusivo da razão podemos destruir a sociedade, uma vez que a esfera teórica que investiga o fundamento dos governos, a origem das leis, a legitimidade dos costumes não encontra nenhuma resposta definitiva, como mostram, por exemplo, “os partidos dos filósofos”. É aí que Montaigne introduz a idéia de que do ponto de vista prático é necessário garantir a ordem das coisas para que se possa viver. Do ponto de vista da razão e da verdade, todos os governos, Estados, sociedades, leis, justiça e costumes são igualmente bons ou ruins. Com isso, uma das intenções de Montaigne é mostrar que não se deve avaliar a política apenas do ponto de vista racional dado as limitações da razão, mas também de suas conseqüências práticas. Em razão disso, a política não pode ser alterada segundo os caprichos parciais dos partidos, das facções e das seitas, pois a razão não é capaz de penetrar nas coisas e descobrir seu funcionamento, de modo que toda ação política elaborada pela razão traz uma série de conseqüências imprevisíveis. Portanto, procuraremos mostrar, neste capítulo, que o ensaísta compõe uma crítica radical aos governos, partidos, leis, Estados, sociedades, leis, e justiça, mas, tendo em vista a paz pública, não os abandona, ao

¹⁹ “Posidônio, estando atormentado por uma doença tão dolorosa que o levava a retorcer os braços e ranger os dentes, julgava fazer foga à dor por bradar contra ela. ‘Por mais que me faças mal, não direis que é um mal’. Ele sente os mesmos sofrimentos que meu laçao, mas faz tanta bravata porque refreia a língua sob as leis de sua seita” (II, 12, p. 235-236).

contrário, segue-se a sua plena adesão aos costumes por constatar que não há outra base melhor. Estudamos o fato de que, dado a fragilidade das certezas políticas, suas consequências para Montaigne levam-no a entender que, do ponto de vista político, a tolerância é a atitude mais adequada e recomendada.

No **capítulo II**, investigamos a questão de que Montaigne não somente confere aos *Ensaio*s a dimensão subjetiva e provisória, como também se contrapõe às noções abstratas e genéricas e aponta a experiência de si como o único saber capaz de orientar, de alguma maneira, nossas ações, sempre singulares e circunstanciadas, referidas sempre a situações particulares. Não podemos identificar com segurança nossas afecções e disposições, e não podemos determinar nossos movimentos internos, portanto, devido à complexidade e indeterminação de nossas afecções somente podemos ver uma parte do todo, ou um traço entre tantos traços possíveis. Neste sentido, as noções gerais e padrões não podem determinar nossas condutas com certeza e segurança, uma vez que toda tentativa de forçar nossas ações a corresponderem às abstrações alcançará, no limite, algum traço de semelhança entre a noção geral e o particular, jamais uma plena correspondência entre ambos. A consideração da particularidade das situações e da singularidade dos casos conduz Montaigne a afastar os paradigmas externos para recolher-se em si mesmo, buscando na experiência de si, na inspeção meticulosa das condições e matérias singulares de sua ação, algum tipo de orientação para sua conduta política. A prática política do ensaísta provém desta experiência: aprender o que evitar e o que seguir.

A subjetividade de Montaigne não deve ser compreendida de forma literal como registro de suas características pessoais – como usualmente pensaram alguns comentadores – mas sim como registro de juízo. Pretendemos mostrar, assim, que subjetividade não é o mapeamento de espaços interiores, mas a base de sua ação, enquanto juízo confrontado ininterruptamente com a diversidade e a mutação. Montaigne recorre à filosofia, à literatura, à mitologia, à arte e à história para tirar lições para o *eu*. Subjetividade é entendida como o espaço de encontro do eu com o mundo social, resultando tanto em marcas singulares na formação do eu quanto na construção de crenças e valores compartilhados na dimensão cultural que vão constituir a experiência histórica e coletiva das sociedades, dos grupos e populações. Montaigne privilegia a pluralidade de vozes que reverberam em sua mente, de forma que os efeitos da polifonia acompanham os *Ensaio*s, e não renega nada. O ensaísta articula observações feitas a seu respeito às observações feitas em torno de si porque desta

experiência de si podemos extrair o reconhecimento de nossa fragilidade. Este reconhecimento da fragilidade traduz-se, na esfera intelectual, por uma atitude perscrutadora e, na esfera moral, pela moderação.

Isso tem implicações políticas porque a comunicação com o outro se dá por “espelhamento”, a que se referem os comentadores: enxergar-se em outro e espelhar o outro em si, numa operação aproximativa e incerta. O espelhamento leva à descoberta de alguma afinidade e semelhança e a relação social se realizará de modo mais feliz e bem sucedido quanto maiores forem os vínculos de convivência e amizade entre os interlocutores.

Argumentamos que as instituições estabeleceram-se aos poucos pelo uso; de uma maneira ou de outra o equilíbrio acaba por se impor entre os partidos, as forças, os interesses e as paixões, e isso forma uma sociedade. Ainda que sejam criminosos e homicidas encontrarão um meio de formar um Estado e se outorgar um governo. As leis nascem do acaso ou de causas que escapam à razão, portanto cumpre obedecê-las porque asseguram a ordem, mas sem se iludir a respeito de seu valor intrínseco.

No **capítulo III**, procuramos mostrar que a noção de obediência ao bem público é central no pensamento político do ensaísta e ainda que distinga muito bem “razão privada” de “razão pública”, não quer subordinar as instituições e os costumes públicos, que são fixos, às opiniões variáveis das “partes”. A melhor forma de governo depende somente dos costumes, visto que não podemos abandonar o substrato do costume. A razão privada tem unicamente jurisdição privada. Ou seja, se a esfera pública se submeter à pluralidade predominante no domínio privado, ou for joguete dos partidos, das facções e das seitas, ocorrerá a divisão e, com ela, a ruína do Estado. Sendo assim, Montaigne se apresenta como um crítico temível que destrói as instituições e, simultaneamente, como um político prudente, registrando que há a necessidade da obediência política, por imperfeitas que sejam as instituições e as ações dos governos, e sustenta que a autoridade da lei não depende da sua justiça. Neste trabalho sustentaremos que, consoante a perspectiva montaigneana, uma “doença social” não pode ser curada por outra “doença social”, por isso não há mais o que conservar e a obediência às leis (e aos costumes) se tornou necessária. Uma questão, porém, subjaz em todo este capítulo: Qual o limite da obediência? Como obedecer desobedecendo?

No **capítulo IV**, a partir de alguns pontos procuramos estabelecer uma contraposição entre Montaigne e Maquiavel, a partir do “realismo” de ambos no que se refere à Razão de Estado. Para eles cabe ao Estado regularizar as relações entre os homens, utilizando-

os no que eles têm de bom e os contém no que eles têm de mal. Ambos discutem a idéia central de “razão de Estado”: existem motivos mais elevados que se sobrepõem a quaisquer outras considerações, inclusive à própria lei? Em ambos há a prioridade da análise da realidade “tal como ela é” (ou, como diz Montaigne, “tal como ela se apresenta”). Em que pese que “natureza humana” em Montaigne seja uma expressão delicada, em ambos parece haver uma espécie de realismo sobre a natureza humana que alguns comentadores chegaram a considerar “pessimismo”. De modo geral, destaca-se o exaltar da chamada razão de Estado nos seguintes pontos: o Estado há de ser forte; o governante há de ser astuto; os direitos dos indivíduos estão subordinados à razão da união, da defesa e controle de toda a sociedade. Maquiavel e Montaigne não “definem” o Estado, mas infere-se que percebem o Estado como poder central soberano, que se exerce com exclusividade e plenitude sobre as questões internas e externa de uma coletividade. A tradição política ocidental ligava a ciência e a atividade política à ética. Aristóteles tinha elaborado esta posição quando definiu a política como uma extensão da ética. Maquiavel foi o primeiro a discutir a política e os fenômenos sociais nos seus próprios termos sem recurso à ética ou à jurisprudência e Montaigne se insere neste debate. Maquiavel e Montaigne consideram que a política pode “melhorar” os seres humanos, mas eles se apresentam em grande parte: maus, levianos, inconstantes, dissimulados, e submetidos aos seus interesses egoístas e imediatos, mas o mesmo acontece com o príncipe. O ensaísta, inclusive, despoja os reis de suas vestes (e derruba suas supostas ações superiores) para ver apenas o homem. A razão, em todos os homens, é a mesma em sua instabilidade, a ignorância impera em todos. Decorre daí a crítica à vaidade da razão:

As almas dos imperadores e dos sapateiros são fundidas no mesmo molde. Considerando a importância das ações dos príncipes e o peso delas, persuadimo-nos de que são produzidas por algumas causas igualmente graves e importantes. Estamos enganados: eles são levados e trazidos em seus movimentos pelas mesmas molas que impelem os nossos. A mesma razão que nos faz brigar com um vizinho ergue entre os príncipes uma guerra; a mesma razão que nos faz açoitar um lacão, cabendo a um rei leva-o a arrasar uma província. Eles desejam tão levianamente quanto nós; porém pode mais. Os mesmos apetites agitam um caruncho e um elefante (II, 12, p. 215).

Montaigne e Maquiavel se colocam como conselheiros do príncipe e ambos querem tirar lições práticas da realidade, a partir da experiência adquirida pela prática pessoal, em primeiro lugar. Embora compreendamos que se diferenciam teoricamente

ambos servem com lealdade, mas com lucidez, a uma política cujas ações chegam a julgar com severidade.

I. NOÇÃO DE POLÍTICA EM MONTAIGNE

O ensaísta escreve que é de natureza sociável: “Sou sociável até o excesso” (III, 9, p. 295). Como começamos a observar, via de regra, a natureza humana é considerada desconhecida²⁰ para Montaigne uma vez que estamos todos impregnados e contornados pelos costumes²¹, porém Montaigne coloca diferentes problemas indagando sobre a possibilidade de ações políticas que permitam a uma sociedade manter-se em equilíbrio e ser melhorada, apesar da maldade presente na natureza humana percebida, da inconsistência da razão, e dos partidos em conflito. Observe-se que considera possível melhorar o estado de imperfeição do homem, mas melhorar não significa eliminar a imperfeição. Montaigne se considera uma pessoa inteiramente e visivelmente voltada para fora, nascida para a sociedade e a amizade e medita principalmente acerca dos negócios do Estado e do mundo.

1.1. A Noção de Partido nos *Ensaio*s: a *epokhé* e a partidarização

Como consequência do que dissemos anteriormente, o ensaísta usa a palavra partido com diferentes acepções. Ele procede assim, porque constata a diversidade de opiniões acerca da política, do Estado, da guerra, da tortura, da morte, da pobreza e da dor, onde cada um escolhe de acordo com o seu “partido”. O ensaísta não se abstém, posiciona-se politicamente e critica tanto quem oscila entre os partidos (os “camaleões”, diríamos nós), quanto quem não se posiciona (os que ficam “em cima do muro”, diríamos nós)²²: ele deixa claro que adere a um partido e que se opõe a outro, referindo-

²⁰ Starobinski registra: “‘Nada conheceremos de nosso ser’, diz Montaigne. Mas, em outra parte: ‘O homem não pode ser senão o que é’. Por afastado que esteja da verdade essencial, o homem mantém sua posição entre aquilo que existe; e, por mais ‘insuficiente’ que seja a sua condição, não deixa de representar, bem ou mal, um modo particular do ser, o qual faz com que o homem seja o que é [...] Se a natureza não pode ser conhecida no movimento das causas, pode ser aceita no sistema de seus efeitos. Não se trata mais de apreender o segredo da Natureza, mas de se deixar levar por ela’.” (STAROBINSKI, 1993, p. 205-6).

²¹ “Permanecer o mais perto possível da natureza é, na maioria das vezes, consentir no informe. Submeter-se ao costume é, recebendo uma forma, correr o risco da deformidade, da deformação. [...] Mas desde que o costume, o poder formador podem ser considerados atributos ou realizações do próprio sujeito, desde que podem ser ditos meus, ei-los desculpados e legitimados (STAROBINSKI, 1993, p. 208).

²² “Manter-se oscilante e mestiço, manter a afeição imóvel e sem inclinação em meio aos distúrbios de seu país e a uma divisão pública, isso não acho bonito nem honesto” (III, 1, p. 09).

se, inclusive, ao partido que combate na guerra civil (III, 13, p. 477). No que se refere à guerra, Montaigne emite o seguinte parecer:

Quanto à guerra, que é a maior e mais pomposa das ações humanas, eu gostaria de saber se desejamos usá-la como argumento de uma prerrogativa ou, ao contrário, como prova de nossa fraqueza e imperfeição; pois na verdade a ciência de mutuamente nos aniquilarmos e nos matarmos, de arruinar e pôr a perder nossa própria espécie, parece não ter muito por que fazer-se desejar pelos animais que não a possuem (II, 13, p. 211).

De um ponto de vista epistemológico Montaigne se refere aos diversos partidos interpretativos, e se remete continuamente aos partidos dos filósofos e às seitas dos filósofos²³, e se posiciona ao lado do partido dos céticos, visto que “não há razão que não tenha uma razão contrária dela, diz o mais sábio partido dos filósofos” (II, 15, p. 419). Consideramos aqui as diferentes “partes” epistemológicas como partidos em razão de suas divergências de interpretação ou de sua orientação política acerca do Estado, do poder e da sociedade. Toda epistemologia tem consequências políticas. A filosofia é fundamento da política, uma vez que a imaginação humana nada pode conceber de bem e de mal que não esteja contido na filosofia. (II, 12), ainda que esta apresente tantas faces e variedades, como partidos e como seitas²⁴. Entretanto, parece que Montaigne distingue falsas seitas de verdadeiras seitas, quando se refere ao pirronismo como “inimigo jurado da heresia” e das “falsas seitas” (II, 12, p. 260).

Do ponto de vista da epistemologia, segundo nosso autor, aqueles que procuram a verdade, a ciência e a certeza acabam chegando ao seguinte ponto: ou diz que a encontrou, ou que ela não pode ser encontrada, ou que ainda estão procurando. Em razão disso, Montaigne distingue os partidos dos filósofos em três gêneros:

Os peripatéticos, epicuristas, estoicos e outros pensaram havê-la encontrado. Estes estabeleceram as ciências que temos e trataram-nas como conhecimentos certos. Clitômaco, Carnéades e os acadêmicos desesperaram de sua busca e declararam que a verdade não podia ser compreendida

²³ Cfr. “a seita filosófica” (II, 12, p. 240), “três seitas gerais da filosofia” (II, 12, p. 260), “A liberdade e a gallhardia daqueles espíritos antigos criavam na filosofia e nas ciências humanas muitas facções com idéias diferentes, com todos pondo-se a julgar e a escolher para tomar partido” (II, 12, p. 340), “seita estoica ou epicurista”, “o partido da Academia” (II, XII). Note-se: “Não há entre os filósofos combate tão violento e tão rude quanto o que se estabelece sobre a questão do soberano bem do homem, e do qual, pelo cálculo de Varro, nasceram 288 seitas” (II, 12, p. 367). Veja-se também: “A seita peripatética, de todas as seitas a mais civilizada, atribui à sabedoria o zelo em buscar e proporcionar em comum o bem dessas duas partes associadas [alma e corpo], e mostrar que as outras seitas, por não se haverem detido suficientemente na consideração dessa mescla, tomaram partido, esta a favor do corpo, aquela outra em favor da alma, errando por igual; e afastaram-se de seu objeto, que é o homem, e de seu guia, que em geral declaram ser a natureza” (II, 17)

²⁴ Cfr. “Vêm-se infinitos exemplos parecidos, não apenas de argumentos falsos, mas ineptos, que não se sustentam e que acusam seus autores não tanto de ignorância quanto de imprudência, nas réplicas que os filósofos se fazem uns aos outros acerca dos dissensos em suas opiniões e seitas” (II, 12)

em nossos meios. O fim destes são a fragilidade e a ignorância humanas; esse partido teve o maior número de adeptos e os seguidores mais nobres. Pirro e outros céticos ou eféticos – cujas opiniões vários antigos consideraram extraídas de Homero, dos Sete Sábios, de Arquíloco, de Eurípedes, e filiam-lhes Zenão, Demócrito, Xenófanes – dizem que estão ainda em busca da verdade (II, 12, p. 254).

Como mencionamos, nos *Ensaio*s, Montaigne utiliza em várias passagens as palavras “partido”²⁵, “facção” e “seita”, além de se referir às “heresias”. Claro que não estamos afirmando que Montaigne já pensava o conceito de partido, que somente surgiria no decorrer do século XIX, mas de alguma forma ele parece antecipar aspectos do pensamento político moderno. Trata-se, antes, de registrar que efetivamente tais palavras estão presentes o tempo todo nos *Ensaio*s, com sentidos plurívocos para se referir às diferenças epistemológicas, filosóficas, religiosas e políticas. O ensaísta alude ao partido católico ou protestante sem dissociá-los de suas dimensões políticas.

No âmbito político, a palavra grega *hairesis* pode significar “partido”, “facção”, “grupo” ou mesmo “heresia”, com o sentido original de grupo divergente da maioria (e não no sentido pejorativo que posteriormente lhe foi dado pelas autoridades eclesiásticas). Assim, *hairesis* indica escolha, organização, eleição, preferência, inclinação por uma opinião ou doutrina política, ou escola filosófica, ou teológica. Por extensão, “partido” ou “facção” passou a significar “o que é escolhido”, “opinião”; e posteriormente chegou a significar um grupo de pessoas que mantêm uma opinião particular, uma seita, uma facção. Não é estranho, portanto, que no âmbito da religião estas três palavras também sejam usadas, e inclusive o *Novo Testamento* relaciona partidos com facções e seitas. Na realidade, desde os primeiros tempos do cristianismo as palavras partidos, facções e seitas já estão presentes nos discursos²⁶. Assim, a “seita dos nazarenos”²⁷ é o grupo dos cristãos entendido como uma facção de agitadores dentro do judaísmo. Também o livro dos *Atos dos Apóstolos*, por exemplo, menciona o “partido dos saduceus”, a “seita dos saduceus”. O próprio Paulo de Tarso, bem cedo se defrontou com questões “partidárias”, ou divisões entre os cristãos, como se pode observar na *Primeira Epístola aos Coríntios*²⁸.

²⁵ “o partido de Pompeu” (II,8), “partido do rei” (II, 5), “o partido da Academia” (III, 9)

²⁶ Observemos três exemplos: a) “Porque até mesmo importa que haja **partidos** entre vós, para que também os aprovados se tornem conhecidos em vosso meio” (1 Coríntios 11: 19), b) “idolatria, feitiçarias, inimizades, porfias, ciúmes, iras, discórdias, dissensões, **facções**” (Gálatas 5: 20), c) “Insurgiram-se, entretanto, alguns da **seita** dos fariseus que haviam crido, dizendo: É necessário circuncidá-los e determinar-lhes que observem a lei de Moisés” (Atos 15: 5).

²⁷ “Porque, tendo nós verificado que este homem é uma peste e promove sedições entre os judeus esparsos por todo o mundo, sendo também o principal agitador da **seita** dos nazarenos” (**Atos 24: 5**)

²⁸ “Rogo-vos, irmãos, em nome de nosso Senhor Jesus Cristo, que sejais concordes no falar, e que não haja dissensões entre vós; antes sejais unidos no mesmo pensamento e no mesmo parecer. Pois a respeito

Nosso autor gostaria que “alguns com a alcunha de cristãos”²⁹ não continuassem a agir em nome de Deus. Montaigne adere ao cristianismo em sua versão católica, e não ao cristianismo em sua versão protestante, mas critica todos cristãos, pois segundo ele, em comparação com outras religiões, os cristãos de modo geral não possuem em seus atos e em sua conduta a superioridade que deveriam manifestar; diferem de outras religiões apenas pelas palavras e não pela prática:

Deveríamos envergonhar-nos de que nas seitas humanas nunca tenha havido um seguidor, por mais dificuldade e estranheza que sua doutrina sustentasse, que não conformasse a ela em certa medida sua conduta e sua vida; mas uma tão divina e celeste instituição marca os cristãos tão-somente pela língua. Quereis prova disso? Comparai nossos costumes com os de um maometano, de um pagão: ficareis sempre abaixo [...] (II, 12, p. 165).

A partir da crítica às “piores paixões políticas”, nosso autor é implacável em sua crítica aos protestantes (“os inventores”, que são os primeiros a serem sorvidos pelo desmoraonamento social) e aos católicos extremistas (“os imitadores”), o ensaísta não poupa nem um dos lados, (chegando mesmo a considerar que tais católicos são piores) visto que ambos têm responsabilidades no desmantelamento da sociedade francesa: “Porém, se os inventores são mais prejudiciais, os imitadores são mais viciosos, por se atirarem a imitações cujo horror e mal eles sentiram e puniram. E, se mesmo no malfazer há algum grau de honra, estes devem aos outros a glória da invenção e a coragem do primeiro esforço”. (I, 23, p. 179).

Montaigne em seguida volta-se contra o partido católico, em específico, por duas razões: primeiro pelo fato de que ao invés de extirpar os vícios; ele os encobre, alimenta-os, incita-os (II, 12), segundo pelo fato de que nele os homens servem-se da religião e alerta que deveria ser exatamente ao contrário: “A justiça que está em um dos partidos está nele apenas como ornamento e pretexto; é muito invocada, mas não é nem aceita, nem alojada, nem esposada: está ali como na boca do advogado, não como no coração e na afeição da parte” (II, 12, p. 167)

No contexto da guerra civil, o ensaísta critica os partidos pelo oportunismo e contrasenso, uma vez que quando o rei católico³⁰ estava vivo eram os protestantes que defendiam o direito de se opor ao monarca via *manu militari*. Quando o rei católico foi

de vós, irmãos meus, fui informado pelos da família de Cloé que há contendas entre vós. Quero dizer com isso que cada um de vós diz: Eu sou de Paulo; ou eu sou de Apolo; ou eu sou de Céfas; ou eu sou de Cristo” (I, 1).

²⁹ II, 12, p. 293.

³⁰ Rei Henrique III

assassinado e um rei protestante³¹ sucede-o no trono, são os católicos que pegam em armas para contestá-lo. As posições apenas se invertem, ou seja, tanto a política protestante quanto a católica é tênue:

Esta proposição tão solene: ‘Se é permitido ao súdito rebelar-se contra o seu príncipe para defesa da religião’, lembrai em quais bocas, nesse ano passado, sua afirmação era o esteio de um partido, e de qual outro partido sua negação era o esteio; escutai agora de qual lado vem a voz e a instrução de uma e da outra; e se armas fazem menos barulho por esta causa que por aquela. E queimamos as pessoas que dizem que é preciso impor à verdade o jugo de nossa necessidade; mas o quanto a França faz pior do que dizê-lo. (II, 12, p. 168)

Nosso autor observa que as seitas, para explicar as coisas tal como aparecem e até para viver, são obrigadas a aceitar certos pressupostos, mas o problema está em pretender possuir a certeza no conhecimento; a vida não pode ser circunscrita: “Assim, não há seita que não seja obrigada a permitir ao seu sábio que admita muitas coisas não compreendidas, nem percebidas, nem assentidas, se ele quer viver” (II, 12). Montaigne escreve, porém, que não há pedra de toque para decidir entre o verdadeiro e o falso. Ele cita o caso de Antíoco que, quando jovem, tomara vigorosamente o partido da Academia em seus escritos, mas quando envelheceu optou pelo partido contrário³². Importa salientar que, do ponto de vista da política e da religião, Montaigne questiona severamente o sectarismo, esteja onde estiver e venha de onde vier. Montaigne também utiliza, assim, a palavra partido para designar diferenças de interpretação³³ entre os cristãos: “Assim como dizemos, nos debates da religião, que precisamos de um juiz que não esteja engajado nem num nem noutro partido, isento de escolha e de afeição, coisa que não pode haver entre os cristãos, ocorre o mesmo aqui” (II, 12).

Para nosso estudo, sectarismo (ARCARY, 2007) nada mais é que um método de interpretação da realidade e/ou conduta política que elege como prioridade a defesa de um corpo de idéias fixas ou interesses de grupo e é incapaz de reagir às pressões sociais e políticas dos meios que decidiram agir. No âmbito das organizações políticas, sectarismo político é entendido como, por um lado, propagandismo, ou seja, a agitação permanente das mesmas idéias tidas como indiscutivelmente verdadeiras, independentemente da situação concreta, e, por outro, aparelhismo, um conjunto de

³¹ Rei Henrique IV

³² “Qualquer partido que eu tivesse tomado não teria seguido Antíoco? Estabelecer a certeza depois de estabelecer a dúvida, não será estabelecer a dúvida e não a certeza, e demonstrar que, se nossa vida se prolongasse assim, não seria melhor ou diferente?” (III, 9).

³³ Eva observa que “Montaigne menciona os debates religiosos sobre os textos bíblicos como exemplo da diversidade das opiniões humanas, e observa que a citação desses textos em tais debates constitui uma tentativa inútil para minorá-los ou estancá-los”. (EVA, Luiz. 2007, p. 88).

procedimentos de auto-afirmação. A “seita” julga estar cercada de inimigos por todos os lados, de modo que, com ela, nenhum diálogo é possível. Simplificando, então, sectários são aqueles que têm um quadro ideológico de referências muito estreito, e reflexos defensivos fechados por isso se julgam como os únicos a terem a verdade total e considera todas as outras interpretações da realidade como inimigas. Aqueles que não concordam com a integralidade da visão de mundo dos sectários são, sumariamente, identificados como inimigos. Tendências sectárias têm muita dificuldade para realizar alianças, mesmo quando acordos são possíveis para campanhas conjuntas, porque identificam os potenciais aliados em especial, os mais próximos, como inimigos. A seita coloca seus dogmas “infalíveis” e rivalidades na disputa, acima dos interesses do bem comum. Porém, os depositários do poder têm a disposição a considerar tudo o que se lhes opõe como facção ou seita. Assim, o início de qualquer movimento oposicionista pode ser tachado de facção ou seita porque se opõe às ideologias dominantes. Mas, na medida em que tal movimento se abre para o todo e convence um maior número de adeptos ele pode se tornar partido.

Não se trata de fazer anacronismo com o conceito de partido, que é bem recente, mas quando nos casos em que Montaigne utiliza três palavras (partido, seita e facção) como sinônimas, ele parece ter alguma razão porque, afinal, “partes” fragmentadas e polarizadas podem ter sintomas sectários e fracionistas no interior da sociedade, com resultados deletérios à sobrevivência da comunidade.

Em termos de sua evolução, o termo “partido” entrou em uso, substituindo, gradualmente, o termo depreciativo “facção” ou “seita” com a compreensão de que a concepção de um partido não é necessariamente uma facção, que não é necessariamente um mal e que não perturba necessariamente o *bonum commune*. Entretanto, a transição de seita e facção para partido foi lenta e tortuosa, seja no campo das idéias, seja no dos fatos. Há muitas ambigüidades e perplexidades a esse respeito. Segundo nosso entendimento, de todo modo, as idéias de “seita” e “facção” estão na base da concepção sobre “partido”. Assim, parece que a palavra partido pode ser aplicável em duas situações antagônicas. A primeira tem um conteúdo positivo: partido é aquela facção que não é sectária, nem sediciosa, e que pensa o todo social. A segunda tem um conteúdo negativo: partido é aquela facção sectária e sediciosa, que constitui um grupo político empenhado em um *facere* perturbador e danoso que não pensa o todo social.

De qualquer forma podemos distinguir cada um desses agrupamentos. Por isso, de modo geral, os partidos ultrapassam as facções e as seitas, por isso não podem mais

ser confundidos. Posto isso, para evitarmos o cipal teórico, concordamos com a leitura que, de modo geral, “partidos” se constituem em partes do todo, e “facções” (“seitas”) são partes contra o todo. Ainda que não use as palavras com o sentido moderno, já assinalamos que Montaigne antevê que a relação entre a facção, a seita e o partido é de movimento recíproco: quando um partido age de forma estreita age como facção (ou seita). “Assim, o significado primordial transmitido pela raiz latina é uma idéia de *hubris*, de comportamento excessivo, impiedoso e, portanto, daninho” (SARTORI, 1982, p. 28).

Montaigne pensa o social como uma acomodação costumeira, soldada pela crença na legitimidade (“naturalidade”) destes costumes. Assim, não parece que haja espaço para algo como uma “legitimação” dos conflitos. Para ele os huguenotes, como parte, tentam impor a este todo social - costumeiramente legitimado - uma inovação inspirada apenas em seus “interesses” (particulares). Todavia, é preciso problematizar que esta solda já foi rompida, por exemplo, com o “partido protestante” e com a Reforma. Assim, agora, outras divisões ocorreram, se traduzindo em “partes” que esfacelam a sociedade, com seus interesses (particulares). Por isso afirmamos que a base da idéia política de Montaigne é a preocupação com as partes “destrutivas” da sociedade, pois é isso que lhe salta aos olhos. De modo que, rompida a solda, a sociedade é composta de partes em conflito. Não há mais volta possível para uma suposta unidade. Um novo equilíbrio precisa ser costurado (senão “o barco afunda”) e que possa recompor a ordem. Portanto, a partir dessa situação irreversível, parece que para Montaigne se trata de buscar equilíbrio, com negociações entre as frações do corpo social. Inclusive, ele mesmo serviu como mediador entre as divisões. Não há legitimação dos conflitos, mas há o reconhecimento que eles existem, ainda que com riscos terríveis.

Uma ordem jurídica costumeira (e para Montaigne o social está fundamentalmente no jurídico) existe para enfrentar as infrações da ordem e os conflitos que surgem na sociedade³⁴. Assim, evidentemente, há conflitos, partidos e facções. Mas, no caso da França de seu tempo, para Montaigne, o que há não é apenas

³⁴ Discutiremos outros detalhes desse tema, ao qual retornaremos mais à frente. De qualquer forma, o ensaísta distingue entre “interiormente” manter a alma em liberdade para ajuizamento da sociedade e “exteriormente” acatar os costumes. Ver: “*Essas considerações [sobre o poder do costume] não desviam, entretanto, um homem de entendimento de seguir o estilo comum; antes, pelo contrário, parece-me que todas as maneiras dele afastadas e particulares antes partem da loucura ou de afetação ambiciosa que de verdadeira razão; e que o sábio deve interiormente retirar sua alma da massa, e mantê-la em liberdade e poder julgar livremente as coisas; mas quanto ao exterior, que ele deve seguir inteiramente as maneiras e formas recebidas [...]*” (I, 23).

conflito, mas contestação, recusa das instituições (instituições de natureza e função jurídicas). Isto é que se chama “contestação (ou subversão) da ordem”. Ora, quando isto ocorre, num horizonte de pensamento como o de Montaigne, ou não tem volta (visto que a ordem é costumeira, e costume não se fabrica) - possibilidade que ele contempla - ou ocorre uma nova acomodação, mas não um “acordo de interesses”, de vontades, pois não se extrai “direito” da “vontade”, de um consenso de vontades. É, pois, preciso lembrar que uma ordem jurídica costumeira não se constrói, não se costura; ela “acontece”, ou não. Assim, na situação de crise (de tentativa de “desmantelamento” da ordem), o que se faz é apaziguar, chamar à razão, corrigir certos desvios da ordem que possam ter motivado a crise, mas sem qualquer pretensão de criar uma nova ordem.

Parece-nos que é a partir deste significado danoso que Montaigne critica os partidos, as facções e as seitas. Ainda que Montaigne use, em alguns momentos, as palavras “partido”, “facção” e “seita”, quase como sinônimas, a base da idéia política de Montaigne, dizíamos, é de perceber uma sociedade com partes em conflito, na qual os partidos não eram partidos, (porque não agiam como partidos, que se reconhece como “partes”) e sim facções, isto é, partes contra o todo e não partes do todo. Ou ainda, partes que buscam ser o todo, sufocando as outras partes. “Ainda que se adote o melhor partido, nunca será ele tão seguro que não se faça necessário, para defendê-lo, atacar e combater centenas de partidos contrários?” (II, 12)

Efetivamente, os partidos não deixam de ser uma fração do todo, independentemente da sua dimensão. Para a conquista, defesa, ampliação e manutenção do poder político é necessário a organização de uma “parte” da sociedade que aspira ao estabelecimento de sua hegemonia. Daí que a necessidade de convencer, doutrinar e engajar o maior número de pessoas surja como corolário da militância política das partes em conflito. Na realidade, sob o nome de “partidos”, como diferentes tipos de organização para conquistar o poder e exercê-lo, ainda que não se trate da mesma coisa, podemos buscar certa identidade, uma linhagem familiar de parentesco profundo em diferentes instituições:

Chamam-se igualmente “partidos” as facções que dividiam as Repúblicas antigas, os clãs que agrupavam em torno de um *condottieri* na Itália da Renascença, os clubes onde se reuniam os deputados das assembleias revolucionárias, os comitês que preparavam as eleições censitárias das assembleias, bem como as vastas organizações populares que enquadram a opinião pública nas democracias modernas (DUVERGER, 1970, p. 19)

Conforme Pitkin (1969), o conceito e as instituições representativas modernas só começaram a surgir na Idade-Média. O *representare* latino estendeu-se gradualmente pela literatura religiosa cristã significando um tipo de encarnação mística (PITKIN, 1969, p. 09). O papa e os cardeais, por exemplo, são considerados os representantes de Cristo e dos Apóstolos, não como seus agentes, mas como sua imagem e encarnação, ou, mais precisamente, como reincorporações místicas. Simultaneamente, a Idade Média presencia o desenvolvimento, em muitos locais da Europa, das primeiras instituições de representação política. Reis e papas começam a aumentar seus grupos de conselheiros, incluindo “representantes” enviados das diversas subdivisões dos domínios da Igreja. Por esta influência religiosa, na esfera jurídica medieval o conceito *representação* passa também a personificar coletividades. Assim, a *comunidade* é vista como uma pessoa representativa, porém não como uma pessoa realmente, não obstante seja assim considerada. O caso inglês, talvez ajude a exemplificar isso:

No fim do século XVI, Sir Thomas Smith refere-se ao “Parlamento da Inglaterra, que tem e representa o poder de todo o reino, tanto a cabeça como o corpo. Pressupõe-se que todo inglês esteja ali, ou pessoalmente ou por meio de procuração ou representante”. Na época de Smith, a idéia de representação contida na passagem citada ainda significava uma encarnação mítica, e não representação através de um agente. O rei sozinho não mais encarnava o Estado, mas o “rei no parlamento”. Os representantes da Câmara dos Comuns no Parlamento eram considerados representantes ou agentes de suas comunidades, mas essa relação ainda não era chamada de “representação”. Portanto, quando Smith quis dizer que o Parlamento podia agir em nome do reino, podia governar, ele teve que se utilizar de uma frase separada para transmitir sua idéia: “ele tem e representa o poder de todo o reino” (PITKIN, 1969, p. 09).

Na época de Montaigne as relações entre política e religião passam por um processo de transformação e o fracionamento da sociedade cria o “partido católico” e o “partido dos reformadores”. A palavra “partido” se originou do latim “*partire*” que significa “dividir” (SARTORI, 1991, p. 23), todavia não fez parte efetiva do vocabulário político até o século XVII, ainda que a palavra já esteja presente nos escritos de vários autores, como Montaigne. Vimos que a palavra predecessora de partido é “seita”, que se originou do latim “*secare*” (“separar”, “cortar” e, com isso, “dividir”). Segundo, Sartori:

Quando “parte” se torna “partido” temos então, uma palavra sujeita a duas influências semânticas: a derivação de *partire*, dividir, de um lado, e associação com tomar parte, e portanto com a participação, do outro. Esta última é, na verdade, mais forte do que a primeira derivação (SARTORI, 1982, p.24).

Parece que o ensaísta faz um emprego restrito da palavra política, mas ele recusa a idealização da sociedade; a melhor política é a que existe. Mas, podemos destacar dois empregos que faz da palavra política: o primeiro como “obrigação ao bem público”, o segundo como “prática dos governos”. De qualquer forma, considera que viver fora da política é viver fora da humanidade e não se omite das funções públicas: “Não pretendo que recusemos aos cargos que assumimos a atenção, os passos, as palavras, e o suor e o sangue se for preciso” (III, 10, p. 334). Na realidade, em Montaigne não encontramos a palavra política com um sentido unívoco. Demonet, (2006, p. 17-37), estudiosa da difusão e as modificações do sentido da palavra “*politique*”, na França ao longo do século XVI, traça brevemente etapas deste percurso. Entre outros fatores, a releitura de *Ética a Nicômaco* e *Política* de Aristóteles e a leitura de Platão, favorecem o fortalecimento de um vínculo entre os sentidos “maquiavélico” da palavra política e a prudência tomista no período que vai do fim da Idade Média ao princípio do século XVII:

“Político/Política” é atestado em francês, como substantivo, no século XIII (1265) e como adjetivo no século XIV (1370), com a tradução da *Política* e *Ética a Nicômaco* de Aristóteles por Nicole Oresme, por sua vez dependente tradução do latim de *Política* por Guillaume de Moerbeke (1260). O conceito de “política” desenvolve-se na Renascença e em francês com os dois principais sentido de que conhecemos agora “o” ou “a” política como ciência de Estado e de seu governo; “a” política e os seus adjetivos como “arte” ou condução da cidade na realidade prática, sensivelmente afetada no curso do século XVI pela confusão com os príncipes maquiavélicos.
[...] Os escritos de Montaigne refletem tanto a mudança e resistência à mudança, envolvendo a apreciação do governo monárquico à noção de “lei”, ela mesma ligada ao adjetivo “civil”, que se opõe, nas passagens dos *Ensaio*s, à ordem privada. (DEMONET, 2006, p. 17-18 – tradução nossa ³⁵).

Eva (2007) chama a atenção, em nota³⁶, que a palavra partido, no *moyen français*, possui um leque semântico amplo e fluido, significando “parte” (de um todo), “partido” (tomada de posição numa disputa, política ou não), “partida” (de um jogo) ou simplesmente “qualidade”. Assim, em Montaigne parece que a palavra partido apresenta os dois significados, tanto como de “divisão” quanto de “partilha”. Em suma, para o

³⁵Cfr.: “*Politique/politique*” est attesté en français, comme substantif, au XIII^e siècle (1265) et comme adjectif au XIV^e siècle (1370), avec la traduction des *Politique* et l’*Ethique* à Nicomaque d’Aristote par Nicole Oresme, elle-même dépendante de la traduction latine des *Politique* par par Guillaume de Moerbeke (1260). Le concept de “politique” se développe à La Renaissance et en français avec les deux acception majeures que nous connaissons maintenant: “le” ou “la” politique, comme science de l’Etat et de son gouvernement; “la” politique et son adjectif, comme “art” ou conduit de la cité dans as réalité pratique, sensiblement affectée au cours du XVI^e siècle par as confusion possible avec les principes machiavéliens.[...]. Les écrits de Montaigne témoignent à la fois de ce changement et de la résistance à ce changement, en associant l’appréciation du gouvernement monarchique à la notion de “loi”, elle même liée à l’adjectif “civil”, qui s’oppose, dans le passage suivant des *Essais*, à l’ordre prive ³⁵ [...]. (DEMONET, 2006, p. 17-18)

³⁶ EVA, Luiz. *A figura do filósofo: subjetividade e política em Montaigne*. 2007, p. 105, nota 31.

ensaísta partido compreende tanto a divisão como a união. Montaigne utiliza a palavra partido com todos esses significados nas questões atinentes aos critérios de ação política. A razão pode sustentar partidos contraditórios, todavia ainda que saiba que seja sempre possível argumentar dos dois lados (pró e contra), ele se posiciona, no interior do *party catholique*, a despeito de seus defeitos que não se furta a criticar, porém:

[...] a adesão cética de Montaigne ao catolicismo em ‘bloco’ não equivale – nem poderia equivaler – a uma adesão irrestrita, de sua parte, a toda e qualquer forma de autoridade da religião tradicional. [...] suas reflexões se pautam pela consideração, nas questões atinentes aos critérios de ação política, da maneira pela qual os homens empiricamente assentem à autoridade. (EVA, 2007, p. 105)

Chamamos a atenção para o fato que Montaigne recorre a três palavras nos *Ensaaios* para se referir às divisões ideológicas, políticas e epistemológicas: partido, seita e facção. Sartori escreve que “partido” apresenta, desde o início, uma conotação menos negativa do que “facção” e, apesar disso, continuou sendo um sinônimo próximo desta. Apenas conceitualmente é possível a distinção entre facção e partido, porque no mundo real são indistinguíveis:

[...] facção aplica-se a um grupo concreto, ao passo que “partido” é muito mais uma divisão analítica, um construto mental, do que uma entidade concreta. E isso explica por que a distinção se perde rapidamente e não se mantém. Se facção é o grupo concreto e partido o agrupamento abstrato, a referência ao mundo real torna os dois indistinguíveis. (SARTORI, 1991, p. 25).

Já assinalamos que como o termo “seita” já existia há tempos, muito antes do século XVI, e estava consolidada como transmissora do significado preciso de *partire*, “partido” prestou-se a um uso mais impreciso e obscuro. “Partido” transmite, então, basicamente a idéia de *parte*, e parte não é em si uma palavra depreciativa: é um construto analítico. Com o passar dos anos, o termo partido perde sua conotação original, significando também “partilhar”³⁷.

É certo que a sociedade culta dos tempos antigos – quer falasse italiano, espanhol, francês, alemão ou inglês – compreendia a terminologia que usava através do latim (e grego). Portanto, a derivação etimológica de partido de *partire*, isto é, separação, não passou despercebida dos autores dos séculos XVII e XVIII. Não obstante, “parte” havia a muito perdido sua conotação original. A palavra “parte” está no verbo francês *partager*, que significa partilhar, tal como entra no inglês *partaking* (participação, partilha) (para não falarmos de *partnership* [associação] e *participation* [participação]). (SARTORI, 1982, p. 24).

Idealmente, os partidos políticos apresentam um corpo de idéias, um sistema de crenças e de atos de fé, sendo que eles podem ser facciosos ou sediciosos, quando se colocam contra o todo. O ensaísta considera que as facções religiosas ficam cegas porque não enxergam o que é fundamental e acabam se opondo ao todo. Como mencionamos, Montaigne já utiliza a expressão “partido católico”, além de usar a palavra partido para referir-se ao conjunto dos apoiadores de determinado rei, líder ou príncipe. Montaigne também usa a palavra “seitas” e “partido” para se referir às divisões políticas que se organizam: “A guerra que nos desola, pode mudar de forma e estender-se; podem outros partidos organizar-se [...]” (II, 15). Na realidade, Montaigne chega a escrever sobre o fato de a própria política também ter tantas faces e variedades como o “partido protestante”, o “partido católico”, as seitas, as facções e as formas de governo. Inclusive, chega a reconhecer que o partido protestante foi benéfico, no sentido de tirar a sociedade da letargia: “Devemos agradecer à Divina Providência as perturbações e borrascas que desabam sobre a Santa Igreja, pois assim as almas piedosas despertam do sono em que as mergulhara um longo período de tranquilidade”. (II, 15). Dizíamos que, durante o século XVII, o termo partido, que substituiu os termos seita e facção, passou a ligar-se à religião, especialmente ao dito “sectarismo protestante”, (“partido protestante”, como escreve Montaigne) que separava e cortava a unidade católica. Neste sentido, reforçou-se a ligação original de partido como divisão e separação.

1.2. Filosofia prática: renúncia aos julgamentos absolutos em política

Na perspectiva de Montaigne não é possível julgamentos absolutos em política porque somente vemos partes e não podemos nos situar absolutamente fora de alguma circunstância perceptiva determinada para examinar independentemente, de um lado, as próprias coisas e, de outro, a maneira como se apresentam em cada uma dessas circunstâncias. O argumento considera como o ato de “tomar partido” envolve, por si mesmo, uma presunção³⁸ de conhecimento; em seguida, ele nos convida a observar que essa mesma presunção se faz presente a despeito de nosso juízo oscilar entre opiniões contraditórias a que, a cada vez, nos agarramos como se tivéssemos, de modo geral, uma

³⁸ “A presunção é nossa doença natural e original. A mais calamitosa e frágil das criaturas é o homem, e ao mesmo tempo a mais orgulhosa” (II, 12).

solidez maior do que elas podem revelar se consideradas no decorrer do tempo. Disso podemos perceber que ele problematiza as certezas políticas dado o caráter inseguro da faculdade intelectual, que recebe freqüentemente coisas falsas, daí a necessidade da “moderação” e do “diálogo” entre os partidos. Portanto, há um caráter duvidoso em todos os partidos.

Nós não avançamos; antes andamos em círculo, e giramos daqui e dali. Passeamos sobre nossos passos. Temo que nosso conhecimento seja fraco em todos os sentidos; não vemos nem muito longe, nem muito para trás; ele abarca pouco e vive pouco, curto tanto em extensão de tempo como em extensão de matéria (III, 6, p. 183).

O pensamento político de Montaigne tem raízes profundas: uma reflexão rigorosa, uma erudição apurada e o exercício do poder político. É a filosofia de sua experiência pessoal que Montaigne condensa em seus escritos ³⁹, de forma que o valor argumentativo está em convidar cada leitor a consultar a sua própria experiência para aferir o valor da “descrição” que faz nos *Ensaio*s. Portanto, nos *Ensaio*s temos a combinação da formação intelectual e o exercício do poder, ou seja, temos a interação entre a experiência política e reflexão pessoal com estatuto filosófico ⁴⁰, porque *essai* denota também uma maneira de filosofar, ajuizando acerca da política, da sociedade e das coisas, de forma supostamente sistemática e fluida. Mas que pensamento, por mais imprevisto e fortuito que seja, pode acolher em si a participação partidária e o retiro, a ação e o recolhimento? A imagem da filosofia fluida ocorre em razão de nossa incapacidade de observar a possibilidade de as eventuais oscilações corresponderem, a despeito das aparências mais imediatas, a uma filosofia consistente.

Numa perspectiva epistemológica, encontramos nos *Ensaio*s a distinção de três tipos de partidos dos filósofos, correspondentes às diferentes posturas em que elas necessariamente se situam à posse da verdade: os “partidos dos dogmáticos” (estóicos, epicuristas e peripatéticos) que têm certeza de que conhecem a verdade, os “partidos dos acadêmicos” que julgam que os meios humanos não podem obter a verdade, e os

³⁹ “Em sua maioria, os *Ensaio*s que o compõem tiram diretamente seu tema de alguma experiência pessoal de Montaigne ou de alguma particularidade de seu *Eu*. Mesmo aqueles cujo ponto de partida é estranho ao *Eu*, logo escorregam para a confidência, em virtude de súbitas associações de idéias, e nela se atardam com prazer. No ensaio *Da vaidade*, o nono, Montaigne esforça-se por realçar as lições tiradas de sua viagem. No décimo, *De como poupar a vontade*, ele expõe reflexões sobre a vida pública, que seu cargo de prefeito lhe sugeriu. E no primeiro, *Do útil e do honesto*, apresenta os sentimentos que suas negociações recentes com Henrique de Navarra e Mattignon fortaleceram” (VILLEY, 1962, p. 50).

⁴⁰ Com Montaigne, a palavra *essai* denota também uma maneira de filosofar, ajuizando acerca da sociedade e das coisas. De acordo com a maior parte da crítica: “Pierre Villey conferiu à obra de Montaigne um estatuto filosófico que, no início do século XX, reorientou os estudos montaignianos”. (VASCONCELOS, C. 2000, p. XIII)

“partidos dos pirrônicos” (ou “*Skeptiques*”) que permanecem na busca da verdade (*zétesis*), embora não a possam reconhecer na “escola da vida”. Na dimensão política, pirrônicos e acadêmicos são “práticos: conjugam a suspensão do juízo a adesão ao *phainómenon*, no caso dos primeiros, ou alternativamente, ao *probalis* ou *veri símilis* , no caso dos segundos, como critério para a condução das ações da vida.

Para o partido dos céticos a experiência da impossibilidade de assentir a algum dos diversos discursos filosóficos do partido dos dogmáticos conduz o cético a um estado de *epokhé* (suspensão do juízo) sobre a verdade ou da falsidade dos objetos dessas filosofias. Os dogmáticos são *philautói* (homens que atribuem a si um valor superior aos demais). Na manifestação do *phainómenon* Montaigne reconhece a diversidade da ordem e os graus com que a natureza se oferece relativamente à experiência humana e ao julgamento⁴¹. Montaigne vê a história e a política como extensão da subjetividade. Como são muitas as possibilidades, a escola da vida é proveitosa, desde que se renuncie aos julgamentos absolutos, bem como ao viver estreito e rasteiro. Por isso, no exercício do julgamento, é bom estar aberto para a diversidade do mundo; o eu não pode ser prisão, e sim ponte, pois: “Da freqüentação da sociedade tira-se maravilhosa clarividência para julgar os homens. Vivemos todos apertados dentro de nós mesmos, e não vemos um palmo diante do nariz” (I, 26). Montaigne declara o seu amor ao que é humano e ao terreno. Efetivamente, parece que, a exemplo dos grandes filósofos, Montaigne quer como objeto de afeição o gênero humano e o mundo, mas, constata a infinita diversidade de costumes, seitas, juízos, opiniões, leis e interesses. Assim, recorrendo ao esporte como metáfora da vida, distingue na sociedade, diferentes julgamentos e interesses:

Nossa vida, dizia Pitágoras, assemelha-se à grande e populosa assembléia dos jogos olímpicos. Alguns exercitam ali o corpo para conquistar a glória dos jogos; outros levam mercadoria a vender para obter ganhos. Há aqueles, e não são os piores, que não procuram outro proveito além de observar como e por que cada coisa acontece, e ser espectadores da vida dos outros homens, para assim julgar e regular a sua (I, 26, p. 237).

Montaigne escreveu uma frase que nos parece emblemática para esse estudo: “meus pensamentos sempre se acordaram com meus atos” (III, 2). Na realidade, desde o início do primeiro capítulo do livro I dos *Ensaio*s intitulado *Par divers moyens on*

⁴¹ “Nunca dois homens julgaram de modo idêntico a mesma coisa, e é impossível ver duas opiniões exatamente semelhantes, não apenas em homens diversos, mas no mesmo homem em diversas horas...” (III, XIII).

arrive a pareille fin ⁴² até o fim do último capítulo do livro III intitulado *De l'expérience* ⁴³ percebemos a vibração de um pensamento do movimento, da inconstância, da negação de um saber universal, da negação de modelos e da instalação de uma dúvida destruidora. Daí que o foco de sua crítica se dirige aos “eruditos”, a partir da forma como Montaigne lida com seus próprios “devaneios”, mas ele alerta: “[...] luto por assaltos, ataques repetidos e rápidos. Não me obstino [...] e nunca vou até onde gostaria de ir” (I, 26). Montaigne considera que o conhecimento é sempre fragmentado, provisório, insuficiente para a determinação de leis universais. O saber que o ser humano possui é nulo, mas o horizonte do possível que se estende diante dele é mais vasto do que jamais foi. (STAROBINSKY, 1993, p. 129). Montaigne alerta que o olho do homem só apreende as coisas sob a forma de que tem noção. Daí que é muito complexo dar uma feição conceitual aos *Ensaaios*, constituindo isso na principal dificuldade com que se defrontam os estudos sobre Montaigne.

Montaigne procura descrever o ser humano como “problema” em um trajeto que conduz da recusa das alienações a um engajamento livre e lúcido, da dúvida às convicções assumidas em sua relatividade. Todavia, não encontramos nos *Ensaaios* nenhuma exposição teórica da concepção de poder, à parte, mas esta concepção existe e seu tom não é neutro. Ele toma partido, salientando, porém, que: “É por minha experiência que assinalo a humana ignorância que é, em minha opinião, o partido mais seguro da escola da vida” (III, 13). Em Montaigne, por certo não há um sistema voluntariamente sistemático e orgânico, entretanto há uma organização interna e coerente nos *Ensaaios* que, no conjunto, formam certa sintonia. Isto é deliberado em Montaigne porque é isso mesmo que corresponde a uma exigência de seu pensamento, qual seja, a sua “maneira” não pode – a não ser artificialmente – ser apresentado sistematicamente sem perder o seu espírito. Os escritos de Montaigne julgam tudo para dimensionar a medida de sua ignorância. O que temos em Montaigne é no mais alto grau, o exercício da razão ⁴⁴ em sua autonomia. De certa forma, a razão se nega radicalmente e se afirma nessa mesma negação. A razão teórica conserva valor em seu uso negativo; como crítica que destrói os ídolos da razão errante, as “verdades”, as instituições, o costume, a lei, o Estado, etc. De tal maneira que observamos dois vetores

⁴² “Por diversos meios chega-se ao mesmo fim”.

⁴³ “Da experiência”.

⁴⁴ “O eu dos *Ensaaios*, portanto, apesar de proceder à crítica das ilusões da razão, não tem nada de irracionalista: é ainda à razão que cabe conhecer seus limites, reconhecer os seus outros e proceder a uma ética da medida”. (BIRCHAL, 2007, p. 204).

em Montaigne: renúncia aos julgamentos absolutos em política (se posicionando apenas como uma “parte”) e negação da conotação objetiva dos conceitos (transformando-os em categorias de avaliação).

No momento em que a dúvida sistemática é fundada na razão, não atinge mais somente as “quimeras e monstros fantásticos” de uma meditação solitária; toda opinião creditada aos olhos do pensador ou do grupo ao qual pertence sujeita-se à jurisdição da dúvida, e fornece oportunidade para interrogações corrosivas da “zatética”. Reduzidos a seu estatuto de crenças e de comportamentos contingentes, os valores instituídos são confrontados com as “fantasias” individuais e submetidos, com elas, a um julgamento de tal modo mais ousado que mede, sem cessar, suas audácias e reconhece suas temeridades (TOURNON, 2004, p. 128).

Não há príncipe bastante grande, suficientemente universal para governar um povo ou conduzir com controle total uma guerra pela reflexão e pelo cálculo. A política é constituída de ações rudimentares e não de sutilezas, é quase uma rotina e, em geral, mais coisa de uso e de exemplo que de razão⁴⁵. De modo que não é necessário tanta razão, saber e tão excelsas qualidades, é suficiente esboçar um pouco a coisa, considerá-la ligeiramente em seus primeiros aspectos; quanto ao mais é entregar-se a fortuna. Todas as grandes transformações abalam o Estado e o desorganiza. A questão da conservação dos Estados ultrapassa as possibilidades de nossa inteligência: viram-se edifícios em ruínas prestes a desmoronar, manterem-se de pé longo tempo ainda, “apesar das doenças mortais e intestinas, apesar da iniquidade das leis injustas, da tirania, dos excessos e ignorância dos magistrados, da licença e revolta dos povos” (III, 9). A idéia de “conservar” em Montaigne, portanto, deve ser entendida tão somente como respeito aos costumes, sem os quais não é possível manter uma comunidade.

Montaigne é o pensador da dúvida visceral, da recusa às sínteses generalizantes e apaziguadoras. Para ele, a necessidade e o acaso atuam num mesmo plano. Os acasos dos acontecimentos refluem bruscamente sobre a razão, que se erigiu em testemunha e se descobre agora tributária da confusão universal. Mas, é somente pela razão que podemos fazer a crítica da razão. De acordo com Tournon (2004, pps. 106-107), a inovação de Montaigne está em surpreender estas flutuações em suas próprias atividades de pensador e escritor, inscritas nos argumentos que ele acaba de apresentar, premeditando somente, ao que parece, discutir o valor deles. A partir de sua própria

⁴⁵ “É igualmente verdade que, para uso na vida e para o serviço dos negócios públicos, pode haver excesso na pureza e perspicácia de nossos espíritos; essa clareza penetrante tem demasiada sutileza e precisão. É preciso entorpecê-los e embotá-los para os tornar mais dóceis ao exemplo e à prática; e os espessar e obscurecer para harmonizá-los com esta vida escura e terrestre. Por isso os espíritos comuns e menos alertas mostram-se mais apropriados e mais bem sucedidos para conduzir assuntos públicos. E as idéias elevadas e refinadas da filosofia mostram-se ineptas na prática” (II, 21, p. 513)

experiência, seu julgamento oscila entre as conclusões contraditórias dos argumentos, segundo as “partes” que ele identifica alternadamente. Suas incertezas não manifestam somente a complexidade dos fatos, ou os enganos dos teóricos; elas desvelam, mais profundamente, a contingência de seu pensamento, visto que há muita possibilidade de falar por tudo, tanto a favor como contra (*Da incerteza de nosso julgamento*, I, 47).

Segundo Montaigne, uma coisa deve ser vista na multiplicidade das aparências que oferece, e não há, no plano filosófico e humano, medida que permita fazer uma triagem das aparências essenciais e das aparências não essenciais. Vemos tão somente aspectos e aquilo que se dá o nome de “essência de algo” não é nada mais do que “aspecto de algo”. Lidamos apenas com o parecer, e o que não nos parece é ainda parecer. Não é possível ao ser humano ir além da aparência em direção ao ser. (HUISMAN, 2001, p.697)⁴⁶. Não se trata da verdade do ente, como se algum sentido houvesse em expor o ente em sua verdade independentemente de um olhar. A única verdade que ele atinge não é a de sujeito ou de um objeto que se incline para um lado ou para o outro, mas a verdade de um aspecto que não é indissociável da apreensão, ou seja, a verdade da aparência, verdade concreta, visto que não separa o olhar e o olhado, o julgante e o julgado, mas os une, os correlaciona com um nexos interno. A observação de Montaigne se volta para o mundo e para a vida, seu juízo pronuncia veredictos seguros:

Os filósofos e moralistas doutrinários pretendem dizer o que é, e mostrar como se deve viver para se conformar às leis de Deus ou da Natureza, supostamente conhecidas, ou ainda à vocação do homem, tal como a determinaria sua essência ou seu lugar no universo. Montaigne consciente da contingência de seu pensamento, expõe convicções a título pessoal, por vezes com um vigor extremo; ele não dá por caução senão a atitude que nesta exposição se decifra, como a marca de um selo, e nela se confirma por reflexão” (TOURNON, 2004, p.116).

Starobinski refere-se ao movimento de “oposição ao mundo” enquanto recusa da mentira e da dissimulação em Montaigne, e, talvez, isso componha, na verdade, sua “adesão ao mundo” enquanto veracidade e plenitude; são faces do mesmo homem:

Ao denunciar os prestígios do parecer, Montaigne toma partido, implicitamente, pela plenitude sem equívoco do ser verdadeiro. Mas ele só o conhece pela força da recusa que o faz considerar inaceitáveis a mentira e a máscara. Montaigne, no instante em que se opõe ao mundo, não pode valer-se de nenhuma verdade possuída; proclama apenas o seu ódio da ‘simulação’. O verdadeiro é o positivo ainda desconhecido implicado pela negação dirigida contra o mal pululante; o verdadeiro não tem fisionomia determinada,

⁴⁶ “Segundo Pirro, tem-se o puro parecer sem fundo; segundo o ceticismo fenomênico, tem-se o parecer contra o fundo de ser incognoscível, com a cisão (não pirroniana) do parecer e do ser; segundo Montaigne, tem-se o puro parecer aparentemente sem fundo” (HUISMAN, 2001, p. 697).

é apenas a energia não aplacada que anima e que arma o ato da recusa. (STAROBINSKY, 1993, p. 15-16).

Montaigne com o seu radicalismo habitual formulou o problema do valor das leis morais: se há apenas opiniões e costumes, uns contrários aos outros, as condutas se equivalem. Entretanto, formulado o problema, ele mesmo buscou a resposta: a dúvida acerca do valor do *dictamen* da consciência fundamenta-se em considerações exteriores. Considerando-se que a veracidade, a boa-fé e o respeito às promessas etc, são afirmados como valores fundamentais na existência da sociedade, o que decorre é não apenas uma vida moral, mas uma política moral, visto que Montaigne almeja cumprir bem seu dever com o bem público e viver para si⁴⁷: “A filosofia política poderia censurar à vontade a humildade e a aridez de minha ocupação se eu pudesse algum dia começar a apreciá-la como ele. Sou de opinião que a ocupação mais honrosa é servir ao público e ser útil a muitos” (III, 9, 250)

Há um tipo de sabedoria em Montaigne que consiste na afirmação do valor do efêmero, do valor do instante, que é tudo que temos, mas no qual é preciso atingir a plenitude. De cada instante podemos dizer que é uma origem absoluta e que nos faz nascer para nós mesmos e para o mundo. Mas essa origem não tem futuro. (STAROBINSKY, 1993, p. 89). Nosso autor pergunta: “[...] pois por que assumimos o título de ser, desse instante que é apenas um clarão no curso infinito de uma noite eterna e uma interrupção tão breve de nossa condição perpétua e natural?” (II, 12, p. 290). Montaigne recusa-se a extrair dos males e das dores, por maiores que sejam, argumentos contra a vida: “Não quer que se diga ‘sim’ a isto, ‘não’ àquilo, quer um ‘sim’ incondicional à vida. Quer uma aceitação total” (HUISMAN, 2001, p. 701).

O ensaísta salienta a contingência do pensamento. Na obra fundamental de Montaigne observamos que ele alimenta nossos mais profundos conflitos, semeando dúvidas em relação àquilo que se considera resolvido e indiscutível. Na inter-relação de inúmeros conflitos e paradoxos, Montaigne leva-nos a todas as direções, e parece que explodiremos se não tivermos um objetivo: “o acaso é meu senhor: a oportunidade, a companhia, o próprio fogo das minhas palavras atuam sobre meu espírito que produz então muito mais do que quando com ele me isolo”. (I, 10). Por isso entende que a alma perturbada e agitada se confunde quando lhe falta um objetivo e que o espírito

⁴⁷ cfr. *Do útil e do honesto*, III, I e *Da vanidade*, III, 9.

“cacarolando como um cavalo em liberdade, cria ele cem vezes maiores preocupações do que quando tinha um alvo preciso fora de si mesmo” (I, 8).

II. A Natureza do Eu e a política

Já mencionamos que a questão de “natureza” é muito complexa nos *Ensaaios*, de modo que não é nossa intenção entrar na profundidade deste debate, mas efetivamente nosso autor usa inúmeras vezes esta palavra.

Investigamos aqui a questão de que Montaigne não somente confere aos *Ensaaios* a dimensão subjetiva e provisória, como também se contrapõe às noções abstratas e genéricas e aponta a experiência de si como o único saber capaz de orientar, de alguma maneira, nossas ações, sempre singulares e circunstanciadas, referidas sempre a situações particulares. Birchal⁴⁸ (2007) situa o pensamento de Montaigne naquilo que podemos chamar de uma “história da subjetividade”, subjetividade que em nosso autor é marcada pela dúvida, pelo corpo, pela linguagem e pelo outro. Ao eleger o eu como o exemplo por excelência, o ensaísta enfatiza o ser humano real e concreto, que deve afirmar sua distância com relação às instituições políticas e religiosas. Na dúvida cartesiana⁴⁹ vislumbramos a dúvida expressa por Montaigne. Podemos assim colocar Montaigne como raiz de uma vertente da questão do sujeito que é pré-cartesiana e não cartesiana, ao mesmo tempo (BIRCHAL, 2007, p. 22). Qual seja, o ensaísta revela uma figura da subjetividade não estritamente racionalista, ancorada no mundo e em relação com o outro: ele recusa a idéia de que a razão defina, essencialmente, o ser humano. Descartes busca uma moral e uma política fundadas em certeza⁵⁰. Por outro lado, o subjetivismo ético de Montaigne não se identifica seja com o individualismo sofista, seja com o relativismo cético. Diferente das certezas do “eu só sei que nada sei” e do “penso, logo existo”, Montaigne toma para si a divisa de Pirro (“*Que sais-je?*”⁵¹) cuja interrogação expressa com mais clareza o posicionamento de nosso autor. Ao eleger o eu como o exemplo por excelência, o ensaísta enfatiza o ser humano real e concreto, que deve afirmar sua distância com relação às instituições políticas e religiosas. Não

⁴⁸ BIRCHAL, Telma. *O eu nos Ensaaios de Montaigne*. Belo Horizonte: ed. UFMG, 2007.

⁴⁹ BRUNSCHVIG, Léon. *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*. Neuchâtel (Suisse): Editions de la Baconnière, 1945.

⁵⁰ STAROBINSKI, 1993, p. 243.

⁵¹ “Observo os filósofos pirrônicos, que não podem expressar sua concepção geral em nenhuma forma de falar, pois precisariam de uma nova linguagem. A nossa é toda formada de proposições afirmativas, que lhe são inteiramente hostis; de forma que, quando eles dizem: ‘Eu duvido’, incontinenti são agarrados pelo pescoço para serem obrigados a admitir que pelo menos asseguram que duvidam”. (II, 12, p. 291)

podemos identificar com segurança nossas afecções e disposições, e não podemos determinar nossos movimentos internos, portanto, devido à complexidade e indeterminação de nossas afecções somente podemos ver uma parte do todo, ou um traço entre tantos traços possíveis. Neste sentido, as noções gerais e padrões não podem determinar nossas condutas com certeza e segurança, uma vez que toda tentativa de forçar nossas ações a corresponderem às abstrações alcançará, no limite, algum traço de semelhança entre a noção geral e o particular, jamais uma plena correspondência entre ambos. Mas, nunca se poderá ultrapassar os limites da mera semelhança. A consideração da particularidade das situações e da singularidade dos casos conduz Montaigne a afastar os paradigmas externos para recolher-se em si mesmo, buscando na experiência de si, na inspeção meticulosa das condições e matérias singulares de sua ação, algum tipo de orientação para sua conduta política. A prática política do ensaísta provém desta experiência: aprender o que evitar e o que seguir.

Subjetividade é entendida como o espaço de encontro do eu com o mundo social, resultando tanto em marcas singulares na formação do eu quanto na construção de crenças e valores compartilhados na dimensão cultural que vão constituir a experiência histórica e coletiva das sociedades, dos grupos e populações. Montaigne privilegia a pluralidade de vozes que reverberam em sua mente, de forma que os efeitos da polifonia acompanham os *Ensaio*s, e não renega nada. O ensaísta articula observações feitas a seu respeito às observações feitas em torno de si porque desta experiência de si podemos extrair o reconhecimento de nossa fragilidade. Este reconhecimento da fragilidade traduz-se, na esfera intelectual, por uma atitude perscrutadora e, na esfera moral, pela moderação.

Isso tem implicações políticas porque a comunicação com o outro se dá por “espelhamento”, a que se referem os comentadores: enxergar-se em outro e espelhar o outro em si, numa operação sempre aproximativa e incerta. O espelhamento leva à descoberta de alguma afinidade e semelhança e a relação social se realizará de modo mais feliz e bem sucedido quanto maiores forem os vínculos de convivência e amizade entre os interlocutores. O bom seria que, em sociedade, houvesse assentimento e acolhimento da “advertência” política, assim como se dá na relação de amizade. Ou seja, Montaigne quer que a inspeção e investigação que respalda o juízo relativo desloquem-se da experiência de si para a experiência do coletivo e da opinião pública:

Surpreendentemente, no entanto, [...] o ensaísta parece estender este ofício da advertência, tão próprio – e mesmo, de algum modo, exclusivo – da amizade, justamente para o terreno que lhe parece o mais hostil, aquele das relações (por excelência, assimétricas) entre o senhor e súdito”. [...] São os humores, paixões e disposições da opinião pública as afecções sobre as quais, ou mesmo com as quais, atua o homem público [...] Trata-se de espelhar o sujeito político, público, nas afecções públicas (SCORALICK, 2008, pps.66-67).

O movimento e a instabilidade não procedem unicamente do exterior de cada pessoa e isso leva Montaigne a romper com o princípio de identidade, de ser sempre igual a si mesmo e a abrir-se para uma experiência em que é possível a diferença e a constatação de uma distância entre o eu em relação a si mesmo e em relação a outros, onde é possível o desacordo e as contradições: “Todas as contradições em mim se deparam, no fundo como na forma” (II, 1). Com os *Ensaaios*, Montaigne lega problemas filosóficos fundamentais que contribuiram de alguma forma, para que o tema da subjetividade tenha ganhado a dimensão que ganhou entre os modernos: “Nosso dever primeiro consiste em guiarmos a nós mesmos; para isso estamos no mundo” (III, 10). Essa ligação com o próprio ser é profundo, porém não é possível no isolamento, abre-se para a sociedade. Com ele temos a retomada do ceticismo antigo na forma de uma “filosofia da interioridade”. O ceticismo, todavia, não constitui uma fase intermediária, mas uma situação permanente com um lugar bem determinado na visão política de Montaigne. Daí que ele está sempre se pondo à prova e aprendendo e isso expressa nas tentativas de retratar o próprio ser: “*essay... de ma peinture*” (III, 9), e de tentativas de formar juízos: “*essais de jugement*” (I, L) e também registro de uma experiência que não ignora a política: “*registre des essais de ma vie*” (III, 2). Os *Ensaaios* almejam segurar o eu experimentado na vivência política como mutável em toda a sua amplitude de variações, com o resultado paradoxal que Montaigne a todo o momento reconhece. Por intermédio dessa autodescrição o ensaísta eleva-se acima do eu do respectivo instante e visualiza todo o seu ser nos conflitos sociais. Seus escritos tornam-se o meio da totalização e objetivação das auto-experiências e, dessa maneira, o meio da identidade própria. Entre Montaigne e seus escritos ocorre um processo recíproco de constituição e de consubstanciação com o autor: “Eu fiz o meu livro não menos do que o meu livro me fez” (II, 18). Porém, é um livro que ressalta o seu novo tipo de autodescrição que não visa mostrar-se para os leitores com algum atributo ou aspecto especial ou incomum numa identidade a ser desempenhada, por isso escreve: “eu sou o primeiro a mostrar-me como ser humano comum, como Michel de Montaigne”. Ou seja,

ele não se apresenta numa identidade a ser desempenhada, mas na sua identidade pessoal. Ele parte do particular para o geral e do individual para o social.

Neste sentido quando Montaigne observa que cada ser humano carrega em si “toda a imagem da humanidade” (III, 2), não deve ser compreendido como se o individual se dissolvesse no social. Em Montaigne, a ideia de humanidade se coloca acima da ideia de “pátria” e declara a amizade mais alta ainda que dedica ao gênero humano: “considero todos os homens meus compatriotas e tanto abraço a um polonês como a um francês, pospondo os laços nacionais aos universais e comuns” (Livro III, 9). Na realidade, em Montaigne o singular não contrasta tanto com o geral da natureza humana, o pessoal não diverge tanto do social; a matriz contrastante é, antes, aquela da socialização do ser humano: “Nada tenho de meu além de mim mesmo; e até esta posse é em parte bem alheio emprestado” (III, 9) Escreve Fetz (1999) que “com isso, Montaigne torna-se o precursor da moderna teoria da identidade; descobre um si-mesmo individual, que se sabe simultaneamente como um si-mesmo socializado” (FETZ, 1999, p. 218). Em Montaigne temos, então, a filosofia como forma de vida que se exercita obedecendo a princípios livremente escolhidos, interiormente apropriados, em vez das convenções exteriores, de modo que sua marca distintiva é a auto-referência. Todavia, o ensaísta constata o risco maior para uma vida de acordo com o nosso próprio ser na alienação⁵² por meio da sociedade, (o que com a modernidade se revelou tão uma característica terrível como distanciamento em relação ao mundo nunca experimentado)⁵³. Não é a referência a si mesmo, mas a relação com os outros que determina, em primeiro lugar, a nossa vida. Quanto mais nosso autor desvela as dependências sociais, tanto mais ele descobre também um si-mesmo autônomo que consegue doar-se na política e subtrair-se a elas.

Montaigne não é inconseqüente em sua decisão filosófica pessoal de levar o uso da razão às últimas conseqüências e isso o leva a uma constatação, e esta o impele à recusa em adotar uma filosofia como verdadeira. Coerente com o seu ceticismo, Montaigne não se engaja em nenhuma “seita” preexistente ou, mais precisamente, em nenhum dos partidos dos filósofos que, por se estreitarem nos limites de um pensamento

⁵² Cardoso escreve que em Montaigne assiste-se, sucessivamente, à afirmação do sujeito contra o mundo instável das aparências e da alienação. (CARDOSO, 1993, in: “orelha” do livro citado de Starobinski).

⁵³ Birchal, em importante estudo, escreve que, de acordo com alguns intérpretes, com a modernidade: “Instaura-se então o reino do sujeito como reino da razão desengajada e imanente a si, que se efetiva como dominação do mundo através da ciência e da técnica, e se expande até a esfera moral e política com o projeto iluminista, no qual o homem quer tomar a si e fundar sobre si a construção da sociedade e da história” (BIRCHAL, Telma. *O eu nos Ensaaios de Montaigne*. Belo Horizonte: ed. UFMG, 2007, p.18)

filosófico que se quer (senão “o único”) “o verdadeiro” e “para todos”, descartam a subjetividade e acabam por se constituírem em seitas, por isso concorda com o partido dos pirrônicos: “Não há razão que não tenha uma razão contrária dela, diz o mais sábio partido dos filósofos [...]” (II 15). O partido dos pirrônicos elabora-se em torno de um conceito fundamental: o de *epokhé*, ou suspensão do juízo frente a todos os partidos conflitantes. Ocorre, porém, que essa suspensão “não partidária”, não significa apartidarismo visto que o ensaísta busca conciliar ação política e suspensão dos juízos. A adesão filosófica de Montaigne ao ceticismo não constitui uma adesão a um sectarismo (definido pelo assentimento a um dogmatismo), mas, sobretudo como engajamento em um gênero de filosofia, caracterizada pela prática argumentativa destinada à discussão das diversas “partes” daquilo que o rodeia, consciente da impossibilidade de estabelecer uma parte como verdadeira, mas que sabe, no entanto, que é preciso tomar partido e escolher uma parte. O pensamento cético não transgride a autolimitação subjetiva que impõe à validade de seu discurso, uma vez que, pelo avesso do avesso, há o risco do dogmatismo dissimulado se esconder numa filosofia que se considere liberada de uma postura dogmática. Discutindo a afetação nas formas de escrever, por exemplo, Montaigne reconhece que: “*A force de vouloir eviter l’art et l’affectation, j’y retombe d’une autre part*” (II, 17). No limite do paradoxo, Montaigne, que coloca em primeiro plano a subjetividade, parece almejar algum grau de generalidade com o relato de sua experiência pessoal. Montaigne insiste em julgar a partir da interioridade:

É um erro julgar unicamente pelas ações exteriores, a verdadeira filosofia ensina a julgar a partir do interior, a compreender a motivação do agir com a autonomia do julgamento. Entretanto, a escrita e publicação dos *Ensaaios* continuam a ser a melhor evidência de compromisso político, na medida em que convidam a reflexão moral e filosófica (PANICHI, 2006, p. 90 – tradução nossa ⁵⁴)

A partir de sua experiência pessoal, Montaigne sustenta que os partidos dos filósofos não encontram a verdade, pois nosso juízo natural não apreende claramente o que apreende. Reconhecer, todavia, a diversidade de juízos sobre a realidade nos torna mais tolerantes, sem que abramos mão de nosso próprio juízo como o mais plausível e

⁵⁴ Cfr. *On se trompe si on juge uniquement par les actions extérieures; la vraie philosophie enseigne à juger par l’intérieur, à comprendre la motivation de l’agir avec l’autonomie du jugement. Entre temps, l’écriture et la publication des Essais restent la meilleure preuve d’engagement politique dans la mesure où ils invitent à la réflexion morale et philosophique [...]* (PANICHI, 2006, p. 90)

pertinente sobre a realidade. Ora, Montaigne compreende que buscar universalidade para o seu diagnóstico não se contrapõe à subjetividade da experiência pessoal, portanto, está convencido da validade de seu discurso, ainda que não se proponha como critério para um juízo universal, pois quer que cada um escolha por si mesmo. Assim, esse subjetivismo formulado como postura filosófica, implica em que tal relato da experiência individual e própria parece almejar, inevitavelmente, de alguma forma, algum grau de generalidade:

Tal narrativa tem a curiosa peculiaridade de ser, a um só tempo, a descrição válida da experiência intelectual individual do filósofo, como parte constitutiva desse filosofar à qual ele é imanente e não pode, de direito, transcender (na medida em que esse filósofo não pretende asseverar nenhuma verdade e, nessa medida, nada além do que lhe aparece segundo o seu *páthos* individual), mas também o engajamento em uma filosofia cuja constituição precede tal experiência e ilumina (sem o que não se pode falar de uma tradição filosófica cética que, nalguma medida, se perpetua além de uma experiência filosófica individual e isolada). (EVA, 2007, p. 260).

A suspensão do juízo não significa a impossibilidade de uma investigação racional, nem imobilismo político, nem muito menos conduta anti-social. Com relação a uma questão relevante colocada pelos comentadores, qual seja a questão de que se, ao rejeitar todos os partidos dos filósofos, Montaigne também inclui o partido dos pirrônicos. Para nós isso parece não estar bem colocado porque afinal o ceticismo é exatamente a perspectiva com que Montaigne vê o movimento da realidade, sem dogmatismo; o próprio ceticismo é a caução filosófica da crítica de Montaigne a todas as demais filosofias. Evidentemente, o movimento do ceticismo não pode se interromper no próprio ceticismo porque ele se apresenta para Montaigne exatamente como a descrição do movimento, da “passagem” que ele pinta. De modo que isso implica diretamente em que Montaigne possa “reformular” e “reapresentar o ceticismo: “Nem o interesse de Montaigne em restaurar a coerência interna da filosofia cética em sua relação entre teoria e prática, nem seu elogio ao ceticismo, contudo, excluiriam a possibilidade de que ele próprio pensasse filosoficamente de outro modo” (EVA, 2007, p. 39). A nosso ver, porém, a possibilidade de “pensar de outro modo” não é estranha ao ceticismo; constitui exatamente o seu cerne. A autocrítica é nuclear ao próprio ceticismo, constituindo mesmo a sua substância.

Há um eixo crítico-epistemológico que perpassa quase todos os ensaios. O ensaísta recupera a observação empírica para constituir um conhecimento relativo sobre as condutas, introduzindo a noção de experiência de si como elemento basilar de sua reflexão. Esta observação e inspeção de si revelam-se como fontes primordiais de sua

filosofia prática que visa apreender os casos na sua singularidade, na sua irreduzibilidade a qualquer forma genérica de identidade. Somente assim podemos entender sua oposição prática à concepção intelectualista de Platão no que se refere à “conduta moral virtuosa” – assim como a boa atividade política – que se respalda no conhecimento do bem. Na realização da boa atividade política é indispensável habituar as pessoas a agir corretamente e que as instituições e o governante dêem o exemplo. O ensaísta considera que o desejo de conhecer foi dado ao homem para o seu suplício. Não basta ao homem conhecer o bem por meio da deliberação para que aja bem; é necessário, além disso, que ele deseje agir de modo correto. Nesta ótica, o exercício cotidiano do hábito de agir corretamente é um dos alicerces em que jaz a excelência moral – e política - pois se torna um hábito “espontâneo” na vida em sociedade. É claro que essa recusa de Montaigne em admitir o uso de normas ou padrões morais exteriores à constituição do sujeito tem como exceção aquelas que lhe impõem condutas no registro público, frente às quais, o exercício da liberdade deve ocorrer em outros termos⁵⁵.

Não há balizas práticas universais, as circunstâncias sempre se alteram e o acaso é sempre o “senhor”, por isso é necessário habituar-se à mudança e à variação, como meio de elaborar para si mesmo uma disposição flexível que possibilite acolher as vicissitudes da vida. Montaigne argumenta contra os partidos interpretativos, não com intuito de aboli-los, mas tão somente de exibir a precipitação dogmática, uma vez que mostra como seria igualmente possível construir uma explicação verossímil com base noutro ponto de partida. Exige que a ação seja sempre renovada e impede a constituição de qualquer critério fixo para sua orientação. É razoável, portanto, suspeitar da maneira como racionalmente os partidos constroem suas explicações. Examinando, por exemplo, as “seitas” estóicas ou epicuristas, Montaigne escreve que se vêem infinitos exemplos parecidos, não apenas de argumentos falsos, mas ineptos, que não se sustentam e que acusam seus autores não tanto de ignorância quanto de imprudência, nas réplicas que os filósofos se fazem uns aos outros acerca dos dissensos em suas opiniões e seitas. Daí que julga ser melhor suspender a persuasão do que se imiscuir em divisões querelantes e sediciosas, que não leva a lugar nenhum porque nenhuma razão se estabelece sem outra razão. Nenhum partido, nem mesmo o “partido de Montaigne”, deve ser aceito como critério de verdade ante a dúvida cética, pois, “o próprio Montaigne é trespassado pela

⁵⁵ A relação entre o exercício da vida pública e a condução da vida privada é discutida no capítulo “*De poupar a vontade*” (III, 10)

mesma espada cética que emprega” (EVA, 2007, p.98). Nenhum partido suplanta o diagnóstico dos cétricos acerca do desconhecimento humano da verdade. Desse modo, do ponto de vista político, o ceticismo leva Montaigne à prudência, à moderação e ao diálogo, a partir de um exercício autocrítico permanente. Há uma razão de ordem prática, relativa à coesão social, que torna justificado, ou mesmo necessário, o ato de tomar partido, e admite que alguns partidos podem ser melhores do que outros partidos, desde que não se fechem num sectarismo, se agarrando às teses admitidas como racionalmente irrefutáveis. Não obstante, em alguns momentos, Montaigne também usa a palavra seita para referir-se até mesmo aos pirrônicos. O incansável Montaigne distingue as seitas que seguem “a verdade” das seitas que seguem “a utilidade” e lamenta que aquilo que se apresenta à nossa imaginação como o mais verdadeiro não se apresenta como mais útil. O ensaísta distingue as coisas “*comme elles servent*” (*l’utile*), de “*comme elles sont*” (*l’honnête*) (III, 10). Nosso autor afirma que Platão “diz muito francamente em sua *República* que, para benefício dos homens, frequentemente é preciso enganá-los” (II, 12, p. 269).

O efeito dogmático dos costumes, porém, atinge a todos. Em razão disso, Montaigne escreve que mesmo as seitas mais ousadas, a Epicurista, a Pirrônica e a da Nova Academia são, ainda elas, constrangidas a se dobrarem à lei civil, no fim das contas, e a adotarem o costume como critério prático. Note-se, aí, que até mesmo os pirrônicos (fundamentalmente antidogmáticos) aderem aos costumes pela “utilidade” e pela coesão social. Trata-se da adesão não-dogmática ao *phainómenon* como critério prático em lugar das *sciences* dogmáticas. Ainda que reconheça a *science* como um “partido bem útil e grande”, não passa afinal de um partido, por isso tem valor apenas relativo. Ora, como se observa, Montaigne busca conciliar a suspensão do juízo e a plena adesão à esfera da vida prática, ainda que a depuração total dos costumes não pareça ser humanamente possível realizar. Não é possível suplantare os costumes plenamente assim como não nos é possível sairmos de nós mesmos.

A subjetividade de Montaigne não deve ser compreendida de forma literal como registro de suas características pessoais – como usualmente pensaram alguns comentadores – mas sim como registro de juízo. Montaigne pensa que toda tentativa de saber multiplica as questões e acaba obscurecendo o que se quer esclarecer. O conhecimento que Montaigne alcança de si mesmo foi uma descoberta feita ao longo

dos *Ensaaios*.⁵⁶ Plenamente falando, subjetividade não foi o seu ponto de partida, isso somente começa a se tornar mais claro para Montaigne especialmente na metade do segundo ensaio e ao longo do terceiro. Montaigne não nega a natureza do mundo exterior objetivamente existente, nos moldes do idealismo subjetivo que explica o mundo a partir da opinião individual. Pretendemos mostrar, assim, que subjetividade não é o mapeamento de espaços interiores, mas a base de sua ação, enquanto juízo confrontado ininterruptamente com a diversidade e a mutação. Montaigne recorre à filosofia, à literatura, à mitologia, à arte e à história para tirar lições para o *eu*.

Na primeira página dos *Ensaaios*, Montaigne adverte ao leitor que “só escrevi para mim mesmo, e alguns íntimos” e que buscou retratar-se em sua simplicidade natural, “sem artifício de nenhuma espécie, porquanto é a mim mesmo que pinto” e que, se outras fossem as circunstâncias, “de bom grado me pintaria nu”, uma vez que “sou eu mesmo a matéria deste livro”. Fincado na idéia de si mesmo, portanto, a perspectiva de Montaigne é subjetiva, de modo que o que ele expõe não é doutrina e sim experiência, “não está aqui minha doutrina, e sim o estudo de mim mesmo; e não é a lição de outrem e sim a minha própria” (II, 6, p. 69). Desse modo, ele impôs a si mesmo o falar livremente de tudo o que lhe dizia respeito Ou seja, a partir de sua experiência singular ele pretende repassar o que lhe é útil para o bem-viver, pois pode ser útil aos outros, mas que cada um julgue por si mesmo para não se apegar às apreciações alheias. Busca aprender sempre alguma coisa em suas relações com os outros, como um dos melhores meios de se instruir e reproduz exemplos tirados “daquilo que ouvi, fiz, ou disse” (I, 21, p. 157). Por isso mesmo: “Em tudo e em todo lugar meus próprios olhos bastam para me controlar, para me por de sobreaviso em relação a mim mesmo” (I, XXIII).

Seja como for, quero falar; e, quaisquer que sejam estas inépcias, não deliberei escondê-las, não mais do que um retrato meu, calvo e grisalho, em que o pintor tivesse colocado não um rosto perfeito e sim o meu. Pois aqui estão também meus sentimentos e minhas opiniões; apresento-os como algo em que acredito e não como algo em que se deva acreditar. Viso aqui apenas a revelar a mim mesmo, que porventura amanhã serei outro, se uma nova aprendizagem mudar-me (I, 26, p. 221-222).

Montaigne é o filósofo do movimento ou dos “rudes corcovos” (III, 12), a que ele se refere, cuja dialética não cessa nunca; cada conclusão a que ele chega é o início de outras perguntas e dúvidas: “Nossa vida é só movimento” (III, 13, p. 469). E mais

⁵⁶ “Tem-se o costume de considerar os primeiros capítulos redigidos por Montaigne (entre 1572 e 1574) ‘textos impessoais’, ao passo que os textos posteriores marcariam a entrada em cena do *eu* e da preocupação em descrever-se. O que se deve reconhecer, no entanto, é que a ‘pintura do eu’ não é senão a evolução mais tardia de um pensamento orientado de imediato para a vida pessoal; a questão do eu é colocada desde o início”. (STAROBINSKI, 1993, p. 18).

adiante: “Meu andar é rápido e firme; e não sei qual dos dois, o espírito ou o corpo, tenho mais dificuldade em deter no mesmo lugar. [...] embora esteja sentado, estou pouco assentado” (III, 13, p. 484). De fato, Montaigne não sossega; ele é um filósofo das profundezas da consciência, sob a perspectiva de que qualquer ato nosso revela o que somos. As pessoas são diferentes acerca dos estilos, regras e formas. Montaigne reconhece que, às vezes, pode “chegar até o osso” com o seu saber. Porém, a partir do juízo (enquanto bom-senso) ele quer ficar, ao acaso, observando a densidade das profundezas daquilo que não compreende, às vezes avançando mais, outras, menos. Mas, como considera a impossibilidade de ver todo o fundo, reflete ligeiramente sobre o que pode porque ressalta que se rende à dúvida e à incerteza, bem como à sua “forma mestra” que é a ignorância:

Se é um assunto de que nada entendo, por isso mesmo ensaio-o, sondando o vau de bem longe; e depois, achando-o fundo demais para minha estatura, mantenho-me na margem; e esse reconhecimento de não poder passar para o outro lado é uma característica de sua ação, e mesmo das que mais o envaidecem. Por vezes, em um assunto vão e sem valor, procuro ver se ele encontrará com que lhe dar corpo, e com que o apoiar e escorar. Por vezes passeio-o por um assunto nobre e repisado, no qual nada tem a descobrir por si, estando a caminho tão trilhado que ele só pode caminhar sobre as pegadas de outrem. Então atua escolhendo o caminho que lhe parece o melhor e, entre mil veredas, diz que esta, ou aquela, foi a mais bem escolhida. Tomo da fortuna o primeiro argumento. Eles me são igualmente bons. Mas nunca me proponho apresentá-los inteiros. Pois não vejo o todo de coisa alguma; tampouco o vêem os que nos prometem mostrá-lo. De cem membros e rostos que cada coisa tem, tomo um, ora para somente roçá-lo, ora para examinar-lhe a superfície; e às vezes para pinçá-lo até o osso (I, 50, p. 448-449).

O estudo de si e dos outros tem que ser um caminho pelo qual abrimos espaço até as outras pessoas. A sabedoria não pode dar as costas para a política, nem instruir por palavras, mas pela ação, como vimos. A sabedoria é social e não anti-social, mas o excessivo apego às teorias e aos livros, aliado à solidão e à melancolia, torna-nos inaptos para a vida em sociedade e inábeis na política. Como o pensamento de Montaigne busca a prática, entende que a filosofia é a ciência que nos ensina a viver em sociedade por isso deve estar presente em todos os ambientes e em todas as idades, de modo que as crianças adquiram bons preceitos sobre a valentia, a coragem, a magnanimidade, a moderação e o destemor, que não se contrapõem a civilidade e ao respeito pela alteridade. Montaigne afirma no seu ensaio *Do Medo*⁵⁷ que a coisa que mais tem medo é o medo de ter medo, mas, isso não se contrapõe à prudência. Afinal ele sabe que o que está em sua mira é o medo enquanto “estranha paixão” que mais

⁵⁷(I, 18).

depressa tira nosso discernimento fora de sua devida compostura e que tornam muitas pessoas insensatas de medo e provoca terríveis perturbações. (I, 18, p. 111). O pavor expulsa do coração toda sabedoria. Claro que o medo é uma paixão natural, mas com Montaigne a discussão sobre o medo não pode ser literária. Nosso autor esclarece que não se refere ao medo metafísico, teórico, nem ao que as pessoas mais simples têm por mortos recém saídos do túmulo, e sim ao medo real como o dos soldados que estão a todo o momento arriscando a própria vida. Concretamente, aos soldados na frente de batalha não é dada a “coragem de ter medo”, porque isso pode significar a morte de si e dos amigos, ou então na perda do dever e da honra: “Mas, entre os próprios soldados, onde deveria encontrar menos espaço, quantas vezes transformou um rebanho de ovelhas em esquadrão de couraceiros? juncos e caniços em homens armados e lanceiros? nossos amigos em nossos inimigos? e a cruz branca na vermelha? (I, 18, p. 110). Montaigne repele o medo que nos impede de olhar de frente e conclui que ora o medo nos dá asas, ora nos prega os pés e os entrava. Mas, Montaigne escolhe aquilo que o impulsiona para a valentia para superar o medo que nos subtrai de nosso dever e de nossa honra, manifestando mais uma vez sua admiração pelos trabalhadores braçais pela forma como lidam com o medo e reconhece que “os pobres, os banidos, os servos amiúde vivem tão alegremente [...]” (I, 18). Portanto a questão montaigneana é: de qual medo estamos falando e o que ele produz em nós?

Efetivamente Montaigne radicaliza, quando escreve que tem medo de ter medo porque o inimigo mais letal do poder político não é a desobediência, visto que a obediência pode ser repostada pela mão do príncipe. O medo de ter medo parece querer escapar ao poder do príncipe, porque não consegue dobrá-lo nem mesmo aquela violência que almeja impor o medo pelo terror. Um dos principais inimigos da ação política é o medo de ter medo.

Politicamente, da mesma forma que não se chega a uma essência como causa das produções constantes da natureza, não se poderia igualmente pretender obter efeitos universais quando da tentativa de interferir na ordem social para mudar seu rumo. O ensaísta amplifica os traços de inconstância e irregularidade do mundo em sua argumentação, sobretudo para denunciar a ilusão da eficácia desta intervenção fundada em um saber das coisas exteriores. Ademais, se há dificuldade em aceitar a “ vaidade ” da presunção de interferir no domínio das coisas naturais, não há menos no domínio das coisas humanas, das leis para as pessoas e da política para a sociedade. A argumentação de Montaigne sobre a dessemelhança alicerça a crítica à tentativa do legislador de

aperfeiçoar as leis e de afastar a liberdade de interpretação dos juízes quando de sua aplicação, referindo-as a gêneros e espécies bem determinados de casos ou ainda buscando as suas especificações mínimas de modo a cobrir todas as suas particularidades. Pondera sobre a impossibilidade e vencer a distância entre a infinidade dos casos e a necessária finitude, igualmente numérica, das leis presas aos casos discriminados e arrolados; *“la multiplication de nos inventions n’arrivera pás à la variation des exemples”*.

O resultado do movimento político de interesses advém do conflito e do equilíbrio que o determinam, em vista do bem comum perseguido e partilhado. Apesar das partes, alguma convergência é possível. Parece que para Montaigne a possibilidade da vida política depende da dominação consentida e obedecida. Nosso autor procura evitar ser réu em processos judiciais, renunciando a alguns direitos para que a injustiça contra ele não seja pior ainda. Em razão disso, não considera que a medida da dominação seja ilimitada ainda que o Estado tenha o recurso da prisão, da tortura e da ignomínia, “após um século de problemas e de práticas sujas e vis, mais contrária à minha natureza do que são a tortura e a fogueira [...]” (III, 10, p. 350). Referindo-se à política o ensaísta procura preparar os jovens para tempos difíceis politicamente, e alerta para o fato de que havia o risco de até serem presos e torturados, por isso sugere a preparação da resistência física e moral. E mais adiante: “Habituai-o ao suor e ao frio, ao vento, ao sol, aos acasos que precisa desprezar; tirai-lhe a moleza e o requinte no vestir, no dormir, no comer e no beber: acostumai-o a tudo. Que não seja rapaz bonito e efeminado, mas sadio e vigoroso” (I, 26)⁵⁸. Evidentemente certa rudeza na formação não se aproxima da brutalidade. Montaigne quer a preparação para o que der e vier no próximo minuto. Nosso espírito e nosso corpo têm que se acostumar ao que se vive. Nosso paladar deve ser treinado a se acomodar a tudo o que se come e bebe e, se necessário, saibamos suportar desregramentos e excessos⁵⁹. Até na devassidão busquemos suplantar os nossos

⁵⁸ “*Si vous avez envie qu’il craigne la honte et le châtiment, ne l’y endurcissez pas. Endurcissez le à la sueur et au froid, au vent, au soleil et aux hazards qu’il luy faut mespriser; ostez-lui toute mollesse et delicatessen au vestir et coucher, au manger et au boire; accoustumez le à tout. Que ce ne soit um beau garçon et dameret, mais un garçon vert et vigoureux*” (I, 26).

⁵⁹ “A justificativa para a experiência do excesso apóia-se nas demandas sociais e no equilíbrio entre conveniências e autonomia moral: na convivência social não se deixará de observar as condutas e os costumes, assumindo atitudes de acordo com o estabelecido e aceito socialmente, ou seja, se agirá com decoro. Entretanto, isso não significa que o julgamento cederá lugar ao convencionalismo social. Muito pelo contrário, a formação moral deve ser a tal ponto segura e o autoconhecimento a tal ponto afiado, que permitirão criar e manter uma linha demarcatória entre a prática segundo os usos e os costumes e o domínio de si. Para Montaigne as condutas sociais e a vida privada constituem campos de interesses e comportamentos distintos que devem permanecer circunscritos a limites bem estabelecidos” (THEOBALDO, 2008, p. 197)

companheiros, e que não façamos o mal por opção e não por carência de forças ou informação. Portanto, é preciso saber fazer o mal, ter forças para fazê-lo, e não querer fazê-lo. Adentrando no tema de escolas de formação da juventude, segundo ele, não deve levar em conta as classes sociais, e retoma a questão pedagógica na perspectiva da ação e da coragem, em vez da contemplação e da fraqueza:

Se tal discípulo revelar-se de tão bizarra condição que prefira ouvir uma fábula à narrativa de uma bela viagem ou a uma sábia reflexão quando a compreender; que, ante o som do tambor que eleva o jovem ardor de seus companheiros, se desvie para um outro que o convida aos jogos dos saltimbancos; que, por vontade, não ache mais prazer e mais doce retornar empoeirado e vitorioso de um combate do que da péla ou do baile, com o prêmio desse exercício – então não vejo outro remédio a não ser que seu preceptor logo o estrangule, se não houver testemunhas, ou que o façam pasteleiro em alguma boa cidade, mesmo que seja filho de um duque, segundo o preceito de Platão de que é preciso colocar os filhos não segundo as posses dos pais mas segundo as posses de sua própria alma” (I, 26, 243).

Montaigne pensa ser possível melhorar as instituições para melhorar os homens. Já mencionamos o fato de que para Montaigne a maioria dos homens “piora” e se torna má até por conta das instituições. Em razão disso, o ensaísta afirma que apesar de uma não maioria de homens “fortes e retos”, as instituições são defeituosas. Mas, não basta que as instituições não nos tornem piores, é preciso que nos façam melhores. Os melhores não são necessariamente os mais ricos, de modo que Montaigne considera que não se julgue um homem por suas posses, pois todos podem nos ensinar e serem úteis ao nosso governo: “Ele sondará o alcance de cada um: um vaqueiro, um pedreiro, um viandante, é preciso por tudo a render, e tomar emprestado de cada um segundo sua mercadoria, pois em administração tudo serve; mesmo a tolice e a fraqueza dos outros lhe será instrução. Ao examinar as características e as maneiras de cada um, ele fará nascer em si anseio pelas boas e desprezo pelas más” (I, 26, 233).

Como se pode observar, em Montaigne há preocupação com os princípios gerais da sociedade e com todas as pessoas e exige que se interroguem antes as próprias coisas, ao invés de laborar no rastro das palavras ditadas pela memória dos livros. Ao refletir sobre o Estado, Montaigne busca uma sociedade melhor, e reconhece que “eu não sou melancólico, sou sonhador” (I, 20 e III, 3, p. 50), entretanto ainda que se ache um pouco sonhador, Montaigne confronta implacavelmente sua experiência com os seus sonhos. Entre os dois pólos fica com a realidade sem titubear. Afirma, porém, que sofre somente ao sentir que alguém sofre. Se pudesse, realizar o seu “sonho”, ele gostaria de viver sempre na companhia de pessoas sadias e de bom humor. Na realidade, o que ele quer é que todos vivam sossegados com dignidade. Considera a soberania do povo como a mais “natural” e “racional” (I, 3) por isso julga a tirania como uma das coisas “mais

triste”. Isso o leva a criticar os tiranos que se apossam, injustamente e por meio das piores ações, dos bens de seus súditos e indaga: haverá coisa mais miserável do que se tornar tirano e usurpar os bens de seus súditos? (I, 14, p. 93). Tudo isso faz o posicionar-se com veemência: “Detesto qualquer espécie de tirania [...] (III, 8, p. 218)

Como o cético Montaigne justifica sua adesão política? Como assinalamos, não há como deixar de, referirmos ao ceticismo, mas apenas com o intuito de assinalar alguns de seus traços principais. Referindo-se aos *Ensaio*s Porchat (2005, capa) afirma que a retomada do ceticismo antigo se explicita na forma de uma filosofia da subjetividade, tornando-se a busca filosófica indissociável da experiência intelectual vivida. Neste sentido percebemos as implicações da noção de subjetividade e os fundamentos do ceticismo⁶⁰, que servem de base para o pensamento político de Montaigne. Por causa da novidade de seu pensar, ele mesmo se apresentou como um filósofo de nova figura:

Assim a busca de sua novidade filosófica nos conduz a repetidamente reconhecer a fidelidade e o rigor interpretativo com que, retomando o ceticismo antigo, ele adentra em ambientes conceituais originalmente estranhos à problemática cética, valendo-se do paradoxo como instrumento de sua reflexão. (EVA, 2007, p. 14).

Montaigne não trabalha em política com conotações objetivas dos conceitos dado que considera a razão desprovida de autonomia e constituída da mesma matéria da qual são feitos os hábitos. Para ele, a razão é incapaz de resolver problemas políticos, religiosos e metafísicos. A identificação de Montaigne com o seu partido, portanto, nunca é absoluta. De fato, porém, Montaigne se colocou a seguinte questão política, sobre a qual ele se posicionou: continuar e conservar⁶¹ (SMITH, 2000) ou mudar e revolucionar: “Cabia-me apenas conservar e continuar, o que é possível sem ruído e sem que o percebam. As inovações ressaltam naturalmente, mas não são recomendáveis em épocas como a nossa [...]” (III, 10). Nunca é demais, porém, certo cuidado com o termo “conservar”⁶². Smith indaga se o “conservadorismo” de Montaigne, tal como em geral

⁶⁰ Desde as suas origens, o ceticismo, sob certo aspecto, reflete também uma espécie de revolta contra as especulações abstratas, as controvérsias intermináveis (em que sobressaem os “debatedores”, como ironiza Montaigne) e as verdades com a pretensão de serem absolutas.

⁶¹ SMITH, Plínio. Continuar e Conservar: Montaigne e o poder. *História: Questões e Debates*. Curitiba: Ed. UFPR, n. 25. (Dossiê: “Intelectuais e Poder”). 2000.

⁶² “Na linguagem política de Montaigne, *conservar* se define por sua oposição a *innovar*; a *conservação* recebe seu ‘valor’ lexical de sua relação de contraste com a *inovação* e as ‘novidades’. Esse par semântico, habitual no século XVI em francês e na maior parte das línguas européias, é profundamente diferente do sistema atual; na língua de hoje, o conceito de conservantismo (ele próprio de formação recente) se define principalmente em relação à noção de progresso, ou (pela simetria dos sufixos) de

comentadores o tem compreendido, preserva ou altera o seu sentido nas sucessivas edições dos *Ensaio*s e julga que o ensaísta se torna progressivamente menos “conservador” e que a interpretação tradicional talvez seja mais adequada à primeira edição. Além disso, este comentador alerta para o fato de que é preciso fazer ressalvas à conotação que o termo adquiriu posteriormente e que talvez não caiba aplicar o termo “conservador” ao pensamento político do ensaísta, com o sentido moderno do termo. Todavia, se insistirmos em manter o termo, é forçoso reconhecer que seu conservadorismo é paradoxal, uma vez que não somente admite que não há o que conservar, mas também que sua maneira de ser é diferente dos costumes (públicos e privados) aceitos e, além disso, elabora uma nova concepção de Estado, delimitando nitidamente as esferas do público e do privado (SMITH, 2000, p. 80). Com isso poder-se-ia acomodar as crenças dos partidos católicos e protestantes em um domínio onde a paz pública não mais estaria ameaçada; nem onde a política poderia ser instrumentalizada para fins particulares. Neste sentido, “conservar” significa, sobretudo, não permitir que o Estado interfira em questões pessoais, visto que constituem um assunto privado e não um assunto público. Conforme Cardoso, em razão das guerras civis, dos sofrimentos, de tantas dissensões religiosas, Montaigne parece que dá a entender que não pode mais partilhar as esperanças que se depositavam nas construções coletivas dos homens (a ciência e a cidade), mas isso não significa desdém pela vida pública e pelo convívio social, ou qualquer desinteresse pela sociedade (CARDOSO, 1992, p.49-50). Notemos que ele escreve em *De poupar a vontade*⁶³ que “as inovações ressaltam naturalmente” (logo, não é possível interromper “as inovações”, em todas as épocas e lugares), porém pondera que “não são recomendáveis em épocas como a nossa” (deixando em aberto que em outras circunstâncias e épocas, podem ser “recomendáveis”). O *Livro III* parece ser o mais explicitamente político dos *Ensaio*s. Muitos abusos evidentes podem ser corrigidos sem graves perturbações do Estado, todavia, não se pode opor às mudanças inevitáveis; porque o fato permanece e se justifica. Quando a subversão se torna necessária, ela ocorre, deitando raízes sólidas e é preciso aceitá-la sem prevenção e dispor-se a negociações imprescindíveis com os partidos.

progressismo, na acepção que adquiriu a partir do século XVIII – sem que, no entanto, o antônimo *inovação* tenha deixado de contribuir para o ‘valor’ de *conservação*”. (STAROBINSKI, 1993, p. 254).

⁶³ *De poupar a vontade*, (III, 10)

De qualquer modo, ele não se recusa a tomar partido, e a atuar de forma conseqüente com o seu pensamento acerca da subversão, buscando ação e recolhimento, visto que é preciso viver nesse mundo em decomposição e manter sua independência. Montaigne não acha certo nem honesto, quando as agitações subvertem o país e o dividem, permanecer hesitante entre os partidos, sem manifestar preferências ou simpatia nem por um nem por outro. Para nosso autor é indiscutível tomar partido, deliberadamente: “No entanto, mesmo aqueles que se engajarem totalmente podem-no com tal ordem e moderação que a tempestade deverá passar-lhes sobre a cabeça sem atingi-los” (III, 1, p. 10).

Ao longo dos *Ensaio*s, a noção de política montaigneana constitui um paradoxo: há nela um crítico temível que destrói as instituições, e um político prudente que, em razão do caos político, defende publicamente a necessidade de obediência⁶⁴ às autoridades, instituições, costumes e leis, e privadamente, obediência a si mesmo. Estabelece uma demarcação entre a vida pública e a vida privada porque é necessário que a pessoa seja livre dentro do quadro das leis e que a autoridade do Estado, suas exigências e seu controle, sejam tão leves quanto possível⁶⁵. O melhor governo é o que menos se faz sentir, o que assegura a ordem pública sem invadir a vida privada, sem pretender orientar todos os domínios, inclusive, os do espírito em todos os seus recantos. Saliente-se, porém, que para Montaigne a ordem não é imutável, muito menos divina. Governos, partidos, leis, costumes e tradição são diversos entre diferentes povos, além disso, tais coisas podem mudar. Montaigne vê com apreensão as divisões partidárias polarizadas, fragmentadas e politicamente extremistas que dilaceravam a França e que ameaçavam outros países: “Se olharmos ao redor de nós, podemos observar que todos os países [...] correm o risco de transformações e desastres [...] E aflige-me ainda imaginar que o mal mais próximo não está na alteração da massa inteira e aparentemente sólida e sim na sua possível divisão” (III, 9). Em razão disso ele pondera que os movimentos de mudança, que vêm para salvar, podem servir de pretexto

⁶⁴ De acordo com Starobinski, Max Horkheimer ao estudar Montaigne apresenta-o como um privilegiado economicamente, que só cuida de se refugiar na tibieza da vida privada e do passatempo cultivado e que defende com acusações nos *Ensaio*s apenas o seu conforto. Entretanto, Horkheimer escreveu acertadamente que a obediência que Montaigne pregava, como bom cético, era obediência a uma monarquia em luta contra forças reacionárias e que a obediência em que se compraz o cético de hoje é a submissão à barbárie. Porém, como esse pensador da Escola de Frankfurt relaciona, de forma equivocada, o *eu* de Montaigne com a economia de mercado, Starobinski afirma que é possível relacionar Horkheimer equivocadamente com os stalinismo e com o *gulag*, com o mesmo raciocínio utilizado por ele. (STAROBINSKI, 1993, p. 316).

⁶⁵ Cfr. “Do útil e do honesto” e “Da vanidade” e “De poupar a vontade”.

perigoso para matar o doente. Os aspectos da moral podem ser de muitas maneiras, opostas entre si, conforme as ações particulares de cada sociedade, de cada partido dos filósofos, de cada religião, etc. Por isso, apesar de demolir as verdades políticas e a moral, reduzindo-as os costumes, Montaigne prefere se submeter à ordem herdada e à tradição, para o bem da ordem e da paz pública, como sugeria Sexto Empírico (1993)⁶⁶.

Em questões importantes é preciso tomar partido e responsabilizar-se pelas escolhas feitas, ainda que se negue a conotação objetiva dos conceitos, transformando-os em categorias de avaliação, (que relativizam a tendência a absolutizar as próprias opções políticas, os costumes, leis e tradições do próprio país). Governos e nações são corpos coletivos e as formas de governo, as leis e os partidos são diversos, porque diversos são os povos:

De todos os tipos de sociedades, o mais importante é aquela o indivíduo estabelece com o estado (*cum re publica*). Um Estado deve garantir aos cidadãos a conservação e a proteção se sua parte [do seu partido] [...]. Estados e cidades, foram criados para esta finalidade recíproca: que todos possam assegurar "a conservação através de cada um ('ut sua tenerentur'). PANICHI, 2006, p. 81- tradução nossa⁶⁷).

Em lugar da unidade Montaigne encontra a fragmentação, de maneira que nenhum partido pode pretender ser modelo fixo, de ação política, de regra universal. Conseqüentemente os “partidos dos outros” não podem ser visto como aqueles que não têm a verdade, em contraposição ao “nosso partido” que tem a verdade. Nenhuma regra social pode provar que está baseada em uma norma absoluta de justiça. Nenhum partido pode dizer qual é a lei do mundo, mas ele próprio é mundo, pois não é possível viver sem tomar partido; ser é escolher. “[...] Toda relação com o ser é simultaneamente tomar e ser tomado, a tomada é tomada, está inscrita e inscrita no mesmo ser que ela toma” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 319). Não entramos na posse do ser, mas podemos nos aplicar em se sentir viver.

O nosso partido é a nossa opção (certamente, a melhor escolha para nós) para o qual nos damos por inteiros, mas não é o “partido de todos”, ao qual os outros devam se

⁶⁶ O filósofo Sexto Empírico, que viveu na segunda metade do século II d.C., é um dos grandes continuadores do ceticismo, e constitui a mais importante fonte para estudo do ceticismo antigo. Peter Burke escreveu que Sexto Empírico “*defines the basic principle of scepticism as that of ‘opposing to every proposition’ an equal proposition’, and of suspending judgement between the two, on the grounds that we do not and cannot know which is correct*” (BURKE, 1994, p. 14).

⁶⁷ *De toutes les formes de sociétés, la plus importante est celle que l’individu entretient avec l’état (cum re publica). Un état qui doit garantir aux citoyens la conservation et la protection de leur partie [...]. Etats et Villes continue-t-il, furent créés à cette fin réciproque: que tous pourrissent assurer ‘la conservation par chacun de son avoir (’ut sua tenerentur) PANICHI, 2006, p. 81).*

submeter. Se não for possível manter-se fora, a escolha tem que ser prudente e aberta: “Que irei escolher? O que vos aprouver, contanto que escolhais! Eis uma resposta tola, à qual porém parece que chega todo dogmatismo, pelo qual não nos é permitido ignorar o que ignoramos. Tomai o partido mais renomado, e ele jamais será tão seguro que, para defendê-lo, não tenhais de atacar e combater cem e cem partidos contrários (II, 12, p. 257. Daí que é sempre organizando um tipo de ideologia partidária que se pensa sobre outras ideologias partidárias, e que por meio do qual, inclusive, se pode chegar ao extremo de negar a possibilidade de existência de outros partidos que “não têm a verdade”. Argumentaremos mais adiante que Montaigne, inclusive, alerta contra os riscos daqueles que passam aos atos políticos para reformar o Estado, as leis e os costumes, em nome de uma verdade que estão dogmaticamente certos de possuir. Neste caso, o que há não é apenas conflito, mas contestação, recusa das instituições (instituições de natureza e função jurídicas) e isso é prejudicial a todos, pois não se trata de veracidade, mas de dogmatismo. A exigência de veracidade permanece um dos critérios estáveis do posicionamento político de Montaigne. Por isso mesmo: “O filósofo deve, em alguma medida, ser um político” (PANICHI, 2006, p. 81- tradução nossa ⁶⁸).

De acordo com Montaigne as virtudes do filósofo e do político são “*sagesse et prudence*”. A sabedoria (*la sophia*) é a virtude principal, seguida pela prudência⁶⁹ (*la phronèsis*), que é o conhecimento das coisas a serem procuradas e das coisas a serem evitadas. Ele pensa a identidade como conformidade móvel consigo mesmo porque reflete, como um espelho partido, a paisagem na qual se movimenta por inteiro. Por isso, Montaigne age sem abandonar o eu, que é origem e fim. É preciso “escutar” a própria experiência, pois sabedoria é atentar para os ensinamentos de nossa experiência.

Qual é, pois, o caráter e o limite da ação política? Argumentamos que em Montaigne há um pensamento político decidido e realista, respaldado na lealdade, na veracidade e na coragem que não retroage diante da perspectiva da morte. Em Montaigne, porém, não sobressaem labaredas repentinas; há um grande e contínuo brasileiro. Montaigne é radical, no sentido de que ele não hesita jamais sobre o inadmissível (STAROBINSKI, 1993, p. 26) por entender que há coisas que um homem de bem não faz nem em defesa do rei nem em defesa da ordem e da lei, como veremos.

⁶⁸ “[...] *Le philosophe doit, em quelque sort, se faire politicien*” (PANICHI, 2006, p. 81).

⁶⁹ Sobre isso leia-se GOYET, Francis. *Montaigne and the notion of prudence*. The Cambridge Companion to Montaigne. New York: Cambridge University Press, 2005. Especialmente pps 127-132.

Há muita complexidade e radicalidade em sua escrita aparentemente fácil, serena e cautelosa. Esta radicalidade não salta aos olhos, por isso é mais temível; escondida que está no pensamento político de Montaigne a partir de uma coragem profunda e de uma veracidade em si mesmo, na luta partidária: “Facilmente me fio na palavra de outrem. Mas dificilmente o farei se der a pensar que o fiz por desespero e falta de coragem, e não livremente e confiando em sua lealdade” (I, 5, p, 36).

Inspirando-se nos antigos, Montaigne escreve que é belo morrer de armas nas mãos e que as febres e os catarros são tão dolorosos e mortais quanto um tiro de arcabuz e que a firmeza de ânimo somente depende de nós. De tal sorte que “a morte é mais abjeta, fatigante e penosa num leito do que em combate” (III, 13, p. 472). Nosso autor até ironiza de homens tão firmes no ateísmo, mas que em perigo iminente recorrem ao poder divino: “Não deixarão de juntar as mãos para o céu se lhes assestardes no peito um bom golpe de espada” (II, 12, p. 172). Na época de Montaigne pensar diferente do esquema político-religioso implicava em risco de morte. Para ele, filosofar é aprender a viver como os trabalhadores braçais e destaca que *les plus mortes morts* ⁷⁰ (as mortes mais integrais) como a do guerreiro, por exemplo, são as mais desejáveis: “meditar sobre a morte é meditar sobre a liberdade; quem aprendeu a morrer, desaprendeu de servir [...] quem ensinasse os homens a morrer os ensinaria a viver”. (I, 20). Não se deve adiar a hora de viver porque ignoramos o que irá ocorrer nos próximos segundos. Ele quer compensar a transitoriedade pela intensidade. Logo, é preciso viver o presente porque “nunca estamos em nós; estamos sempre além” (I, 3), experimentar as paixões com moderação (ressaltando, porém, que, de vez em quando, é preciso cometer alguns abusos) e preparar fisicamente os jovens até mesmo para o sofrimento e a morte:

Não basta fortalecer-lhe a alma; é preciso também fortalecer-lhe os músculos. [...] É preciso acostumá-lo ao sofrimento e à rudeza dos exercícios, a fim de treiná-lo para o sofrimento e a rudeza da luxação, da cólica, do cautério, e também do cárcere e da tortura. Pois mesmo aqui ele pode ser presa destes últimos, que devido à época atingem os bons como os maus. Somos testemunha disso (I, 26, p. 230).

Nunca é demais lembrar que Montaigne é o filósofo de muitos olhos que observa as muitas partes do todo. Sendo assim, concordamos com a afirmação que “Montaigne é partido, atento ao que há de fortuito e de inacabado no ser humano” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 226), chocando-se e contradizendo-se: “O que encontramos nas coisas mais semelhantes é a diversidade, a variedade” (III, 13). Reconhece a diversidade

⁷⁰ As mortes abruptas em oposição às mortes em que as pessoas se extinguem gradualmente. (MILLIET, 1980, nota 146, p. 47).

com que o juízo se apresenta entre os homens. Tal *diaphonia* – diversidade de discursos de valor equivalente sobre o mesmo assunto – denota, então, que nenhum deles constitui conhecimento efetivo e servem somente para alimentar nossa curiosidade. Na perspectiva montaigneana, para perseguir a verdade é necessário um tipo de contradição em que o eu se multiplica⁷¹. Esta é a razão quando o ensaísta nos alerta: “Assim, é bem certo que me contradigo ocasionalmente, mas a verdade – como dizia Dêmades – não a contradigo de modo algum” (III, 2). Para o escritor, os homens não podem sempre estar de acordo nem mesmo sobre o que dizem, quando dizem uma mesma coisa. Montaigne procura decifrar-se cada vez mais fundo, cada vez mais “ele mesmo” e “nele mesmo”. Em razão de sua integridade moral, ele requer de seu discurso veracidade; a isso ele se entregou completamente “de boa fé”⁷², como informa ao leitor na primeira página dos *Ensaaios*. Daí a importância de investigar as implicações da noção de subjetividade e os fundamentos do ceticismo, que servem de base para o pensamento político de Montaigne. Ou seja, estudamos a questão da ordem política buscando apreender em seu pensamento os contornos políticos de sua reflexão, tendo como eixo as questões da razão de Estado e da obediência política. Desta maneira:

O conhecimento de si em Montaigne é diálogo consigo mesmo, é uma interrogação dirigida a esse ser opaco que ele é e de quem espera resposta, é como um “ensaio” ou uma “experiência” de si mesmo. Propõe-se uma investigação sem a qual a pureza da razão seria ilusória e finalmente impura. [...] e ele imaginou um livro onde, de uma vez por todas, se encontrassem expressas não só idéias, mas também a própria vida em que surgem e que lhes modifica o sentido. (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 223).

O pensamento político de Montaigne tem como contexto conflitos ideológicos exasperados, crises e situações político-sociais que se aprofundam, numa sociedade em transformação. De modo que para este estudo, importa destacar o que Montaigne reflete sobre a sociedade, as lutas partidárias, a violência e guerras, porque vivencia também uma revisão total dos valores morais e materiais do mundo. Montaigne, inclusive, participa dessas lutas que acarretaram tais rupturas (MILLIET, 1961) e se posiciona politicamente. Veremos que há um ponto em seu pensamento que tem consequências

⁷¹ De tal maneira que, de fato, ao adentrarmos no pensamento montaigneano parece que penetramos em uma sala de espelhos, em que o “eu” se multiplica (STAROBINSKI, 1993, p. 54).

⁷² Montaigne inicia os *Ensaaios* com uma advertência ao leitor: “Eis aqui, leitor, um livro de boa fé. Advirto-o, inicialmente, que não me propus nenhum outro fim que doméstico e privado. Não há nenhuma preocupação com a glória. Minhas forças não são capazes de um tal projeto. Votei-o em particular a meus parentes e amigos [...]. “*C’est icy un livre de bonne foy, lecteur. Il t’avertit dès l’entrée, que je ne m’y suis proposé aucune fin, que domestique et privée. Je n’y ay nulle consideration de ton service, n’y de ma gloire. Mes forces ne sont pas capables d’un tel dessein. Jê l’ay voué à la commodité particulière de mes parents et amis [...].* MONTAIGNE, M. de. *Oeuvres Completes*. Éditions Gallimard, 1962, p. 09 – tradução nossa)

políticas: entende que pouca relação existe entre nossos atos, sempre em contínua transformação, e as leis, que são fixas e estáticas e conclui que devemos adotar as melhores regras⁷³, mas não submetemo-nos a elas cegamente.

Montaigne vivencia tempos difíceis, no contexto político e religioso, como descreve Langer (2005), cuja escalada de violência tanto sofrimento leva para a população, que a expunha a pilhagens e devastação dos soldados⁷⁴. Segundo Moreau (1961), em situações de crise, divisões, guerra e violência, o ecletismo parece assomar no campo do pensamento, numa tentativa de conciliar elementos que se chocam, explodem e ricocheteiam. De qualquer forma, esse comentador considerou que, talvez, a palavra ecletismo possa melhor definir o pensamento dos dias que se sucedem às revoluções. Ainda que alguns comentadores assim tenham-no classificado, no que se refere a Montaigne, temos dúvidas de que ecletismo está se falando, pois se pudermos precisar um sentido principal para esta palavra, temos a idéia de ecletismo compreendida como diretriz filosófica que consiste em escolher, dentre as doutrinas de diferentes filósofos, as teses mais apreciadas, sem se preocupar em demasia com a coerência dessas teses entre si e com sua conexão aos sistemas de origem (ABBAGNANO, 1998, p. 300). Quer nos parecer que isso não é o que caracteriza fundamentalmente Montaigne. Ora, parece que, além da chamada “desordem montaigneana” ou “labirinto montaigneano” há uma coerência visceral nos *Ensaaios*. Além disso, ele afirma que oferece uma espécie de barbante para montar os ramalhetes dos *Ensaaios*. Por isso pensamos que não é muito tranquilo classificar Montaigne sobre a rubrica de eclético. Ao final dos *Ensaaios*, surge-nos um autor indiviso e inteiro. É muito complexa a chamada fragmentação dos escritos do ensaísta, pois de fato as citações de Montaigne são escolhidas pelo seu valor próprio, ou por sua aptidão a se deixar anexar, sem reter-lhes necessariamente os antecedentes, nem os corolários. Inclusive, tais citações servem até para refutar a filosofia do autor citado. Todavia, segundo o comentador Moreau, “o ecletismo de Montaigne” (e de outros autores, “no

⁷³ Sobre isso leia-se SCHNEEWIND, J.B. *Montaigne and moral philosophy and the good life*. The Cambridge Companion to Montaigne. New York: Cambridge University Press, 2005. Especialmente pps 217-225

⁷⁴ "Muitos fatores contribuíram para essa experiência e para esta percepção, obviamente, a maioria das guerras de religião (1562-98), foram travadas intermitentemente, com variações de intensidades e com diferentes extensões geográficas. No entanto, o conflito religioso entre católicos e huguenotes foi apenas um dos fatores a induzir um sentimento de fragilidade e contingência na sociedade francesa" Cfr.: "Many factors contributed to this experience and to this perception, most obviously the wars of religion (1562-98), which were fought intermittently, with varying intensity and with varying geographical extension. However, the religious conflict between Huguenots and Catholics was only one of the factors inducing a sense of fragility and contingency in French society". (Langer, 2005 p. 09 – tradução nossa)

século XVI agonizante”), aproximou os que as ações partidárias impeliram uns contra outros; “joga sobre as idéias cortantes e provocantes o véu favorável dos matizes” (MOREAU, 1961, p. 12). Por seu lado, Tornon afirma que a disposição montaigneana tira do conjunto a coerência de um discurso ou de uma sequência ordenada de discurso, e aponta seu aspecto fragmentário “Este partido de fragmentação e de hibridação define a natureza do ecletismo de Montaigne: tudo acolher, para exame, mas sem pretender recompor um corpo sistemático, nem reduzir os disparates”. (2004, p. 95).

Ainda que Montaigne se limite a ser expressão subjetiva e provisória de um *páthos*, eventualmente revogável, percebemos nele o que parece ser uma sabedoria positiva que a dúvida não abala (MOREAU, 1961). O que ele almeja é observar o misterioso que há no ser humano, mas há virtude nesta *zetética*, nesta pesquisa que não consegue ter fim, pois o que nos alimenta – aquilo que nos mobiliza – não deve ser o conhecimento, mas a própria investigação. A procura incessante pelo conhecimento é apenas sinal de vitalidade, de adesão a esse *páthos* intelectual que nos move, esse desejo que nos lança sempre para adiante, insatisfeitos com o que conquistamos: “O mundo não é mais que uma escola de busca” (III, 8, p. 213). Nesta busca a alma não pode ser pequena ou fraca; ela deve estar disposta ao esforço, ao sofrimento e ao sacrifício porque isso também é prazer. O discurso de Montaigne é na primeira pessoa, mas Eva indaga em que sentido podemos estar diante de um relato estritamente biográfico e individual e qual o valor argumentativo desse relato biográfico:

Tal narrativa tem a curiosa peculiaridade de ser, a um só tempo, a descrição válida da experiência intelectual individual do filósofo, como parte constitutiva desse filosofar à qual ele é imanente e não pode, de direito transcender (na medida em que esse filósofo não pretende asseverar nenhuma verdade e, nessa medida, nada além do que lhe aparece segundo o seu *páthos* individual), mas também o engajamento em uma filosofia cuja constituição precede tal experiência e a ilumina [...] (EVA, 2007, p. 260).

Como Montaigne admite filosoficamente a impossibilidade de reconhecer a verdade absoluta, nas diversas “partes” em conflito, se refere ao movimento investigativo de seu pensamento como a algo parcial e provisório. Entretanto, esses quadros móveis podem ser retratados como em um “filme”, porque ele não ensina, ele narra. Sem dúvida que esse narrar acaba se colocando como ensinamento (ou ensinamentos) porque há uma reflexão radical naquilo que descreve. Evidentemente há um questionamento permanente nos escritos de Montaigne que almeja universalidade para o seu diagnóstico sem abolir a subjetividade da experiência pessoal que descreve,

nem a subjetividade da decisão de seguir o exemplo por aquele que se persuade por sua experiência. De modo que:

A despeito disso, parece possível também dizer que, embora esse fenômeno possa ser descrito como inteiramente imanente à experiência vivida, em sua relatividade própria, quando a enunciação do *páthos* subjetivo pelo discurso cético é momentaneamente imantada por sua exemplaridade, parece engendrar-se uma espécie de ambigüidade – à falta de melhor termo – entre o aspecto estritamente particular e singular com que o cético narra sua experiência biográfica e uma dimensão potencialmente exemplar e universalizável, na forma de uma persuasão capaz de se impor como válida além dessa experiência particular (EVA, 2007, p. 266).

Em outras palavras, Montaigne atém-se ao limite da descrição de sua experiência pessoal e emprega a mesma “ambigüidade”, referida acima, para persuadir ou convidar os leitores dos *Ensaio*s a empregarem eles mesmos seus próprios juízos, aos quais é expressamente transferida a responsabilidade de aplicarem a si mesmos aquilo que Montaigne mostra de si. Ou seja, aquilo que serviu a Montaigne também pode servir a outras pessoas, não como doutrina e sim como estudo da experiência. Não é à toa que o último capítulo dos *Ensaio*s trata da experiência. O ceticismo de Montaigne é o movimento incessante para a verdade; é a alegria em procurar como se fosse encontrar o que não pode ser encontrado, mas que tem de ser buscado em razão de um *páthos*. “Meus pensamentos dormem se os fizer sentar. Meu espírito não avança se as pernas não o agitarem. Os que estudam sem livro são todos assim” (III, 3, p. 63).

Dentre os vários interlocutores de Montaigne queremos chamar a atenção para a sua aproximação com os cétricos e, de modo especial, com Sexto Empírico (1993)⁷⁵. Na realidade, a tradição do pensamento cético (HARTLE, 2005, p. 183)⁷⁶ se instaura de modo particular nos *Ensaio*s. A partir disso importa compreender o engajamento, inclusive político, de Montaigne. Parece que se engaja numa filosofia cética e, ao mesmo tempo não se engaja em nenhuma “seita” preexistente (se considerarmos o sentido próprio em que a filosofia cética pretenderia se diferenciar das demais). Reconhece a diversidade de juízos, sem deixar de tomar partido e sem abrir mão de seu próprio juízo relativo à maior aceitabilidade de suas posições filosóficas.

Para Montaigne, administrar e governar⁷⁷ têm relação direta com a necessidade de tomar decisões e tomar partido. No ato de tomar partido, Montaigne não pretende ser inconseqüente em suas decisões, ainda que tal decisão possa ser arbitrária e subjetiva. Ou seja, ele testa de forma aguda e permanente seu próprio juízo acerca de sua filosofia

⁷⁵ SEXTO EMPÍRICO. *Esbozos Pirrônicos*. Madrid: Editorial Gredos, 1993.

⁷⁶ HARTLE, Ann. *Montaigne and skepticism*. New York: The Cambridge Companion to Montaigne. Cambridge University Press, 2005.

⁷⁷ Cfr. MONTAIGNE, III, 10.

a partir da investigação (*zétesis*) cética: “Assim, não dou garantia de certeza alguma, a não ser de revelar até que ponto chega, neste momento, o conhecimento que tenho delas” (MONTAIGNE, II, 10). Nesse sentido vários comentadores se referiram a um relato cético nos *Ensaio*s:

[...] ainda que tal relato descreva uma experiência biográfica real, seu valor persuasivo reside no modo como ele pretende não apenas representar uma experiência acessível a todo e qualquer filósofo, mas dela extrair as consequências que seriam segundo o cético, as mais plausíveis e pertinentes. Nessa medida, parecer igualmente possível afirmar que, uma vez aceito segundo sua pretensão de persuasividade, esse relato biográfico não perderia sua relevância filosófica mesmo que a descrição da experiência dos “primeiros céticos”, que descobriram a filosofia da suspensão ante a experiência de repetidamente falhar na pretensão de encontrar um sistema a salvo de críticas, fosse apenas um mito, uma narrativa ficcional que não descrevesse o trajeto biográfico real de nenhum filósofo, mas apenas um percurso ideal de engajamento filosófico. (EVA, 2007, p. 264).

2.1. Negação da Conotação Objetiva dos Conceitos e sua Transformação em Categorias de Avaliação

Montaigne faz do ceticismo, a um só tempo, um posicionamento político, uma postura argumentativa antidogmática e suspensiva, mas também um instrumento para examinar a sociedade francesa. Concilia crítica da razão e adesão aos costumes com a atuação política, num registro estritamente humano e relativo, sem que neles interfira qualquer alegação de uma verdade capaz de limitar uma perspectiva genuinamente cética. A reflexão do ensaísta não exhibe tão somente a precariedade dos possíveis critério de verdade alegados pelos partidos em luta, mas se volta para o modo como os diversos interlocutores são capazes de empregar a razão e se vale de formulações mais assertivas, devido à utilidade que certos dogmas possuem para a manutenção da ordem pública. Por oposição às terapias políticas do “partido protestante” e do “partido católico” que apenas agravam os males, trata-se de proceder a uma terapia cética e isso implica em engajamento em uma argumentação destruidora das razões dos partidos e de uma argumentação forjada de acordo com a medida da crença contingente e costumeira dos homens, uma vez que se trata não apenas de conhecer a verdade, mas sobretudo de agir. Os *Ensaio*s oferecem inúmeros exemplos de enumerações de costumes, comportamentos e concepções dogmáticas morais em conflito. Mas, mesmo a aparente “superioridade” do partido católico, (ou mesmo dos cristãos, de modo geral) é convertida num problema:

Tudo isso é sinal muito evidente de que não compreendemos nossa religião, senão a nosso modo e a nosso bel-prazer, como compreendemos qualquer outra religião. Se é nossa, é porque o destino nos fez nascer em um país onde ela existe, porque é muito antiga, ou porque os homens que a estabeleceram merecem nosso respeito, ou porque tememos os castigos com que ameaça os que não a seguem, ou ainda porque nos seduzem suas promessas. Todas essas considerações podem pesar em nossas crenças, mas são secundárias; são laços de ordem puramente humana. Em outras regiões, outras influências, promessas e ameaças poderiam igualmente impor-nos outras crenças. Somos Cristãos somos perigordianos ou alemães (II, 12, p. 170).⁷⁸

A base “superior” de qualquer partido em luta é questionável. Por isso, Montaigne é atento às perturbações de ordem política nas quais queria estar sempre presente: “Sempre lamentei, ao ler as histórias das perturbações políticas, não as ter presenciado, mas minha curiosidade satisfaz-se agora com o espetáculo de nossa agonia pública, com seus sintomas e formas. Como não posso retardá-la, contento-me com presenciá-la e instruir-me”. (III, 12). Montaigne vê a sociedade totalmente fracionada, ou mais precisamente, partida. Desta maneira a sociedade para ele é constituída de vários “partidos”, “seitas” e “facções” cada qual com suas idéias, muitas vezes antagônicas e, ao mesmo tempo, igualmente “verdadeiras”. Assim, não há um porto seguro universal, que dê estabilidade à sociedade, mas esta estabilidade é necessária, sem a qual a sociedade perece. Daí a importância dos costumes. Iremos argumentar mais à frente que ele articula a noção de obediência com a crítica do príncipe porque a única forma de garantir a estabilidade repousa numa base frágil, é verdade, porque a importância da obediência não está numa suposta verdade absoluta, mas nos costumes. Porquanto, a obediência também pode ser feia e inútil, quando crédula e alienada de si mesmo, todavia consciência é “*conditio sine qua non*” para o exercício do tipo de obediência pensada pelo ensaísta. Ou seja, obediência refletida, não mística e sim apoiada nos usos e na moral.

Montaigne despoja e arrebenta “o pedestal” em que são erguidos os poderosos, reduzindo-os à estatura de todos os homens, mas mesmo assim requer a obediência política, mas, ressalte-se que a obediência defendida por Montaigne parece ser contra as forças reacionárias. Há, por isso, um debate entre os comentadores acerca de um ponto complexo: ao mesmo tempo em que destrói toda suposta superioridade dos poderosos, Montaigne, na vida pública, defende a obediência às autoridades, e na vida privada

⁷⁸ De acordo com Birchall (que estuda fé, razão e crença na *Apologia de Raymond Sebon*) a crença resulta do domínio da experiência e constitui-se de convicções não fundadas racionalmente e que modelam a conduta cotidiana; já a fé é descrita como algo inspirado por Deus, uma infusão proveniente do alto. A fé tem origem divina, já os laços constituídos pelos meios humanos (discursos e costumes) seriam a crença. Ainda, Montaigne diz que a fé seria inflexível e inabalável e teria como efeitos ações virtuosas; ela tem origem sobrenatural, portanto levaria a prática para além da natureza e o saber para além da crença, na direção da verdade. (Birchall, Telma KRITERION, Belo Horizonte, nº 111, Jun/2005, p. 44-54).

obediência a si mesmo. Concordamos com a idéia de que para Montaigne é preciso obedecer com “consciência social”: “[...] o sábio deve, no íntimo, afastar sua alma da multidão e mantê-la com liberdade e poder julgar livremente sobre as coisas ; mas, quanto ao exterior, que ele deve seguir inteiramente as modas e comportamentos aceitos” (I, 23, p. 177). Ou seja, é preciso estar consciente, já que o Estado⁷⁹ está contra a liberdade e contra a consciência, entretanto, é preciso obedecer já que o equilíbrio é a lei da vida em comum e seria desequilibrar não tratar o Estado segundo as suas leis. Portanto, tendo em vista o equilíbrio social⁸⁰, Montaigne obedece sem gostar da obediência e comanda com dedicação sem gostar de comandar:

Há ocasiões em que obedecer é aceitar, e em que desprezar é recusar, em que a vida em parte dupla cessa de ser possível, em que o interior e o exterior já se distinguem. Precisamos então entrar na loucura do mundo, e temos necessidade de uma regra para esse momento. Montaigne o sabia; não se furtou a isso (MERLEAU- PONTY, p. 229).

Montaigne não recusa a ação política porque sua *epoké*⁸¹ cética não implica nem em abstenção política, nem muito menos em oportunismo ou imobilismo. De fato, porém, Montaigne se afasta, inicialmente, da política buscando concentração e tranquilidade, mas o que ele encontra são a dispersão e o arrebatamento. Daí o seu movimento posterior de ação e recolhimento e que caracteriza o seu percurso político. Montaigne não somente arrola fatos políticos: ele compara, julga e se posiciona. Segundo ele o ser humano se realiza na vida moral, desde que as instituições políticas lhe garantam esta possibilidade. Ele entende que todas as “escolas” e todos os “partidos” devem ser examinados no ato de tomar partido, tendo como núcleo duro a veracidade de si mesmo. Na vida pública Montaigne quer a entrega de si, sem a perda de si⁸². Por isso em política é necessário uma vigilância constante que deve ter dois olhos perscrutadores: um exterior voltado para as relações sociais e outro interior voltado para o mais fundo de si mesmo⁸³. O partido tem uma “causa” e aceita o outro, a seita somente quer a si mesmo. É necessário tomar partido e ir até o fim das consequências, mas segundo Montaigne, as “ocasiões justas” não são tão freqüentes como se crê, de modo que não deve tomar partido com muita facilidade, pois então já não é “a causa”, mas é “a seita” que se ama (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 223). Nem

⁷⁹ Cfr.(III, 1).

⁸⁰ Cfr. I, 23.

⁸¹ O ceticismo pirrônico (*pirrôneios*) também foi caracterizado como aporético (*aporetiké*); investigativo (*zetetiké*); e também como suspensivo (*ephektiké*). Porém, é a noção de suspensão do juízo (*epokhé*) que é mais usada tecnicamente e de modo fundamental no ceticismo

⁸². III, 10.

⁸³ III, 13.

mesmo a imolação da própria vida em favor da seita constitui um argumento decisivo, porque qualquer idéia pode apoderar-se de nós com força bastante para que a sustentemos até a morte: “Toda idéia é bastante forte para fazer-se assumir a preço da vida” (I, 14, p. 77). Assim, Montaigne parece querer o partido (ou as partes) como um espaço côncavo, aberto para o todo social, e repelir a seita como um espaço convexo, fechado em si mesmo. Por consequência, repele toda tirania: “Detesto qualquer espécie de tirania, tanto a de palavras como a efetiva” (III, 8, p. 218). Simplificando, verdadeiramente partidário para Montaigne é aquele que luta pela causa maior da justiça com consciência (ou seja, fidelidade a si mesmo e lealdade civil⁸⁴), o sectário somente se move pelos interesses estreitos de sua seita.

Denominam zelo sua propensão para a malignidade e violência; não é a causa que os anima, é seu interesse; atizam a guerra, não por ser justa, mas por ser guerra. Quando a minha vontade se entrega a servir um partido, não é com tão violenta paixão que infecte meu entendimento. (III, 8)

Conforme a conhecida medalha que Montaigne mandou cunhar com sua efígie representando uma balança em que dois pratos estão em equilíbrio, não significa que ele não toma partido; significa a impotência racional de conhecer, pois julga que só vemos o “vulto” das coisas. Nosso autor não quer retornar a uma situação de “unidade”, visto que a sociedade está irremediavelmente dividida; ele reconhece as “partes” e trabalha pelo diálogo político. Como a sociedade é “partida”, é impossível viver sem tomar partido. Portanto, politicamente falando, Montaigne entende que o seu partido não é absoluto e fixo; é apenas uma “parte” em movimento a qual, todavia aderiu plenamente e não pela metade. Em vista disso, ele tem consciência de que não dizia as próprias coisas, e sim aspectos das coisas. Montaigne entende que existe pouca relação entre nossos atos, sempre em contínua transformação e as leis que são fixas e estáticas. Conclui que devemos adotar as melhores regras, mas não nos submeter a elas cegamente.

O pensamento político de Montaigne apresenta muitas influências, freqüentemente conflitantes, como resposta para os problemas de sua atualidade e como possibilidade de romper com a alienação de si mesmo. Todavia, a nenhum dos poderosos, nem a ninguém, deve ser permitido exercer plena autoridade sobre toda a nossa existência; podemos dobrar os joelhos, mas não a consciência (III, 1). O ensaísta

⁸⁴ MONTAIGNE, *Do útil e do honesto*. III, I, Martins Fontes, 2006 e MONTAIGNE, *Do arrependimento*. III, II, Martins Fontes, 2006.

quer que o ser humano olhe para si mesmo e para as bandeiras que ostenta com o intuito de fazê-lo se posicionar e assumir as suas atitudes. Montaigne aconselha prudência em matéria de política⁸⁵, como escreveu Goyet (2005, p.118), por isso, não expressa tudo aquilo que pensa de forma direta, temendo levantar suspeitas e gerar perseguições políticas. Em certos momentos de seus *Ensaio*s, dá a impressão de que quer chegar a outra explicação daquilo que sugere. O leitor é desafiado a pensar por si mesmo.

De certa forma, Montaigne fala para a sociedade quando fala de si. Não é um desinteressado pela política e pela sociedade, pois entende que tudo que diz respeito ao ser humano lhe dizia respeito igualmente. Entretanto, compreende que, para atuar politicamente, é imprescindível apossar-se de si mesmo para que possa dispensar tudo aquilo que não lhe é próprio. É preciso agir sem se abandonar, porém o comum dos seres humanos vive no esquecimento de si próprios. Montaigne busca pertencer a si mesmo para que sua interlocução profunda esteja voltada para a sociedade, que ele considera viciosa e falsa e cujas relações sociais são reduzidas a um imenso artificialismo. Ao mesmo tempo, ele discorda da idéia de uma natureza humana estática e pecaminosa, a respeito da qual nada poderia ser feito (STAROBINSKI, 1993). Nos *Ensaio*s não há negação da realidade, mas tão somente um distanciamento crítico no qual essa mesma realidade é incorporada e interpretada pela consciência em movimento: “a vida é movimento” (III, 13).

Partindo do estudo de si mesmo, Montaigne vai do particular ao geral e pela observação das pessoas, chega a penetrar na política. Em relação à política e à administração, desconfia de todas as medidas que impliquem em anulação da pessoa frente ao Estado. Montaigne julga impossível elaborar teorias muito duradouras, no sentido de que o ser humano é incapaz de conhecer verdades imutáveis. Ele pensa que o juízo humano é variável e pouco confiável, de modo que uma boa sociedade é aquela que tem poucas leis, uma vez que “nações sem magistrado e sem lei, vivem com mais legitimidade e mais ordenadamente do que as nossas, onde há mais oficiais de justiça e leis do que há outros homens e do que há processos” (II, 12, p. 247)). Para ele, o ser humano é uma criatura frágil e sabe pouco de si mesmo, mas é também cruel e astuto. Na política há pouco espaço para a verdade; entretanto, é necessário que a verdade tenha de sentar-se à mesa e confabular com a mentira (STAROBINSKY, 1993). A verdade é implacável por isso não pode se apresentar “de cara limpa, nua e crua”, como

⁸⁵ Cfr. MONTAIGNE. II, 12/ III, 1, / III, 2/ III, 8 e III, 13.

diz a sabedoria popular; isto seria imprudência: a política exige que a verdade esteja mascarada, vestida e temperada, porque o ser humano alienou-se de si, não é mais o centro de si, tornou-se joguete das paixões e dos vícios. Por causa da natureza humana, a política para Montaigne implica em saber utilizar astúcia, dissimulação, artimanha e violência: “[...] em todo governo há serviços necessários, não apenas abjetos como também viciosos: neles os vícios encontram seu lugar e são empregados na costura de nossa ligação, como os venenos na conservação de nossa saúde. [...]. O bem público requer que se atraíoe e que se minta e que se massacre exige que se traia e mate [...]”. (III, 1, p. 06). O poder político tem todas as possibilidades de corromper a muitos, mas o ensaísta também considera que a maior parte das funções públicas também tem algo de cômico: “Há quem mude e se transforme em outro ser segundo o cargo que assume [...] e mesmo na privada agem como se estivessem no exercício de suas funções”. (III, 10). Frequentemente, os cargos públicos são ocupados por “razões políticas” e não por “razões de competência”. Em razão disso, para cuidar do bem público, nem sempre é a “competência” que determina a ocupação de cargos, no serviço público: “Ensinar-lhe-ão que em sociedade deve prestar atenção em tudo, pois verifico que os primeiros lugares são muitas vezes ocupados pelos menos capazes e o bafejo da sorte quase nunca atinge os competentes”. (I, 26 e III, 8). Fica subentendido que a hipocrisia e duplicidade são aceitas como componentes dos negócios públicos, por isso quem se ocupa deles aprende isso de imediato, e, para não se afastar do uso tomará de saída o partido de se proteger e de desconfiar. “A política se define, em seu princípio, como ostentação, astúcia, artimanha – defesas bastante legítimas contra as ciladas dos inimigos e a inconstância da fortuna” (STAROBINSKY, 1993, p.13). No âmbito da política, a suprema hipocrisia é praticada pelos hipócritas que sabem discursar contra a hipocrisia, como os libertinos que sabem pregar, admiravelmente, a favor da castidade.

Um dos recursos da falsidade política é travestir-se de veracidade, porém ele se declara “inimigo jurado de qualquer falsificação” (I, 40). Montaigne, assim, quer uma política inspirada na veracidade de si mesmo, na boa fé e nos sentimentos de humanidade. Todavia, ele reconhece o irrealismo disto. Por isso, não recusa a ação política, desde que não implique em ser injusto, mentiroso, desleal e perjuro. Na ação política, procura o equilíbrio entre a veracidade de si mesmo (da qual não abre mão) em suas relações inevitáveis com a malandragem e com a mentira presentes também na esfera política. É bom que se diga que não se trata de uma moral da exigência infinita, afinal a santidade não é buscada por Montaigne. Ele quer que todos vivam para si e

feliz, o que é viver sensatamente. O ensaísta também pensa sobre as possibilidades positivas da ação política, visto que do ponto de vista da política, Montaigne considera que não basta que as instituições não nos tornem piores; é preciso que nos façam melhores. Daí o valor social que o ensaísta atribui à palavra dada, à lealdade e à amizade, como veremos ao longo deste trabalho. Mas, adiantemos que lhe é tão imperioso o valor da amizade que, às vezes, prefere desobrigar-se destes vínculos na esfera política, não por vontade própria, mas porque tais pessoas lhe mostram que elas “valem menos”:

Gosto tanto de liberar-me e desobrigar-me que por vezes contei como benefício as ingratidões, ofensas e indignidades que recebera daqueles com quem, ou por natureza ou por acidente, tinha algum dever de amizade, usando as faltas deles como pretexto para quitação e liberação de minha dívida. Ainda que continue a presta-lhes os serviços aparentes da razão pública, acho porém grande economia em fazer por justiça o que fazia por afeição e em aliviar-me um pouco da tensão e solicitação de minha vontade interior [...] a qual tenho bastante urgente e exigente quando me dou – pelo menos para um homem que não quer ser pressionado, e essa economia serve-me de um certo consolo para as imperfeições dos que tem a ver comigo. Muito me desagrade que eles valham menos por isso, mas seja como for economizo também algo de meu empenho e compromisso para com eles (III, 9, p. 273).

O pensamento político de Montaigne não prescinde da filosofia prática, da experiência e do autoconhecimento. Em Montaigne todo o significado positivo da “razão” se concentra na “razão como faculdade prática”, como guia de vida desde que esteja livre do que chama forças enganosas, a partir do encontro consigo mesmo. Desse modo, a razão humana procura, em vão, dar as “razões das coisas”. Entretanto, como a “razão prática” é aquilo que nos possibilita dar, em princípio, as razões de nossas ações é ela que nos permite conduzir na vida. Como milita politicamente, Montaigne entende que governar a vida é também tomar partido. Para ele a “harmonia” da sociedade é tecida de inúmeros elementos contraditórios. Montaigne procura desenvolver o conhecimento de si mesmo, que auxilie a viver e morrer bem, visto que os conhecimentos nos dão “meios” para viver, mas a sabedoria nos dá “razões” para viver. Em razão disso, não tem medo de revelar aquilo que descobre em si e nos outros, em sua época e em outras. Ou seja, a reflexão de Montaigne entende que a ação política deve se dar a partir do encontro consigo mesmo: para encontrar a sociedade verdadeiramente é necessário encontrar a si mesmo com sua dessemelhança, com suas muitas partes⁸⁶.

⁸⁶ MONTAIGNE, *Do arrependimento*. III,2.

A aplicação da *epoké* mostra a universal contradição entre instituições, leis, costumes e convicções. A *epoké* cética o leva a um profundo respeito por tudo aquilo que é variável nas partes. Esta valorização do variável e do diverso feito por Montaigne tem conseqüências no domínio político. Diante das guerras, suplícios, perseguições de heréticos, bruxas, feiticeiros e judeus um dos traços que sobressai nas idéias de Montaigne sobre as relações entre o Estado (o príncipe, no caso) e a pessoa é a de compaixão. Portanto, a compaixão e a própria suspensão cética o leva a se opor, particularmente, aos chefes (de partidos, seitas e facções fanáticas), e às suas práticas cruéis⁸⁷ e, no geral, aos abusos de ordem política contra as pessoas e contra outros povos. Isso ocorre porque, como vimos, no pensamento político de Montaigne não há como deixar de, ao menos, referir-mos ao ceticismo, sobre o qual ele fundamenta sua visão de sociedade, de Estado, de política e de “si mesmo”. Assim, tudo o que é objeto de nossa faculdade de conhecer é duvidoso: “nosso juízo natural não apreende claramente o que apreende” (EVA, 2007, p. 357). A tendência permanente de nosso juízo⁸⁸ de se mascarar e se tomar como possuidor de um poder diverso decorre de sua forma natural de agir: embora seja um juízo singular, toma-se por universal; embora seja oscilante, toma-se, a cada vez, por definitivo; embora nunca se dissipem as trevas dos sonhos inteiramente, inventa para si uma situação ideal na qual pensa estar conhecendo a realidade; embora possa compreender quais causas externas nele intervêm permanentemente, toma-se sempre por representante do “bom senso”. De maneira que o juízo traz uma dupla fraqueza: ele é incapaz não apenas de reconhecer uma verdade que seja compatível com as exigências que ele mesmo admite, mas também de reconhecer adequadamente sua fraqueza e seus limites, sendo imantado por alguma imagem de verdade que acaba por ocultá-los. A impossibilidade de detectar a presença do costume, que se esconde ante aquilo que nos aparece como natural, nos impede de conferir valor de conhecimento àquilo que se impõe ao nosso assentimento como tal (I, 23). Montaigne nos mostra nossas formas mestras de ser e indica que a subjetividade é universal e singular:

A utilidade da reflexão situa-se não na busca de uma verdade capaz de estancar a investigação, mas numa valorização da própria investigação em seu caráter simultaneamente singular e provisório, capaz de nos oferecer indefinidamente, no que possui de casual e imprevisto, uma transformação do próprio objeto examinado. Se dela emergem, para aquele que investiga, tanto figuras relativamente estáveis daquele que

⁸⁷ MONTAIGNE, *Da crueldade*. II,9.

⁸⁸ MONTAIGNE, *De Demócrito e Heráclito*.

investiga para si mesmo (formas mestras implantadas pelo costume e pela natureza) como figuras que se possam oferecer aos leitores como imagens da própria experiência humana, ela nos mostra, ao mesmo tempo, que a pretensão de estabelecer uma clara partilha entre o que há de universal e de singular na experiência subjetiva tende a ser apenas uma ilusão a mais, gerada pela incapacidade de irmos além na mesma investigação. Eis-nos afinal diante de um filósofo de nova figura que permanece ainda, em boa medida, a descobrir. (EVA, 2007, p. 497).

Como afirma Eva, o ceticismo de Montaigne é paradoxal, seja pela forma inovadora com que ele se vale filosoficamente do paradoxo, seja pela maneira como, através de seu próprio engajamento, ele se torna conscientes da inexorável particularidade de sua reflexão. A consciência da particularidade é tão significativa para esse ceticismo, que ele reencontra o lema socrático e se converte num empreendimento de auto-retrato, legando à posteridade uma quantidade de problemas filosóficos (e políticos) como a noção de obediência política⁸⁹. Ainda que tal noção se origine de uma base frágil, de um filete tão insignificante, é muito perigoso remontar a esse início, pois na base estão os costumes se não se pode mudar os costumes tão facilmente:

A autoridade das leis provém de existirem e terem passado para os costumes; é perigoso fazê-las retornarem à sua origem. Como os rios que se avolumam com o rolar das águas, elas adquirem importância e consideração em se aplicando. Remontai-lhe o curso até a nascente e vereis um insignificante filete de água (II, 12).

Montaigne defende a ordem estabelecida desde que ela corresponda a uma violência menor ao bem comum. As consequências políticas de sua consciência moral é que baliza sua adesão ao partido católico, sua obediência às leis e ao rei. Em suma, a obediência a ordem herdada defendida por Montaigne apóia-se na infinita diferença dos usos e costumes, entre os quais nenhum critério de superioridade permite decidir. Entretanto, há um critério que para Montaigne é fundamental e permanente: o da paz pública e da sobrevivência da comunidade⁹⁰. Assim, ele quer que, na discussão política, os argumentos propícios a vida prevaleçam e que - frente à destruição de todos - os oponentes extremistas busquem a concórdia. Não há nenhuma superior base fundamental para o poder político a ser reivindicada, que não o da convenção:

Contudo, a convenção a que a consciência cética adere depois de longa resistência não se assemelha à convenção que denunciara: é a mesma, aparentemente, mas doravante privada do fundamento de que se prevalecia e que lhe assegurava a garantia de uma autoridade imemorial, se não mesmo transcendente. (STAROBINSKI, 1993, p. 243).

⁸⁹ Ver também ensaio I, 23 e ensaio III, 10.

⁹⁰ III, 10.

Num tempo de destruição, por uma série de razões a obra de Montaigne: “[...] assinala um pequeno hiato de serenidade e contenção entre um tempo de abatimento, de angústia – em face da miséria da condição humana – e de desprezo pelo mundo e outro de exaltação de sua perfeição “divina”, com suas promessas de desvelamento de segredos da natureza e de imortalidade” (CARDOSO, 1992, p. 65). Durante a maior parte de sua vida Montaigne testemunha a contradição das leis e subversões, que redundam em covardias, combates, massacres e exações diversas, no caos ideológico e político francês. Por isso deixa claro que “não apenas leu, mas viu” (I, 31). Por isso, ainda que valorize a obediência, o ensaísta entende que, em política, a submissão cega implica em riscos de alienação. Inclusive, ele sugere aos jovens que não há nada mais tolo do que sempre se conduzir em obediência a uma mesma disciplina e pede que cometam alguns abusos (III, 13). Quando considera necessário, Montaigne expõe-se amplamente ao perigo e ao risco: “Todos os perigos que vi, foi com os olhos abertos, a vista livre, sadia e íntegra [...]” (III, 6, p. 171). O projeto de vida que segue à risca é cristalino, firme e despojado: “[...] prefiro forjar minha alma a mobiliá-la”. (III, 3, p. 49) e afirma que gostaria de morrer antes a cavalo⁹¹ do que na cama. Nosso autor não aprecia o luxo nem a ostentação: “Ora, não consigo suportar por muito tempo (e suportava-o com mais dificuldade na juventude) nem coche, nem liteira, nem barco; e detesto qualquer outro transporte que não o cavalo, tanto na cidade como no campo” (III, 6, p. 173).

Argumentaremos, portanto, que Montaigne foi principalmente político, (“de novo tipo”, porque diferente dos outros políticos, é verdade) ao contrário do que afirma certa leitura romântica sobre ele, que ignora sua vida pública, sua discussão sobre o poder, sua opção partidária e até mesmo o seu “retiro” como ato político. É preciso recolocar a centralidade da política na obra de Montaigne:

Retirado em sua torre, distante das desordens políticas e religiosas que atingiram a região, imperturbável frente aos acontecimentos de seu tempo, Montaigne escreveu seus *Ensaaios*: esta é a imagem romântica que dele que se forjou no século XIX e que ainda hoje influencia. Demasiadas vezes nos esquecemos de que os *Ensaaios* foram escritos durante um período de vinte anos e que as várias edições do seu livro correspondem a diferentes projetos ao longo do tempo. Alguns historiadores e críticos têm demonstrado ainda que seu livro acompanha uma carreira paralela (se considerarmos que Montaigne

⁹¹ Como cavaleiro, Montaigne é um viajante de longos percursos. Chama a atenção o fato de que Montaigne gosta muito de seus cavalos, bons para longas jornadas: “Aprendi a fazer minhas jornadas à espanhola, de uma assentada: grandes e rendosas jornadas; e no calor extremo faço-o à noite, do por do sol até o amanhecer. [...] Nunca um cavalo me falhou depois de conseguir fazer comigo a primeira jornada” (III, 9, p.284).

também foi escritor profissional), visto que ele foi principalmente político (DESAN, Avant-Propos, 2006, p.07 – tradução nossa⁹²).

Como os modos específicos pelos quais os recursos podem ser usados para exercer o poder político, ou seja, os modos de exercício do poder são múltiplos: da persuasão à manipulação, da ameaça de uma punição militar à promessa de uma recompensa, alguns comentadores preferem falar de poder político somente quando a determinação do comportamento social se funda sobre o poder das armas. O monopólio da força, atributo fundamental do príncipe, permite ao Estado impor as regras indispensáveis à convivência pacífica, isto é, permite-lhe impor leis dentro do Estado e assegurar-se de que serão obedecidas. Todavia, a mera lei da força não é suficiente, a obediência tem que ser interiorizada de forma consciente e voluntária. Além da importância do convencimento político, Montaigne, de qualquer modo, é bem ciente da importância do poder militar, até como dissuasão. Não que ele estimule o poder militar a confrontos, pelo contrário; ele quer apaziguar e dialogar.

Ao denominar “partido católico” e “partido protestante” o ensaísta observa que religião e política não se separam (um rei, uma fé), de maneira que não ignora a questão político-religiosa vinculada às ações militares, daí a importância que atribui ao preparo físico e militar, das táticas e das estratégias, de modo que cabe no estudo de seu pensamento político a discussão do seu engajamento. Argumenta que é necessário habituar a alma e o corpo ao diverso e à flexibilidade:

Não devemos ancorar-nos muito fortemente em nossos humores e temperamento. Nosso principal talento é sabermos aplicar-nos em usos diversos. É existir, mas não é viver, manter-se atado e obrigado necessariamente a um único modo de vida. As almas mais belas são as que têm mais variedade e flexibilidade (III, 3, p. 48).

Mais adiante Montaigne chama a atenção para a importância da unidade corpo-alma, ambos têm que serem cuidados e exercitados: “a alma exercita-se, mas o corpo, cujo cuidado não esqueci, enquanto isso sem ação, abate-se e entristece” (III, 3, p. 65).

⁹² Cfr.: *Reitiré sans as tour, loin des désordres politiques et religieux qui frappent as région, imperturbable devant les événements de son temps, Montaigne rédige ses Essais: c'est l'image romantique qu'on forgea de lui au XIXe siècle et qui fait encore des ravages aujourd'hui. On oublie trop souvent que les Essais furent écrits sur une période de vingt années et que les diverses éditions de son livre correspondent en fait à des projets bien différents dans le temps. Quelques historiens et critiques ont pourtant démontré que son livre l'accompagnait durant une carrière parallèle (si l'on considère que Montaigne fit aussi profession d'écrivain) qui fut, elle, principalement politique (DESAN, Avant-Propos, 2006, p.07)*

Reconhece, em diversas passagens dos *Ensaaios*, que ninguém escapa à obrigação de escolher, muito menos politicamente. Como a discussão política não pode ser alheia a experiência do eu, uma decisão política firme requer um corpo consistente para ser mais conseqüente, pois ele tem em alta conta o espírito, mas contanto que o corpo não ficasse em falta. No caso do ensaísta ele considera além da escolha que faz, o seu compromisso militar e as circunstâncias em que pode ter combatido. Assim o ensaísta tem ao lado de seu pensamento político uma prática político-militar, porque esteve presente em ações militares. Sempre conforme os seus princípios, ele faz suas opções, inclusive se dispondo fisicamente, pois corpo e alma não se separam. Há, inclusive, um detalhe que uma leitura difundida entre alguns comentadores de seu pensamento político (respaldada nos próprios textos de Montaigne, é verdade) que avalia Montaigne como pouco resistente fisicamente e que usa armas como uma espécie de enfeite. Ainda que essa questão apresente uma dimensão que inicialmente pode parecer de ordem estritamente biográfica e secundária, queremos problematizar essa leitura, porque tem uma dimensão cujos resultados são políticos, na medida em que avalizam o grau de comprometimento do político Montaigne. No estudo do pensamento político de Montaigne é necessário cotejar o “escrito”, o “dito” e o “feito”. Tanto é verdade que vários comentadores de seu pensamento político colocam em pauta esse tema. Na realidade, concordando com a idéia que “com esse diabo de homem nunca se tem certeza de nada: chegamos a pensar se não valerá mais do que diz” (WEILER, 1961, p.102), não parece que seja tão desajeitado no manuseio de armas, nem tão “mole” (e inconstante) quanto pode aparentar, quando escreve que fisicamente não tem nem destreza nem talentos especiais. Ainda que se ressinta fisicamente, ele se expõe longamente à rudeza e ao sereno, “quando em circunstâncias de ordem militar, assim permaneço a noite inteira” (III, 13). Escreve também que “gosto de dormir em cama dura, só [...]” (III, 13) e se alimenta bem com comidas de soldados. Acrescenta também que “nenhuma estação me é hostil, exceto o calor violento de um sol dardejante [...]. Gosto da chuva e da lama como os marrecos. A mudança de ar e de clima em nada me afeta; todos os céus me são iguais” (III, 9, p. 283). Temos a impressão que, por razões políticas, por um lado, e de outro, por seu combate à presunção⁹³, deseja passar por mais inábil e indolente do que de fato é, em razão disso não se pode tomar ao pé da letra os

⁹³ “A filosofia nunca me parece ter cartas tão favoráveis como quando combate nossa presunção e vaidade, quando reconhece de boa fé sua irresolução, sua fraqueza e sua ignorância” (II, 17, p. 453). No movimento de seu pensamento paradoxal, entretanto, nosso autor pondera que “podemos ser humildes por vaidade” (II, 17, p. 451)

seus escritos e os seus procedimentos “autodepreciativos”. Há muita decisão, vontade firme e constância em Montaigne. Seu vigor é pleno e firme: “Em suma , minhas condições corporais harmonizam-se muito bem com as da alma. Não há nenhuma jovialidade; há apenas um vigor pleno e firme” (II, 17, p. 465). Mesmo com cálculos renais, Montaigne cavalga de oito a dez horas sem desmontar e sem se cansar ((III, 9, p. 283) e também arrisca na corrida a pé, ainda que se considere “mediano”⁹⁴). Afinal ele está presente em várias manobras militares, armado. Não parece razoável supor que Montaigne, portando armas, em situações de alto risco, não soubesse minimamente usá-las. Nosso autor discorre, nos *Ensaio*s, com conhecimento de quem viu de perto, sobre armas e guerras, por isso questiona aqueles que discorrem sem saber sobre o que estão falando, como por exemplo, “um homem que nunca esteve no campo de batalha querer discutir sobre armas e sobre guerra” (II, 12, p. 281). Ele, inclusive, escreve sobre as armas como sua profissão, valorizando a vida militar, e se adapta bem às rudezas dos soldados e das atividades militares, bem como à contemplação habitual de espetáculos trágicos dos combates: “E dificilmente vejo outro que viva com menos, quando é preciso, e que se exercite mais constantemente e a quem as corvéias pesem menos. Meu corpo é capaz de uma agitação duradoura, porém não intensa e súbita. Permaneço em pé ao longo de todo um dia, e não me aborrece caminhar [...]” (III, 13, p. 470). Mais adiante continua:

Non há ocupação tão agradável como a militar; ocupação tanto nobre na execução (pois, a mais forte, generosa e magnífica de todas as virtudes é a valentia) quanto nobre em sua causa: não há utilidade mais legítima nem mais geral do que a proteção da tranqüilidade e da grandeza de seu país. Agrada-vos a companhia de tantos homens, nobres, jovens, ativos, a visão freqüente de tantos espetáculos trágicos, a liberdade desse convívio sem artifícios e uma forma de vida viril e sem cerimônia, a variedade de mil atividades diversas, essa fogosa harmonia da música guerreira que vos alimenta e aquece os ouvidos e a alma, a honra desse exercício, mesmo sua rudeza e dificuldade [...] (III, 13, p. 471).

Em razão de sua adesão a um dos partidos e às ações militares, não se pense que a prática de Montaigne vai além de seu pensamento cético e que a ele se contrapõe, como se o “feito” ultrapasse o “escrito”. Nossa argumentação é que a *epoké* pirrônica não elimina o comprometimento partidário político-militar. O ceticismo não leva à paralisia social. Os *Ensaio*s estão cheios de metáforas militares, mas como soldado ocasional, todavia, prefere participar de guerras longe de casa (VILLEY, 2000, p. LX),

⁹⁴ “[...] em qualquer exercício físico [...] dificilmente encontrei algum que não me superasse, exceto na corrida (em que era dos medianos)” (II, 17, p. 464).

evitando as guerras próximas, e as intrigas domésticas. Montaigne quando prefeito e durante a guerra civil une a maleabilidade à firmeza, freqüentemente ignorada por alguns comentadores, que faz sentido trazermos à baila alguns exemplos que atestam sua determinação político-militar. No momento em que o partido da Liga, insurgindo-se, ameaça apossar-se da cidade em que era prefeito, Montaigne mostra muita decisão, energia, coragem e abnegação: “Há cinqüenta alertas por dia; e diariamente ele visita, pessoalmente, o Castelo Trompette que os insurretos procuram tomar; diariamente vai ao Arcebispo, passa as noites ou a rondar pela cidade, em armas, ou se necessário, perto do porto” (VILLEY, 1961 p. 47). De fato ele não é preciso sobre as circunstâncias em que pode ter combatido, mas escreve ter feito sua parte nas tarefas da guerra (III, 13). Porém, Montaigne não pode ser efetivamente um soldado profissional porque, ainda que lhe abunde a coragem, lhe faltam a brutalidade e a inumanidade, necessárias no campo de batalha, daí que ele busca mais a prudência do que o heroísmo: “O horror da crueldade me repugna, mais que tudo prezo a clemência” (III, 8 – tradução nossa⁹⁵).

Não se duvide, porém, de sua determinação. Em tempos duros e perigosos, o ensaísta fortalece a vontade e se prepara para a luta: “[...] minha capacidade de resistência permitia-me agüentar-me no estribo, apesar dos mais rudes corcovos” (III, 12). Para ele o valor de uma pessoa está na coragem e na vontade, porém a valentia consiste na firmeza do coração e não das pernas (I, 31); assim se as pernas falharem, o coração sustenta. De todo modo, valentia se mostra na prática e não com palavras, como no caso da educação dos lacedemônios: “Zeuxidamo, a quem lhe perguntava por que os lacedemônios não punham por escrito o regulamento da valentia e o davam a ler aos jovens, respondeu que era porque queriam antes acostumá-lo aos feitos do que às palavras” (I, 26). Ao longo dos ensaios encontramos reflexões sobre a morte, sobre situações limites e conhecimento de si. De qualquer forma, ele considera que, na guerra, a morte parece menos temível do que em nossos lares (I, 20) e ela pode chegar a qualquer tempo e de qualquer direção; a bala que derruba quem está ao nosso lado poderia nos ter acertado. Em razão dos movimentos do acaso, não é possível ao ser humano saber com antecedência quando irá morrer ou sob quais circunstâncias; ao homem somente é dado alguma possibilidade de decidir como viver. Em sua reflexão mais tardia sobre a morte, Montaigne conclui que não é preciso ficar a todo o momento se lembrando do próprio fim, como os estóicos, basta ter a coragem para morrer, quando

⁹⁵ Cfr.: “*L'horreur dela cruauté me rejette plus avant en la clémence qu'aucun patron de clémence ne me saurait attirer*” (III, 8).

a morte chegar. O ensaísta aventa a possibilidade de até ser assassinado, pois sua casa “está situada no meio de toda a desordem das guerras civis da França” (II, 6, p. 63). Os enfrentamentos armados eram rotineiros entre católicos e protestantes. Nosso autor está no meio do tiroteio. Inclusive, Montaigne quase morre (efetivamente foi dado como morto com “o rosto todo pisado e todo esfolado”), e pensa ter recebido um tiro mortal, quando o cavalo em que galopa choca-se com outro robusto cavalo de carga, meio chucro, que o derruba de forma violenta, deixando-o desmaiado por mais de duas horas. O ensaísta viu-se ensanguentado, com o gibão empapado pelo sangue que vomitara: “O primeiro pensamento que me veio foi que tinha uma arcabuzada na cabeça; na verdade, nesse mesmo tempo, muitas eram atiradas ao nosso redor” (II, 6, p. 64). Nesta ocasião nosso autor relata que ficou desarmado, porque, com a queda, a espada que trazia na mão foi arremessada longe.

Com todas as ponderações políticas que se entrecruzam nas camadas sucessivas dos *Ensaio*s e com idéias que ricocheteiam, num repique que parece não ter fim, Montaigne é partidário: “É preciso tomar partido no debate político-religioso, em que tantos objetos contestados estão estreitamente ligados a símbolos que escapam à nossa jurisdição – e de fato, a todo alcance do raciocínio humano”. (STAROBINSKI, 1993, p. 269). Ele não se furta de ser partidário do que considera correto, porém é prudente: “Seguirei o partido certo até a fogueira, mas com a exclusão desta, se puder. Que Montaigne se engolfe junto com a ruína pública, se preciso for; mas, se não for preciso, agradecerei à fortuna que ele se salve; e enquanto meu dever me deixar corda empregá-la em sua preservação” (III, 1, p. 09).

Já afirmamos anteriormente, que os temas aludidos neste estudo (política, obediência, razão de Estado e subjetividade) se entrecruzam nos *Ensaio*s de maneira que na discussão da noção de obediência política sempre vem à tona a questão partidária. Assinalamos que, de acordo com o nosso autor, os partidários também devem obediência em prol do bem público, doutra forma se tornam sectários. O ensaísta escreveu contra o sectarismo e sobre os preconceitos partidários no III ensaio, décimo capítulo⁹⁶, que iremos estudar mais adiante. Como foi dito, Montaigne distingue dois partidos fundamentais: o partido católico (com suas subdivisões) e o partido da reforma (com suas subdivisões) que se enfrentam violentamente, porque outro complicador que dificulta a negociação é a heterogeneidade no interior do partido católico onde podemos

⁹⁶ III, 10, p. 255; p. 334-5.

detectar diferentes frações. A “parte católica” e a “parte protestante” internamente não eram blocos homogêneos. Se pudermos utilizar, para efeito didático, uma nomenclatura que surgiria séculos mais tarde – no caso, com a Revolução Francesa - para discernir extremismos, podemos detectar desde uma “direita” católica que não quer nenhum tipo de diálogo com os protestantes e que quer manter tudo como está, inclusive exterminando-os, e uma “esquerda” católica, inspirada de alguma forma em Maquiavel, e disposta a algum tipo de diálogo e concessões:

Eles começaram a formar associações (ligas) em defesa da fé católica e, em obediência ao rei (embora somente se ele fosse fiel à religião de seus antepassados). A mais importante delas foi criada em 1584 pela família Guise, além disso, formaram uma aliança com a Espanha para garantir que a sucessão real nunca passasse para um huguenote. O líder do huguenotes Henrique de Navarra (mais tarde, Henrique IV), de acordo com interpretações da Lei de Salic relativa à primogenitura masculina, seria o próximo na linha para o trono após Henri III (1574-89). Paralelamente a esta "aristocrática" Liga, houve uma popular, fundada em Paris, no mesmo ano, que era mais radical e mais estritamente religiosas (ao passo que o ímpeto de alguns membros privilegiados da Liga aristocrática era puramente político). Os parisienses da Liga, admiradores de Henrique de Guise, descontentes com a concessão real aos huguenotes, revoltaram-se contra o rei. [...] Mas a monarquia também encontrou defensores após 1568, e durante o final de décadas de conflito, que preferiam a paz à erradicação dos huguenotes. O seu nome - *Politiques* - não era complementar, significava a disposição de comprometer seus princípios, inspirados no infame Maquiavel. Eles eram um grupo de católicos moderados, alguns altamente instruídos e originários da burguesia, e que inicialmente se beneficiavam da proteção do chanceler de Catherine de Médici - Michel de l'Hospital (1505-1573). Muitos homens eruditos e famosos, incluindo o historiógrafo Estienne Pasquier e o próprio Montaigne, foram associados a este movimento. (LANGER, 2005 p. 12 – tradução nossa ⁹⁷)

Quando normalmente se apresenta Montaigne como moderado e mesmo como um mediador ou um negociador entre os partidos, não se veja aí um homem de “centro”, fechado em sua torre cética ou que permanece incapaz de optar, sempre impassível, se

⁹⁷ Cfr.: “They began forming associations (ligues) in defence of the Catholic faith and in obeisance to the king (although only if he was faithful to the religion of his forefathers). The most important of these was created in 1584 by the Guise family, who in addition formed an alliance with the Spaniards to ensure that Royal succession would never pass to a Huguenot. The leader of the Huguenots Henri de Navarre (later Henri IV), according to interpretations of the Salic Law of male primogeniture, was next in line to the throne after Henri III (1574-89), who like his brothers remained without male offspring. Parallel to this “aristocratic” Ligue there was a popular one, founded in Paris in the same year, which was more radical and more strictly religious (whereas some of the aristocratic Ligue’s impetus was purely political, in reaction to threats to their members’ privileges). The Parisians Ligue’s discontent with Royal concessions to the Huguenots and their admiration for Henri de Guise led to open revolt against the king. [...] But the troubled monarchy also found defenders after 1568, and increasing during the final decades of conflict, who preferred peace to the eradication of the huguenots. Their name – the *Politiques* – was not complimentary, since it means someone willing to compromise his principles, and the name implied that they were inspired by the infamous Machiavelli. They were a group of moderate Catholics, some highly educated and often of bourgeois background, who initially enjoyed the protection of Catherine de’ Medici’s chancellor Michel de l’Hospital (Ca. 1505-1573). Many famous men of erudition, including the historiographer Estienne Pasquier and Montaigne himself, were associated with this movement (LANGER, 2005 p. 12).

omitindo na tomada de decisões políticas. Montaigne não é um político de “centro” porque ele é um “prático” (XAVIER, 2006) que discute a subversão e um novo reequilíbrio. A ação é escolha e a política é ação. Duverger escreve que o centro não existe em política:

Chama-se “centro” o lugar geométrico em que se juntam os moderados de tendências opostas, os moderados de direita e os moderados de esquerda. Todo o centro está dividido contra si mesmo, todo ele se separa em duas metades: centro-esquerda e centro-direita, pois o centro não é mais que o agrupamento da parte direita da esquerda e da parte esquerda da direita. O destino do centro é ser esartejado, sacudido, aniquilado [...]. O sonho do centro é realizar a síntese de aspirações contraditórias, mas a síntese é, apenas, poder de espírito (DUVERGER, 1970, p. 250-251).

Em termos de seus aspectos gerais, nos *Ensaio*s, nosso autor pensa a subversão, o movimento, o paradoxo, ou numa palavra: a contradição, mas isso não o torna um político de centro ou neutro. A verdade do devir comporta a contradição e, ao mesmo tempo, o chamamento interior a um posicionamento: “[...] não há capítulo nos *Ensaio*s que não contenha alguma fórmula de exortação ou de advertência; seu tom não é jamais neutro e toma freqüentemente o vigor de uma intimação” (TOURNON, 2004 p. 100). Ao traçar o percurso de si mesmo, Montaigne registra o procedimento de um homem ante a realidade insuperável do devir, a inconstância e o fluxo perpétuo, regidos pelo acaso: “O mundo não é mais que um perene movimento. Nele todas as coisas se movem sem cessar [...]. A própria constância não é outra coisa senão um movimento mais lânguido” (III, 2). O núcleo de sua análise é o edifício político e social, que ele acaba minando em suas fundações ideológicas com seus *Ensaio*s. Ao questionar duramente as verdades políticas tidas por definitivas, os valores instituídos pelas leis e pelas convenções sociais, ele acaba elegendo como alvo de seus ensaios demolidores as certezas doutrinárias, o sectarismo, acentuando as fórmulas agressivas ou heterodoxas de seu estilo. Ao analisar os abusos dos partidos na guerra civil, Montaigne escreve que: “Fico por vezes a duvidar de que, entre tanta gente metida em nossas desordens, haja quem, de boa-fé e por insuficiência mental, possa acreditar que seja possível corrigir os abusos mediante tantos outros abusos!” (III, 12). Segundo o seu entendimento, a direção política e o “programa”, empreendidos nas ações dos partidos em luta, com seus furores sectários, escaparam do controle: “Pobre nave que as ondas, os ventos e o piloto dirigem com desígnios contraditórios” (III, 10).

Como exímio mediador e apaziguador, Montaigne debate a “arte da conversação” (III, 8) e ressalta a importância de se falar a propósito. Afinal, em

situações como essas - nas quais as diferentes partes se chocam - são urgentes encontros políticos que busquem a sobrevivência da comunidade. Todavia, Montaigne quer pensamentos que, desde o início, ataquem o ponto principal do problema, uma vez que se posiciona contra a arrogância importuna e belicosa dos “pregadores” políticos: “Escutai-os e vereis que, qualquer tolice que digam, sempre se expressam em um estilo de profeta e legislador” (III, 13). Ainda que considere o debate entre interlocutores judiciosos como algo bom para a política, Montaigne coloca em xeque aqueles que, a pretexto de “discussão teórica” e “debate político”, ofendem e são ofendidos. Esclarece que não convém chamar “dever” a um azedume e amargor, nem coragem a uma conduta perversa e mentirosa. Os maus contendores abandonam o principal e o dispersam na infinidade de incidentes e ataques pessoais mascarados por grandes objetivos e por boa intenção. Para tais “debatedores” o que está em pauta não é o que está em pauta, de modo que não buscam ouvir respeitosamente argumentos vigorosos, mas sim confundir, desmoralizar e, se possível, eliminar o adversário. Exacerba-se o mal com a emulação dos combates: “Vemos em assuntos banais, que aquilo que eu teria dito despreocupadamente, se vierem a contestá-lo, tomo-o a peito, esposo-o; muito mais aquilo em que tivesse interesse”. (III, 4). É pelo prazer e pelo proveito que devemos suplantar de bom humor a contradição e até as mais duras correções, evitando um tom autoritário ou o espírito de chicana, escutando atentamente e respondendo com exatidão, ao mesmo tempo em que se deve guardar do amor-próprio que desvia nossa atenção da procura desinteressada, voltando-a para mesquinhas.

Montaigne toma para si a divisa de Pirro (“*Que sais-je?*”) e manda inscrever na viga de sua biblioteca a sentença⁹⁸ de Sexto Empírico: “Não posso compreender”. Por isso tem a propensão a respeitar as convicções dos heréticos e dos apóstatas⁹⁹, ao mesmo tempo em que se opõe a estreiteza de determinado espírito sectário, com suas opiniões injustas, irrefletidas e violentas. No capítulo “*Da liberdade de consciência*”, num ambiente de perseguições religiosas causa assombro, por exemplo, a ousadia, com seus subseqüentes riscos políticos, o elogio de Montaigne a Juliano, o Apóstata, que buscou assegurar a liberdade de consciência entre seus súditos, exatamente como o fez Henrique III em seu tempo. Sobre isso se considera que:

⁹⁸ Sobre tais sentenças cabe dizer que: “A maioria foi escolhida no tempo em que Montaigne estava lendo Sexto Empírico e consolidava seu pirronismo com pensamentos extraídos das *Escrituras*, no tempo em que estava compondo o ensaio intitulado *Apologia de Sebonde*.” (VILLEY, 2000, p.XCI)

⁹⁹ “Nenhuma alegação me espanta, nenhuma convicção me fere, por mais oposta que seja à minha. Não há idéia tão frívola e tão extravagante que não me pareça bem adequada à manifestação do espírito humano” (III, 17, 8, p. 206-207).

O elogio de Juliano, o Apóstata, com efeito, desmente as intenções suspeitas em seu edito de tolerância. Ele compõe o retrato do príncipe ideal – justiça, magnanimidade, temperança, vigilância, coragem... - opostos, traço a traço, àquele do “tirano” tal como o descrevem, no século XVI, os teóricos da política (TOURNON, 2004, p. 172).

Há uma relação entre discussões políticas e orientações políticas. Em Montaigne o critério cético de ação transforma-se, no âmbito das discussões políticas, no embrião de uma espécie de “razão prática”, em vista da qual o ceticismo montaigneano conduz a uma política de tolerância.

Montaigne privilegia a pluralidade de vozes que reverberam em sua mente, de forma que os efeitos da polifonia acompanham os *Ensaaios*, e não renega nada. O ensaísta articula observações feitas a seu respeito às observações feitas em torno de si. Examina diferentes temas, alguns já mencionados, tais como o dinheiro, a sociedade, a política, os partidos, a vida pública, a tortura, o interrogatório sob tortura, a dissimulação, o duelo, o suicídio, etc. De fato, seu pensamento se inicia em um ato marcado pela recusa estoica. Aliás, na origem dos *Ensaaios* podemos entrever uma crise cética íntima de seu autor e que se inicia fundamentada no estoicismo, predominantemente, e aprofunda-se com o ceticismo. É muito citada a inscrição política que Montaigne manda fazer em sua biblioteca e que deixa entrever uma crise a respeito da política do parlamento de Bordeaux (ALMQUIST, 2006): “No ano cristão de 1571, com a idade de 38 anos, “[...] Michel de Montaigne, há muito entediado com a servidão do Parlamento e dos cargos públicos, sentindo-se ainda bem disposto veio repousar no seio das douradas Virgens [...]”. Desde a primeira até a última página, no entanto, ele se apresenta nos *Ensaaios* com a cabeça erguida e o semblante aberto. Montaigne é um pensador atento aos problemas e às idéias de todo tipo, com uma aguda curiosidade. O local de estudos em sua torre não é um esconderijo nem uma cela; sua janela é um observatório arguto voltado para a sociedade.

Montaigne trata de quase tudo nos *Ensaaios*, mas aqui investigamos a centralidade do elemento político em seu pensamento, calcado na sinceridade e na veracidade, cuja matéria é o próprio Montaigne. Buscamos argumentar que há, neste autor, uma orientação e uma atividade política. Ao que ele procura se reconhecer na política e nos antagonismos sociais. Assim, o ensaísta lança um olhar sobre a sociedade, sobre a justiça e sobre si mesmo.

É uma prática de nossa justiça condenar alguns como advertência aos outros. Condená-los porque erraram seria tolice, como diz Platão. Pois o que está feito não pode ser

desfeito; mas é para que eles não errem mais da mesma forma, ou para que se evite a imitação do erro. Não corrigimos quem enforcamos; corrigimos os outros por meio dele. Eu faço o mesmo [...] (III, 8).

Na reflexão política de Montaigne podemos entrever o nó da questão: a oposição da fidelidade a si mesmo e a necessária adesão aos próprios juízos e valores, ainda que submetida à universal mudança - *le monde n'est qu'une branloire perenne. Toutes choses y branlent sans cesse...* - e variação à esfera das obrigações políticas e da obediência às leis que já não têm mais qualquer traço de universalidade ou de relação com a natureza, mas são meras invenções - nem mesmo convenções - costumeiras. Mesmo assim “quanto à fidelidade, não há no mundo animal traidor que se compare ao homem” (II, 12). Nas questões referentes às razões de Estado, a relação entre moral e política é um dos temas mais debatidos. Para Maquiavel, a exigência de verdade pode também significar a negação da autoridade do príncipe. No momento em que Montaigne afirma a incompatibilidade entre a moral e a política, é provável que leve em conta algo dos escritos de Maquiavel. Ainda que faça sentido atentar para as interpretações dos comentadores que estudam “Montaigne como leitor de Maquiavel”¹⁰⁰ aproximando-os ou distinguindo-os, Berns (2000) alerta com muita razão do necessário cuidado nas relações que se faz entre Maquiavel e Montaigne, a fim de não fazer dizer o segundo aquilo que jamais ele pretendeu afirmar¹⁰¹.

[...] Montaigne observa o significado inevitavelmente precário da obra de Maquiavel, dada a “bransle” geral da reflexão da política, desprovida de qualquer fundamento diferente da experiência, que é potencialmente infinita. Esta é a habitual crítica relativista cética de Montaigne, a qual até Maquiavel não poderia resistir, e que está muito próximo do que já havia dirigido Guicciardini a Maquiavel. [...] Montaigne não se opõe a Maquiavel em nome de um argumento de ordem moral, como uma grande parte dos anti-maquiavélicos; ele critica os diferentes autores em nome de da “bransle”

¹⁰⁰ Podemos destacar algumas passagens nos *Ensaio*s referentes à Maquiavel. Duas passagens estão nos *Essais*, (II, 34) e no *Journal de voyage en Italie* e são retirados da *Arte da Guerra*. Outra passagem está nos *Essais* III, VI. Para nós, porém, interessa mais o trecho II, 17, onde Montaigne se serve diretamente de Maquiavel para explicitar sua proposição: “*Les discours de Machiavel, pour exemple, estoient assez solides pour le subject; si [ainsi], y a-il eu grande aisance à les combattre; et ceux qui l'on fait, n'ont pas laissé moins de facilité à combattre les leurs. Il s'y trouveroit tousjours, à un tel argument, dequoy y fournir responses, dupliques, repliques, tripliques, quadrupliques, et cette infinie contexture de débats que notre chicane a alongé tant qu'elle a peu en faveur des procez [...]; les raisons n'y ayant guere autre fondement que l'experience, et la diversité des evenements humains nous presentant infinis exemples à toute sorte de formes*” (II, 17).

¹⁰¹ “Je n'évoquerai ici la question d'un rapport direct entre Maquiavel et Montaigne que de façon très succincte et avant tout pour l'écarter autant que possible de mon champ de recherches. Cette question a par ailleurs été l'objet de différentes études montaignistes, de qualités variables, mais trop souvent partisans en ce qu'elles découpent le text de Machiavel et surtout celui de Montaigne, qui s'y prétend bien (donc mal!) pour faire dire au second ce que justement il n'a jamais voulu affirmer comme tel - et ceci en fait déjà une exception dans cette seconde moitié du XVI^e siècle français - à savoir son engagement antimachiavéliste, ce qui de surcroît, comme on le sait, ne concerne de toute façon pas Machiavel” (BERNS, 2000, p. 232).

universal e se coloca assim fora do debate ... portanto, não o incluíamos (BERNS, 2000, p. 237 – tradução nossa¹⁰²).

Podemos teorizar sobre os escritos de Montaigne sem se interessar por suas reflexões e ações políticas? Idealmente, o público e o privado não deveriam se confundir, mas em época de guerras civis a realidade é totalmente outra. Montaigne está consciente de que em seu tempo é bem difícil distinguir “*la peau de la chemise*” (III, 10). O público e o privado formam bem as duas faces do mesmo homem. Assim, podemos ver no ensaísta uma antecipação do dualismo contido no tipo “O médico e o Monstro¹⁰³”? Parece que, no caso de Montaigne, toda leitura dos *Ensaaios* necessita de certa contextualização deste escrito. Há uma leitura feita por alguns comentadores que entende que Montaigne não se interessa por política nem se ocupa com problemas pontuais de sua época. Invocam, em seguida, o suposto silêncio de Montaigne acerca de importantes acontecimentos políticos de seu tempo (como, por exemplo, o massacre da Noite de São Bartolomeu, o assassinato do duque de Guise) como prova de que Montaigne conscientemente opta por “afastar-se” da política.

Na realidade, essa visão literária e política de um Montaigne sossegado, frágil, preguiçoso, e até pessimista, presente em interpretações genéricas não resiste a uma leitura mais atenta dos *Ensaaios* e do *Diário de Viagem*¹⁰⁴. Efetivamente ele fez política não só como prefeito de Bordeaux, como Conselheiro do parlamento e como mediador entre Henri III e Henri de Navarre, mas também como escritor e editor. Quer nos parecer, particularmente, que sua “retirada” é resultado de um ato político consciente e não por ingenuidade: “*On peut regretter les meilleurs temps, mais non pas fuyr aux presents*” (III, 9).

¹⁰² [...] Montaigne veut signifier l'inévitable précarité de l'œuvre de Maquiavel, étant donné le “bransle” général de la réflexion politique, dépourvue qu'elle est de tout fondement autre que l'expérience, or celle-ci est potentiellement infinie. C'est l'habituelle critique sceptique et relativiste de Montaigne, à laquelle même Machiavel ne pourrait résister et qui est fort proche de celle que déjà Guicciardini avait adressée à Machiavel. [...] Montaigne ne s'oppose donc pas à Machiavel au nom d'un argument, d'ordre moral, comme une grande partie des anti-machiavélistes; il critique les uns les autres au nom du “bransle” universel, et se met ainsi hors du débat... nous imposant ainsi de ne pas l'y intégrer (BERNS, 2000, p. 237).

¹⁰³ Em referência ao livro de R. L. Stevenson *O Médico E O Monstro*, no qual, no surpreendente final, descobrimos que Dr. Jekyll e Mr. Hide são uma só pessoa, terrível resultado de uma experiência realizada em seus laboratórios. Ao tomar uma fórmula, ele próprio, Dr. Jekyll se dissociou em dois: um de personalidade amável (o próprio médico) e outro de personalidade essencialmente má (Mr. Hide).

¹⁰⁴ O secretário que acompanhou Montaigne anotou neste diário: “Nunca o vi (a Montaigne) menos cansado, nem menos queixoso de suas dores (sofria de pedras, o que não o impedia de permanecer a cavalo longas horas); por caminhos e pousadas mantinha o espírito atento a tudo o que encontrava e procurava sempre entreter-se com os estrangeiros, o que, creio eu, lhe atenuava os padecimentos”. E acrescenta o secretário: “Tão grande era – seu prazer de viajar que detestava as vizinhanças dos lugares de pouso obrigatório”. E tinha por hábito afirmar que “após uma noite agitada, ao lembrar-se pela manhã que devia visitar tal nova cidade, ou região, se levantava cheio de alegria”.

De fato Montaigne pensa que quem quiser em tudo e em toda parte conduzir-se como homem de bem estará inevitavelmente destinado a perecer entre tantos homens maus. Ou seja, quem não conseguir despojar-se das idéias morais correntes deverá viver como homem privado, e não se arriscar-se entre os governantes. Nesta discussão sobre as esferas privada e pública, em outra parte Montaigne escreve: “Tentei outrora aplicar à gestão dos negócios públicos as regras e princípios a que obedeco na vida particular, regras e princípios rudes, pouco requintados, mas impolutos, que nasceram comigo ou adquirir com a minha educação... Achei-os ineptos e perigosos” (III, 9). Como homem privado, no caso de antagonismo entre consciência individual e a opinião pública, Montaigne admite que não faça tudo o que sua consciência autoriza e que deixa de fazer o que essa opinião condena. Como homem público, no caso de conflito entre a consciência do homem público e a do homem privado opta pela segunda. Pensa que mesmo contra o inimigo, nem tudo é permitido, e que uma palavra dada até mesmo a um criminoso deve ser mantida. Mas um governante moralmente perfeito pode fazer um mau governo e ser desalojado do poder. Entretanto, aconteça o que acontecer, custe o que custar, Montaigne está absolutamente decidido a não sacrificar seus princípios, e gostaria que surgisse um príncipe que – ainda que por imperiosas “razões de Estado” - não conservasse o poder com mentiras, assassinatos e traições, mesmo com o risco de perdê-lo. Em outros termos, não se trata aqui apenas de o príncipe salvaguardar sua honra, mas da possibilidade de o príncipe se esforçar por manter-se na “via ordinária”. A palavra pode ser quebrada em caso de necessidade pública, desde que não se perca de vista o seu papel constitutivo da ordem política. O príncipe que se mantém na trilha do honesto escolhe a *fides* como elemento da reestruturação do país ameaçado. Ou seja, mesmo quando o príncipe quebra sua palavra, irá recuperá-la adiante. Apostar na *fides*, bem como quebrá-la (nos casos de necessidade) são dois modos de ação política igualmente justificáveis. O ensaísta não propõe que os homens virtuosos abandonem a vida pública, mas sim que estes, ao ingressarem na política, façam-no sem mentir, ou trair, ou massacrar. Quando Montaigne aventa a possibilidade da honestidade na guerra tem em vista as crueldades cometidas durante as guerras de religião que levam a um beco sem saída e aniquilador, se não admitirmos que é preciso limites mesmo em tais circunstâncias. Julga ser possível ir para a guerra com a consciência bem disciplinada, sem preocupações com a glória¹⁰⁵.

¹⁰⁵ “É preciso ir para a guerra por dever, e esperar esta recompensa, que não pode faltar a todas as belas ações, por ocultas que sejam, e nem mesmo aos pensamentos virtuosos: é o contentamento que uma

Aliás, no ensaio *Da experiência* Montaigne se coloca no pessoa do conselheiro do príncipe. Considera que a honra do príncipe deveria ser mais cara que a própria vida e a vida de seu povo. Reconhece, porém, que tais idéias são difíceis de por em prática e que, na realidade, os vícios têm função na política, mesmo os mais sombrios: os vícios são “*excusables et utiles*” para a “*nécessité commune*”, bem como também o são os “*citoyens de vigueur qui sacrifieraient honneur et conscience pour le salut de leur pays*”. Os vícios são inseparáveis da compleição das sociedades porque compoem os indivíduos, são “*naturels, “consubstantiels” e “intestins*”:

Os vícios aí têm sua função, e servem para soldar os diversos elementos da sociedade, como o veneno para a conservação de nossa saúde. Se são desculpáveis, porque o interesse comum os exige, deixemos a prática aos cidadãos mais enérgicos, cuja vontade de salvar o país leva ao sacrifício da honra e da consciência [...] (III, 1)

No trato da questão do útil e do honesto ou do público e do privado, Montaigne, de um lado exige a possibilidade de exceção privada face às exigências do público, “*et d'autre part il refuse, s'accordant en cela à machiavel, le maquillage de la politique par une soi-disant morale participant toujours elle-même, à ses yeux, d'une démarche intéressée*”(BERNS, p. 241). Ou seja, ao homem privado é imperiosa a honestidade, (por razões de consciência) e ao homem público, a utilidade (por razões de Estado). Como a tentativa de buscar um fundamento para a política e para a lei está condenada a se perder numa multiplicidade infinita de conflitos, Montaigne parece preferir refletir sobre a “autoridade” da lei e do poder político e não sobre a questão de sua “origem” e “fundamento” (que ele reconhece serem, quase sempre, nem sempre grandiosos).

Em termos de lei, não se deve dar a melhor Constituição *ao povo*, e sim dar a melhor Constituição *para o povo*, ou antes, que não convém dar-lha e sim deixar que o povo a encontre. Recusa as teorias elaboradas no vácuo das abstrações, tal projeto seria indicado em um mundo novo, mas nós já temos um mundo já feito e forjado por certos costumes Montaigne escreve em *Do arrependimento* que apenas “descreve o homem”. Claro, se ele pudesse se fazer de novo faria muito diferente do que é. “Mas agora está feito” (III, 2), ele realisticamente reconhece. Há, aliás, um realismo em seu pensamento político que nos assombra e que insiste em aproximá-lo de Maquiavel¹⁰⁶, porém, se a

consciência bem disciplinada acolhe em si por agir bem. É preciso ser valente por si mesmo e pelo privilégio que é ter sua coragem fincada numa posição firme e segura contra os assaltos da fortuna” (II, 16, p. 436).

¹⁰⁶ Panichi, no entanto, alerta para o fato de que não devemos ligar tão rasteiramente Montaigne a Maquiavel, a partir de alguns poucos trechos, particularmente onde Montaigne escreve que “*le bien public requiert qu'on trahisse et qu'on mente et qu'on massacre*” (III, 1): De acordo com este

análise realista da sociedade os aproxima, suas proposições políticas os afastam, posto que, na vida em sociedade, Montaigne valoriza três deveres: o da sinceridade, o da lealdade e o da clemência. O ensaísta diferentemente de Maquiavel coloca a honestidade sempre presente no horizonte da ação política. Para Montaigne a utilidade pública não deve ser confundida com a moralidade, mas a moral permeia o espaço público, que requer uma relação de confiança. Certamente, porém, Montaigne não é anti-maquiavel:

Observe-se aqui a originalidade de sua posição no grande debate da época sobre as doutrinas de Maquiavel; enquanto ao redor de Montaigne censuram Maquiavel principalmente por haver colocado a política no terreno positivo e separado a política da moral, Montaigne, aprovando essa separação, reconhece que com muita frequência a política choca-se necessariamente com as regras da moral; mas por um lado, no ensaio II, XVII ele critica Maquiavel por negligenciar o valor do fator moral em política; por outro lado, aqui ele afirma que o dever moral que une os indivíduos torna legítima a abstenção em política (VILLEY, 2000, p. 04).

Entre aconselhar o príncipe a desconfiar (de tudo e de todos) e a confiar, o ensaísta entende que o príncipe precisa confiar; este é um dos riscos da política: “Os que recomendam aos príncipes uma constante desconfiança, a pretexto de necessidade de segurança, pregam-lhe a ruína e a desonra, pois nada de nobre se faz sem riscos” (I, 24).

No limite, porém, Montaigne parece concordar que somos incapazes de nos libertarmos de todas as servidões da sociedade. O ato de governar requer o recurso à maldade, à corrupção e a certo sectarismo, mas ele se recusa terminantemente a participar de ações políticas desse gênero, e mesmo a aprová-las. Por isso, Montaigne escreve, depois que deixa o cargo de prefeito, que tinha certeza de não ter deixado nem ofensa nem ódio, mas também nem saudade, nem anseio por sua pessoa (III, 10).

A errância é “sua maneira” e fonte de prazer no seu processo de investigação, mas parece que bem cedo, Montaigne passou a interrogar-se sobre os “assuntos de Estado” (I, 1) e a respeito de questões políticas e sociais, particularmente no que tange às desigualdades sociais, que critica pela boca de indígenas levados para a França¹⁰⁷. Inclusive, quando do relato deste encontro com membros de povo indígena brasileiro, Montaigne refere-se a homens empanturrados de toda espécie de regalias, enquanto

comentador: “*Ce passage par as force et son tranchant a été à commenté à plusieurs reprise par la chicane historiographique, constamment engagée à lire la ‘théorie’ montaignienne dans um sens machiavélien ou antimachiavélien. Il es certain que, dans lès Essais, lès références directes à Machiavel son très rares (deus dans la couche ‘A’)*”. PANICHI, 2006, p. 82)

¹⁰⁷ “Daí o paradoxo: a desigualdade escandalosa criticada com razão pelos índios levados para a França faz parte das antigas instituições com as quais Montaigne não se satisfaz, mas que prefere não ver derrubar pela violência, por temor do pior. [...] Montaigne conseguirá fazer coexistir crítica e “conservadorismo” (STAROBINSKI, 1993, p. 241)

outros estavam mendigando nas portas, descarnados de fome e pobreza, sem agarrar os outros pelo pescoço ou atear fogo em suas casas. (I, 30). Aos poucos ele pode medir a distância entre as leis da cidade e as da consciência individual, das incertezas do saber oficial, das significações divergentes, dos partidos autofágicos. No estudo da filosofia política de Montaigne há um aspecto histórico (e político) que vale a pena mencionar. Em grande parte dos *Ensaio*s encontramos a presença do povo¹⁰⁸. Na época de Montaigne tanto os nobres de espada como o nobres togados entram no “aparelho de Estado” graças às funções administrativas e judiciárias. Como para o ensaísta qualquer um pode participar da procura da verdade, é nítida a sua manifesta solidariedade aos trabalhadores braçais, particularmente nos textos mais “maduros”. Nosso autor admira a ordem com que pastores e caixeiros discutem (mesmo com incivilidade), mais até do que a sutileza e a força dos presunçosos (III, 8, p. 210). Até para ouvir um relato, nosso autor julga mais verdadeiro o de uma pessoa “simples e grosseira” do que de uma pessoa “fina”: “O homem que tinha a meu serviço, e que voltava do Novo Mundo, era simples e grosseiro de espírito, o que dá mais valor a seu testemunho. As pessoas dotadas de finura observam melhor e com mais cuidado as coisas, mas comentam o que vêem e, a fim de valorizar sua interpretação e persuadir, não podem deixar de alterar um pouco a verdade” (I, 31). Ele rejeita o debate “escolástico e artificial” dos eruditos com seus preâmbulos e digressões, porque busca falar com propriedade e isso ele encontra entre as pessoas do povo, por isso afirma: “Eu preferiria que meu filho aprendesse a falar nas tavernas e não nas escolas de eloquência” ((III, 8, p. 212).

Julga que não há servos por natureza; quem pode decidir sobre a servidão ou a liberdade é a própria pessoa, e posiciona-se ao dizer que “as sociedades em que se admite menos disparidade entre criados e os patrões” parece-lhe “as mais equitativas” (III, 3, 52). É sabido que o pai de Montaigne pertence à nobreza de espada, mas os membros de sua família se aproximam da nobreza togada, mas de qualquer forma Montaigne nasce fidalgo. Um traço curioso que parece estar presente no pensamento político de Montaigne é o de um fidalgo que se aproxima do povo, do selvagem, do bárbaro, da rua, dos soldados, do mercado e das praças. Interessante que, quando ele nasceu, seu pai o enviou para ser criado por camponeses pobres, exigindo que crescesse

¹⁰⁸ “Vivemos e tratamos com o povo; se seu convívio nos importuna, se não nos dignamos a aplicar-nos às almas inferiores e comuns - e as inferiores e comuns amiúde são tão bem ajustadas quanto as mais sutis (é insípida toda sapiência que não se adapte à insipiência comum) -, não devemos mais ocupar-nos nem de nossos próprios assuntos nem de outrem; e tanto os públicos como os privados resolvem-se com pessoas assim” (III, 3, p. 50).

no mesmo pé de igualdade com os de seus futuros domésticos. Sobre isso Montaigne escreve que a atitude de seu pai visava ligá-lo ao povo para que se habituasse à frugalidade e à austeridade:

Outra era a intenção de meu pai: pensava em me aproximar do povo, dos homens que precisam de nosso auxílio; queria que eu fosse levado a olhar para o lado dos que nos estendem os braços mais do que para os que nos viram as costas. Por essa mesma razão quis que pessoas humildes me conduzissem a pia batismal, pois assim eu lhes ficaria devendo obrigações e a elas me afeiçoaria. Sua intenção deu certo (III, 13).

Na maturidade do terceiro livro dos *Ensaio*s Montaigne elege os trabalhadores simples¹⁰⁹ como “modelos” vivos de *ataraxia*, de quem admira as provas de firmeza de ânimo, que não tem dor senão nas horas que as tem: “[...] O homem que trabalha nesse momento em meu jardim enterrou o pai pela manhã, ou o filho. Os nomes que dão às doenças atenuam-lhes a aspereza, suavizam-nas: a tísica chama-se então tosse; a disenteria, desarranjo; a pleurisia, resfriado. [...]” (III, 12). Avalia que vida do homem do povo é um assunto filosófico e moral tão importante quanto de um personagem brilhante. Ele também sabe criticar com firmeza a iníqua distribuição dos impostos que sufoca “os pequenos”, por isso ocupa-se deles, tanto por considerar que há nisso algum mérito como por sentimento de compaixão. Durante o seu segundo mandato, Montaigne protesta diante do próprio rei contra a cobrança injusta de impostos, o custo abusivo dos processos judiciais e o crescimento da miséria entre seus administradores.

Sobre suas preocupações com a juventude, Montaigne menciona que “retirei por vezes da mendicância jovens que, após algum tempo, abandonavam o serviço que lhes dera para retornar a seu modo de vida antigo” (III, 13).

Da mesma forma em que as exigências externas impõem a conveniência da preservação de certos dogmas, o ideal pirrônico da *ataraxia* deve abrir espaço a outro conceito de tranquilidade, agora não mais de ordem estritamente pessoal e filosófica, mas diretamente da paz pública. Nenhuma política de governo é absolutamente capaz de sobrepujar a fortuna e os partidos são fracos para propiciar a paz pública, mas ocorre que é unicamente por meio (de um novo reequilíbrio entre as partes em conflito) dos partidos que se alcança a paz pública e é por meio da política que se ameniza a ação do acaso.

¹⁰⁹ “Como compreender [o] emprego do conceito cético de *ataraxia*, retoricamente projetado na figura do trabalhador braçal? Embora seja possível reconhecer aí uma espécie de deslocamento temático relativamente ao pirronismo antigo [...] importa ressaltar que não parece haver nenhuma incompatibilidade entre o tema da *ataraxia* – considerada estritamente do ponto de vista da tranquilidade intelectual – e esse reconhecimento de um fator mais urgente de perturbação nas guerras civis [...]” (EVA, 2007, p. 204)

Montaigne, desde criança (e até ao final de sua vida), vivencia divergências que redundam em violência. Reconhecidamente, La Guyenne¹¹⁰ constitui, sobretudo, um território de observação e de experimentação da ação política para Montaigne (COCULA, 2006). Jovem ainda, ele observa, no Colégio Guyenne, em junho de 1548, os camponeses da Guyenne, (além de comerciantes, notáveis e mesmo fidalgos) e das províncias vizinhas revoltarem-se contra os “fiscais da gabela”. Como é sabido, Guyenne é disputada politicamente pelas facções. Bem cedo Montaigne acaba se familiarizando com a insurreição e repressão, com as divergências ideológicas e com os diferentes “partidos dos filósofos”, que discordavam acerca do pensamento de Aristóteles, e que também se expressavam em seu ambiente escolar: “Recebe, pois, as lições discordantes de professores de dois clãs que se sucedem diante dele, toma parte em exercícios escolares de controvérsia arbitradas por mestres em conflito doutrinal [...]” (TOURNON, 2004, p. 26). Mais tarde, é o partido dos pirrônicos que Montaigne designa como “o mais sábio partido dos filósofos” por isso mesmo, recomenda prudência e moderação, inclusive em relação ao partido que aderimos, e se mantém numa posição de exterioridade a todas as seitas preexistentes.

A participação política de Montaigne ocorre num contexto de radicalização extrema; o que há não é apenas conflito, mas contestação, recusa das instituições. Nestes anos, a antiga fidelidade ao rei é substituída por uma “ideologia da razão de Estado”, onde a violência é erigida em método de governar. A radicalização e a violência dos eventos trazem a tona um antagonismo entre o poder central e as províncias. Montaigne constata a disputa pelo poder entre as facções e as correlações de força e vê que, na maioria das vezes, o assassinato político marca uma ruptura dos laços sociais e políticos, que degenera em caos: “O pensamento político fratura-se como o pensamento religioso, com os mesmos resultados mortíferos” (TOURNON, 2004, p. 57). Montaigne recusa-se a se por cegamente a serviço de um partido ou de outro em

¹¹⁰ De acordo com Cocula: “Parvenu à l’âge d’homme, Montaigne voit son existence se confondre avec la période des guerres de religion. Elles débutent en 1560 avec la conjuration d’Amboise et se terminent en 1598 lors de la signature du traité de Vervins qui scelle la fin de la guerre avec l’Espagne, et lors de la promulgation de l’Edit de Nantes, paix de religion entre catholiques et protestants venant à la suite d’une succession d’édits de pacification voués à l’échec. Montaigne n’a donc pas connu la délivrance de la fin des guerres civiles mêmes s’il a eu le temps de prodiguer par lettre ses ultimes conseils à Henri IV, devenu roi en 1589 à la suite de l’assassinat d’Henri III: se convertir au catholicisme pour ménager la souffrance de ses sujets et prendre possession de Paris, as capitale, encore aux mains des ligueurs malgré Le siège sans merci des troupes royales depuis 1589. Ces vouex seront seulement exaucés par le roi, non sans difficultés, en juillet 1593 et mars 1594, plusieurs mois après la mort de Montaigne, survenue le 13 septembre 1592” (COCULA, 2005, p. 177).

conflito; o que o expõe algumas vezes à hostilidade de todos ¹¹¹. Mas, ao mesmo tempo isso lhe permite dialogar com todas as tendências políticas¹¹². Na maioria das vezes, os partidos levam em conta suas opiniões e preocupam-se em justificar-lhe seus atos (VILLEY, 2000, p. LXXI). De um lado, no interior do partido católico, os adversários de Montaigne figuram entre os extremistas católicos conservadores que se opõem ao que consideram “sua moral pagã”. De outro lado, protestantes extremistas, denunciam-lhe o que consideram “sua frouxa moral”. Politicamente, o papel de Montaigne passa a ser ativo e pessoal, sobretudo quando é preciso fazer frente à Liga (GRAVES, 2006). Ele, inclusive, desmantela complôs e informa Matignon das manobras das facções. O inimigo se mistura com os amigos. Em razão disso, Montaigne toma todas as precauções para não cair nas mãos de membros do “partido contrário”, (mas, que fingem ser de seu partido) com riscos de perder homens, cavalos e, até mesmo, a própria vida:

Isso fazia eu mesmo ter medo de encontrar nossas tropas em lugar onde não fosse conhecido, por medo de dizer meu nome e talvez de coisa pior. Como me ocorrera outrora: pois em um engano desses perdi homens e cavalos, e mataram-me miseravelmente, entre outros, um pajem italiano de origem nobre, que eu estava educando cuidadosamente, e foi extinta nele uma infância muito bela e cheia de grande expectativa (II, 5, p. 53).

A escrita do ensaísta nos convida a compor com o partido dos pirrônicos porque não estamos diante de um partido que caiba na adesão fechada a uma doutrina. Assim, o estilo de Montaigne é muito particular e direto, espontâneo e familiar (e ao mesmo tempo complexo). Ele se mostra contrário à bajulação e ao estilo cerimonioso, “político” e servil tão comum ao cerimonial da “boa sociedade”, com seus preâmbulos e arengas que se voltam mais para a moldura que para a matéria. Com suas cartas nosso autor quer atingir diretamente o coração das “pessoas importantes” e não a ponta do pé, por isso não se importa com seus garranjos e rasuras, nem mesmo se preocupa em dobrar suas cartas:

Odeio mortalmente cheirar a adulator, o que me faz adotar um falar seco, direto e cru que, para quem não me conhece de outras ocasiões, pende um pouco para o desdenhoso. Honro mais aqueles a quem presto menos honras; e onde minha alma caminha com

¹¹¹ Em suas muitas viagens, Montaigne cai nas mãos de um destacamento protestante, depois nas de uma tropa de membros da Liga católica, sem contar quando é cercado por bandidos. Ele também sofre encarceramento na Bastilha.

¹¹² “Muitos me incitam a escrever acerca de nossa época, considerando que a observo com menos paixão do que outros e a conheço por tê-la visto de perto e ter-me aproximado dos chefes dos diversos partidos” (I, 21).

grande alegria esqueço os procedimentos convencionais. E me ofereço frugalmente a altivamente àqueles a quem pertenço. E me exponho menos a quem me dei mais: parece-me que eles devem ler em meu coração, e que a expressão de minhas palavras prejudica a compreensão de mim. [...] Sempre escrevo minhas cartas a toda pressa, e tão impacientemente que, embora trace as letras insuportavelmente mal, prefiro escrever de mão própria a empregar nisso algum outro, pois não encontro quem me possa acompanhar; e nunca as passo a limpo. Acostumei as pessoas importantes que me conhecem a tolerar-lhes as rasuras e os garranchos, e um papel sem dobra e sem margem (I, 40, p. 377).

Não é que Montaigne seja contra toda e qualquer novidade, ou ao menos é preciso aprofundar esta discussão que ele estabelece com relação à crítica a determinadas novidades. A novidade que lhe incomoda é aquela que corroi a sociedade. O ensaísta, por exemplo, avalia como positivas novidades de parte da nova “moda” da juventude e acrescenta: “De bom grado tenho imitado a maneira excêntrica de se trajarem os jovens de hoje: manto de banda, capa ao ombro, mal esticada a meia, pois assim se dão ares de altivo desdém pelas modas estrangeiras e seus artifícios” (I, 26). Posiciona-se como inimigo declarado de tudo o que é falso e afetado, para ele a coisa mais importante é saber pertencermos-nos. Nosso autor não quer compromissos que nos imobilizem na vida em sociedade e que nos distraiam de nós mesmos, pois só a nós mesmos poderemos desposar. A melhor sociedade é aquela que possibilita o encontro consigo mesmo, de maneira que o que está fora de nós pode não nos ser indiferentes, mas não a ponto de nos arrancar de nós mesmos. Para ele, na vida em sociedade, a reputação e a glória são inúteis, vãs e falsas, mais importante que elas são a saúde, o repouso e a vida (II, 12, p. 228). Contraditoriamente, o ensaísta constata, porém, que são as que mais atraem os homens, e na luta armada que Montaigne vivencia não encontra convicções “verdadeiras” e sim causas vãs e levianas:

Pois esses movimentos guerreiros que nos arrebatam com seu horror e terror, essa tempestade de sons e de gritos [...] essa assustadora organização de tantos milhares de homens armados, tanta fúria, ardor, coragem, é engraçado considerar por quantas causas vãs ela é agitada e por quantas causas levianas é extinta [...] (II, 12, p. 212).

Na vida em sociedade, há momentos em que nada mais podemos dar sem que se perca a integridade. De tanto se dar acaba-se perdendo, por isso não é conveniente se meter em tudo, se apaixonar por tudo se oferecer, se apresentar e se dar em quaisquer circunstâncias. Considera que já temos bastante aborrecimento consigo mesmo para pretendermos acrescentar aos nossos os dos nossos vizinhos e amigos. A vida em sociedade deve ser levada com presença e ausência, a depender de nossas forças. Em certos momentos é preciso retirar-se para um recanto pessoal, independente, para

entreter-se de nós com nós mesmos e essa conversa não versará sobre nenhum outro assunto, e ninguém mais será admitido para que não possa nos distrair deste diálogo com nós mesmos. O ensaísta não quer envergonhar-se diante de sua razão e de sua consciência:

Já é tempo de nos retirarmos da sociedade, porquanto nada mais lhe podemos dar e quem não está em condições de emprestar não deve pedir emprestado. Se nos faltam forças, recuemos e nos recolhemos. Quem puder então emprestar a si próprio os serviços que de costume se esperam da amizade e da sociedade preste-os. Mas nessa queda que o torna inútil, importuno e pesado a outrem, evite tornar-se inútil, importuno e pesado a si próprio. Que se elogie e se trate, mas se domine; que se respeite e tema sua razão e sua consciência para que não dê, sem envergonhar, um passo em falso diante delas: É raro, com efeito, que alguém saiba respeitar-se suficientemente' (I, 39).

Na vida em sociedade, particularmente, as muitas palavras soterram o fundamental, de modo que cada parte deve se ativer tão somente ao que vislumbra e no que pode contribuir. Considera muita pretensão de uma parte querer “configurar o mundo”, no qual todos tenham que se submeter. Montaigne rechaça a verborragia, a presunção, a mentira e a bajulação afirmando que em todas as matérias ele gostaria que cada qual escrevesse apenas sobre o que sabe e sem ultrapassar os limites de seus conhecimentos, para não ficar inchado e balofo:

Há quem tenha algum conhecimento especial ou experiência do curso de um riacho, sem saber de resto mais do que qualquer um, e, no entanto para valorizar sua pitada de erudição atira-se à tarefa de escrever um tratado acerca da configuração do mundo. Este defeito muito comum acarreta graves inconvenientes (I, 31).

Montaigne reconhece que qualquer que seja o assunto que deseje ventilar, ele se choca com a barreira dos costumes aceitos e que nos governam por isso nossos julgamentos partidários estão longe de ser justos, porquanto se ressentem da depravação dos nossos costumes. Entretanto, ele afirma que não comete esse erro tão comum de julgar os outros por si mesmo, de não aceitar o diferente, o estranho, o alheio, ou em outras palavras, outras “partes”. Pelo contrário, ele aceita de bom grado que o que está nos outros possa divergir essencialmente daquilo que está nele:

Não obrigo ninguém a agir como ajo e concebo mil e uma maneiras diferentes de viver. [...] Não imponho a outrem nem meu modo de vida nem meus princípios; encaro-o tal qual é, sem estabelecer comparações. [...]. Nosso século, pelo menos no meio em que vivemos, é tão viciado que não somente não pratica a virtude como ainda não a concebe sequer. Dir-se-ia que já não passam de jargão acadêmico: ‘Pensam que a virtude é apenas uma palavra, e em um bosque sagrado não vêem senão madeira para queimar’. A virtude tornou-se um penduricalho bom para se pendurar no gabinete, uma palavra solta na ponta da língua, um simples enfeite, como um brinco. [...] Não se verifica mais atos de virtude. Os que assumem esse aspecto não lhe têm a essência. São o lucro, a glória, o hábito e o medo que nos levam a praticá-la. Os atos de justiça, coragem ou bondade que

emanam de nós podem ser considerados pelos outros como provocados pela virtude, mas não é a virtude que no-lo inspira. Têm outro objetivo, provêm de outras causas e a virtude só admite o que se faz por ela e para ela (I, 36).

Se for possível referirmo-nos “à maneira” de Montaigne, salientamos que ele busca acompanhar a flexibilidade que tem a consciência de modificar o curso de suas impressões, e as paixões contrárias que perturbam o ser humano. Nossas ações, em sua maioria, são máscaras e artifício. Daí aquilo que já afirmamos que o pensamento de Montaigne é um pensamento em contínuo movimento. Como somos seres “partidos”, ele procura mostrar que nenhum adjetivo nos é aplicável sem alguma restrição, pois tudo pode ser encarado de diferentes lados e apresentar aspectos diversos. Os escritos de Montaigne sobre a esfera pública são muito severos em um século corrompido, mas onde igualmente avalia que é preciso ter compromissos partidários, aconselhar a ação do príncipe, protegendo-se em si mesmo contra a agressão do mundo exterior. Montaigne busca regras para orientar a vida, ou, melhor dizendo, uma filosofia prática para a vida. Segundo o seu entendimento, ainda que a ação política implique em certo prazer, a vida é maior que a política, de modo que a política não pode matar o gozo das satisfações. Dentre os três relacionamentos que o ensaísta valoriza estão: “familiaridade com os chamados homens honestos e de talento¹¹³”, “um doce convívio com as mulheres honestas e belas¹¹⁴” e “os livros¹¹⁵” (III, 3, p. 48-65). Mesmo na entrega da ação política é preciso não ir além de certo limite porque então, ultrapassado essa fronteira, começam as perturbações que nos seqüestram de nós mesmos; portanto, é preciso, por todos os meios possíveis, “inclusive unhas e dentes se necessário” (I, 39) que conservemos o gozo das satisfações da vida que os anos nos arrancam aos poucos. O ensaísta faz a defesa do bem comum em razão do costume, entretanto isto não significa que se comprometa teoricamente com a defesa a ordem real. O ensaísta aponta a dicotomia entre o real e a pessoa do rei, talvez por este motivo o comentador Le Roux (2006) se refere a “*servir um roi méconnaissable*¹¹⁶”. Montaigne proclama, todavia,

¹¹³ Sobre tais amizades que buscam “o exercício das almas”, Montaigne escreve: “Pensando bem, essa é a mais rara de nossas formas, e forma que se deve principalmente à natureza. [...] tudo está impregnado de um julgamento maduro e firme, e mesclado de bondade, franqueza, alegria e amizade” (III, 3, p. 56-57).

¹¹⁴ Sobre as mulheres nosso autor alerta: “Mas é um convívio em que precisamos manter-nos em guarda, principalmente aqueles em quem o corpo muito pode, como em mim. Escaldei-me nele em minha juventude, e sofri todos os tormentos que os poetas dizem advir aos que a ele se entregam sem regra e sem discernimento” (III, 3, p. 58)

¹¹⁵ Sobre os livros, o ensaísta afirma que “só os procura na falta de outras satisfações, mais reais, mais vivas e naturais”, ainda que considere que eles acompanham-no sempre: “Não viajo sem livros, nem na paz nem na guerra” (III, 3, p. 62).

¹¹⁶ LE ROUX, Nicolas. *Servir um roi méconnaissable: les incertitudes de la noblesse au temps de Montaigne*. Actes Du Colloque International tenu à University of Chicago (Paris) lês 29 et 30 avril 2005.

que o espírito crítico e a liberdade de julgamento não devem ser entraves para os compromissos públicos.

O olhar de Montaigne sobre a esfera pública é severo. Em um século corrupto, compromisso partidário e serviço para o príncipe lhe parecem pouco compatível com a condição de que para um homem honesto a retirada do mundo aparece como a única defesa contra possíveis ataques do mundo exterior. Escrever é o seu refúgio, preservar o local em que pode recuar em seu “arrière-boutique” (LE ROUX, 2006, p. 155 – tradução nossa¹¹⁷).

Devido à vaidade e vícios do homem, políticos querem ser bajulados, por isso acabam colocando em segundo plano o bem público (que às vezes requer que se desagrade alguns), porque a sombra do erro nos acompanha. Por uma necessidade superior, por um prazer superior, às vezes é necessário renunciar a prazeres que emanam do aplauso da sociedade. Os melhores homens públicos sabem que é preciso expor-se ao desagrado. Note-se, no trecho abaixo, que nosso autor ressalta a “importância do grande público”. O ensaísta alerta para o necessário cuidado com o grande público (o público como uma só pessoa) e consigo mesmo (uma só pessoa como um grande público). O cuidado consigo mesmo com a importância de um grande público:

Vós e mais um já vos bastareis neste teatro da vida, em vos servindo mutuamente de público; e se estais só, sede a um tempo ator espectador. Que o público seja para vós uma só pessoa e que uma só pessoa tenha a importância de um grande público [...] Não vos deveis esforçar para que o mundo fale de vós; só vos deveis preocupar com o que dizeis a vós mesmos. Recolhei-vos em vós, mas antes preparai-vos para vos receber. Pois seria loucura confiardes em vós se não sabeis governar-vos. Pode se errar na vida solitária como quando se vive em sociedade (I, 39).

Montaigne sabe muito bem o quanto deu de si para o bem público, por isso sabe que é fácil responder as críticas que recebeu. Como é sabido, depois que deixa a prefeitura, Montaigne menciona que entre as queixas proferidas contra ele, estava a de que “não faz tal concessão”, que era “desinteressado dos negócios públicos”, “frio”¹¹⁸

¹¹⁷ *Le regard de Montaigne sur la sphère publique est sévère. Dans un siècle corrompu, l'engagement partisan et le service du prince lui semblent si peu compatibles avec la condition d'honnête homme que la retraite hors du monde apparaît comme la seule protection possible contre les agressions du monde extérieur. L'écriture est son refuge, Le lieu preserve ou Il peut se retirer dans son “arrière-boutique”* (LE ROUX, Nicolas, 2006, p. 155).

¹¹⁸ Tanto é verdade essas queixas sobre sua frieza nas amizades banais que nosso autor escreve em outro lugar: “Meu comportamento ameno, inimigo de qualquer azedume e aspereza, pode facilmente ter-me livrado de ódios e de inimizades; de ser amado, não digo; mas de não ser odiado, jamais homem deu mais oportunidade. Porém, a frieza de minha convivência roubou-me, com razão, o bem-querer de vários, que são desculpáveis por interpretá-la em outro e pior sentido [...] Sou muito capaz de adquirir e manter amizades raras e refinadas. [...] Nas amizades banais sou um tanto árido e frio, pois meu andamento não é natural se não for a plena vela [...]” (III, 3, p. 51)

nas relações de amizade e parentesco”, “preguiçoso”, etc. (I, 26), mas replica: “Agradeceria muito que não me pedissem mais do que devo, mas exigem injustamente o que não devo e com bem maior rigor do que empregam em exigir deles próprios o que devem” (I, 20). Na realidade, o ensaísta sempre procura evitar o “contágio do mal” por entender que praticar o bem ou o mal é possível em toda parte, mas os que vivem em sociedade estão sujeitos ao contágio do mal. De tal sorte que fazer política, tal como a concebe, é expor-se a aborrecimentos e ao mal para praticar o bem. “O governo de uma família não causa menos aborrecimento que o de um Estado” (I, 39). Apesar de tudo, o homem sábio não aceita viver isolado, ainda que possa e talvez prefira. Não aceita porque sabe que nascemos para a satisfação de todos e não para nós mesmos. Renunciar aos serviços públicos, todavia, não nos colocaria ao abrigo dos principais tormentos da vida. Além da vida em sociedade, a ambição, a avareza, a indecisão, o medo, a concupiscência estão em outros lugares, inclusive nas escolas filosóficas, nos claustros, nos desertos, nas cavernas, nas mortificações e nos jejuns. O fato é que Montaigne aponta que muitas pessoas procuram a política visando o enriquecimento pessoal e não o serviço público.

Não nascemos para nossa própria satisfação e sim para a de todos, apelemos para os que estão na dança e que após cuidadoso exame de consciência nos respondam se os trabalhos, os encargos e os aborrecimentos da vida na coletividade são procurados e aceitos por outros motivos que não o proveito pessoal ambicionado. Os meios pouco confessáveis que empregamos em nosso século para avançar, bem demonstram o nenhum valor do objetivo fixado (I, 39).

O extremo realismo de Montaigne não o deixa refém do pessimismo político e da desesperança, ao contrário pensa que a vida em sociedade pode melhorar os seres humanos. Em outras palavras: ainda que Montaigne pense que a maioria dos homens parece ser também a pior, ele considera que o mundo não está assim totalmente corrompido de tal forma que não se encontre um bom governo que esteja de fato preocupado com o bem de todos. Todo bom governo além de buscar a justiça, a solidariedade e a amizade para o seu povo também deve proporcionar-lhe um prazer público, até para desviá-lo de más ações:

Os bons governos tratam de unir os cidadãos, de juntá-los, tanto nos deveres sérios da devoção coma nas festividades e jogos; assim se aumentam a solidariedade e a amizade. [...] e que nas cidades maiores houvesse lugares destinados a tais espetáculos que, por vezes, poderiam desviar de más ações para cuja execução se escondem os homens (I, 26).

Nosso autor está convencido de que é possível melhorar a sociedade, as instituições, as pessoas através da política, como o veneno se transforma em vacina, se as partes privilegiarem o todo. A amizade, por exemplo, é pensada por Montaigne como o mais alto ponto de perfeição na sociedade, de tal sorte que se configura como um tema que deve ser tratado pela política. A sociedade pensada por Montaigne deve ter espaço para a verdadeira amizade entre as pessoas, de forma que cabe aos bons legisladores tratarem dela, mais até do que a justiça. Até porque numa sociedade onde a amizade prevalece, a justiça parece ser uma de suas conseqüências:

A natureza parece muito particularmente interessada e me implantar em nós a necessidade das relações de amizade e Aristóteles afirma que os bons legisladores se preocupam mais com essas relações do que com a justiça. É verdade que a amizade assinala o mais alto ponto de perfeição na sociedade (I, 28).

Na vida em sociedade há muita hipocrisia e fingimento que inviabilizam a amizade, a solidariedade e a justiça. Circunscrito ao nível dos fatos, a sociedade tal como se apresenta a Montaigne não favorece muito as relações sociais profundas, de modo que a maior parte de tais relações tende a serem superficiais. Insiste que ainda que a amizade em sociedade seja limitada é preferível sempre que ela teça as relações sociais. Ocorre assim que nem toda relação precisa ser falsa; mesmo frente ao fato que como a amizade plena é uma coisa difícil, (porque inviabilizada pela política) em sociedade podemos ter ligações que se sustentam por um só ponto, ao menos:

No que concerne às ligações que se sustentam por um só ponto, basta atentar para o que é susceptível de comprometer a solidez desse ponto. Não me importa a religião de meu médico ou de meu advogado, porquanto nada tem a ver com os serviços que deles espero. Assim penso em relação à minha criadagem. Não me informo acerca da castidade de um laçao, quero saber somente se é eficiente; se preciso de um palafrenero não me preocupo em verificar se é jogador e sim se não é imbecil; pouco se me dá seja meu cozinheiro um desbocado, conquanto saiba cozinhar; aliás não me meto a ensinar às gentes o que devem fazer; outros se encarregam disso” (I, 28).

Os grandes teóricos passam à ação e traduzem, na prática, suas idéias, em razão disso o núcleo da política para Montaigne não consiste em falar, mas em governar. O homem capaz disso é o homem de ação. Muitas teorias bonitas são impraticáveis e até podem ser inimigas do bem público. Por isso, no âmbito da política praticada, não se pode confundir o que é dito e escrito com aquilo que é feito. Aquilo que é realizado no mundo dos fatos é o mais importante. Socialmente Montaigne deseja que nossa conduta possa fazer todas as coisas, (inclusive as más) mas escolha fazer somente as boas. Lembremos que o ensaísta constata que, por questões “políticas”, em sociedade os

primeiros lugares são muitas vezes ocupados pelos menos capazes e quase nunca pelos competentes. Segundo ele, mesmo filhos de duque, ou quaisquer outros, devem ter méritos próprios por capacidade e não pelo sangue¹¹⁹. Que nossa palavra se ajuste ao nosso ato e que toda palavra tenha como respaldo o ato. No caso da palavra chegar antes do ato é necessário que o ato acompanhe a palavra. Montaigne quer chamar nossa atenção para que possamos distinguir o fundamental do secundário, o principal do acessório e denuncia, por exemplo, os oradores que estudam para discutir a justiça, mas não a praticam. O ensaísta critica os homens incapazes de agir e cuja filosofia consiste unicamente em palavras e teorias, que não sabem por em prática. Segundo ele, filósofos grandes pelo saber, maiores ainda o foram quando passaram à ação, de modo que não se trata de falar, trata-se de governar para o bem de todos e ironiza aqueles que nada ignoram da teoria, mas que são incapazes de pô-la em prática. Os *sçavans* crêem filosofar, mas são simulacros, porque não estabelecem relação profunda entre atos e palavra. O ensaísta mostra sua estranheza em constatar que em seu tempo a filosofia, era (até para pessoas inteligentes), um nome vão e fantástico, inútil e sem valor, tanto na teoria como na prática (I, 26). Contrapõe que filosofar é lúdico, útil e desafiador. Criticando os “disputadores” que são desoladamente inúteis, ele procura mostrar a caricatura da filosofia comparada com sua face verdadeira, e escreve:

Creio que isso se deve aos raciocínios capciosos e embrulhados com que lhe atopetaram o caminho. Faz-se muito mal em pintá-la como inacessível aos jovens, em lhe emprestar uma fisionomia severa, carrancuda e temível. Quem lhe pôs tal máscara falsa, lívida, hedionda? Pois não há nada mais alegre, mais vivo e diria quase mais divertido. Tem ar de festa e folguedo. Não habita onde haja caras tristes enrugadas (I, 26).

Mais adiante, desafia-nos a freqüentarmos a filosofia para descortinarmos as coisas e não para buscarmos somente palavras espinhosas, capciosas e retorcidas. Filosofia é vida por isso é coragem (não temor), e tem por guia a natureza (não o sobrenatural) e por companheira a felicidade (não o constrangimento) e volúpia (não a renúncia) uma vez que está presente em tudo que fazemos e pensamos, ainda que nem todos tenham consciência disso e que outros tenham feito dela uma coisa distante da vida, ou contra a vida, cosida unicamente com palavras. De acordo com nosso autor a própria prática da virtude carrega em si a volúpia. Além de o maior prazer estar na virtude, um dos benefícios da virtude está em que nos inspira desapego pela morte: o

¹¹⁹ Conferir: I, 25.

que nois possibilita viver em quietude e sem tormento.. Há uma íntima relação entre sabedoria, filosofia e virtude:

A alma em que se aloja a filosofia faz com que o corpo participe de sua saúde. Leva ao exterior o brilho de seu repouso e de sua serenidade; modela o aspecto do corpo e o reveste de graciosa segurança, dá-lhe um aspecto ativo e alegre, um ar de satisfação e bonomia. O mais visível sinal de sabedoria é uma alegria constante. [...] Tem por virtude, a qual não está como quer a Escolástica, colocada no cimo de algum monte alcantilado, abrupto e inacessível. Os que dela se aproximaram afirmaram-na ao contrário, alojada em bela planície, fértil e florida, de onde se descortinam todas as coisas. Pode-se ir lá onde se descortinam todas as coisas. Pode-se ir até lá em se conhecendo o local, por caminhos ensombrados, cobertos de relva e suavemente floridos, sem esforço e por uma subida fácil e lisa como a abóbada celeste. Por não terem freqüentado essa virtude suprema, bela, triunfante, amorosa, tão deliciosa quanto corajosa, inimiga declarada e inconciliável do mau humor, do desprazer, do temor e do constrangimento, e que tem por guia a natureza e por companheira a felicidade e a volúpia, foi por não a freqüentarem que, na sua ignorância, a julgaram tola, triste disputadora, aborrecida, ameaçadora e a colocaram sobre um rochedo afastado, dentro do mato, a fim de espantar as gentes como um fantasma” (I, 26).

Nosso autor se serve à sua maneira da oposição e do paradoxo para conduzir não precisamente à verdade, mas à dúvida pirrônica em seu sentido filosófico próprio, encaminhando o juízo numa investigação em cujo horizonte se projeta a perspectiva do reconhecimento da incapacidade de escolher entre os partidos que prometem a verdade. A noção de juízo constitui um tipo de eixo da investigação montaigneana: sua ação determina não apenas a oposição partidária entre ceticismo e dogmatismo, mas a própria oposição entre regras para o bem viver e regras inúteis. Inútil é a sabedoria que não serve ao sábio. Mais que isso: a verdadeira sabedoria tem que servir ao próprio sábio e Montaigne não quer para si nem para ninguém uma filosofia de renúncias. A função da sabedoria é saber usar os bens naturais e sociais moderadamente e perdê-los sem fraquejar. Nesta direção, na sabedoria há mais nobreza do que renúncia; há mais a busca da fruição do presente do que a espera por encontros futuros. Montaigne quer a “ação” e não tanto “teoria”, uma vez que a sabedoria tem que ser útil e prazerosa até a saciedade, mas não até o esgotamento ou doença: “Centenas de estudantes contraem doenças venéreas antes de chegarem a aprender o que Aristóteles diz da temperança. (...) Nosso jovem tem mais pressa: não deve ficar entregue aos pedagogos senão até aos quinze ou dezesseis anos; o resto é da ação” (I, 26)

Montaigne teria inicialmente simpatizado com o partido protestante, junto com alguns membros de sua família, que chegaram até a se converterem. Na realidade, no que se refere à Reforma, Montaigne nela observa aspectos positivos e negativos; pois reconhece que ela se aplicou em combater os erros e os vícios, em encher o mundo de

devoção, humildade, obediência, paz e toda sorte de virtudes, porém escreveu que ela também não foi exata e vigilante, pois também trouxe confusão, pavor e morte¹²⁰. Para ele, a luta entre os partidos católico e protestante se apresenta como uma discussão entre surdos enfurecidos e armados: não se ouvem as razões do outro e se grita cada vez mais alto. O partido protestante é criticado por Montaigne (que também não poupa os católicos) porque, segundo ele, como avalia mal o poder demonstrativo da razão, supõe-se capaz de interpretar a verdade revelada, pelo fato de julgar que sabe exatamente qual é a “verdade”: “Deus bem sabe: quantos, na nossa presente disputa entre protestantes e católicos, onde há centenas de artigos a suprimir e restaurar, grandes e profundos artigos, serão os que possam se vangloriar de conhecer exatamente as razões e fundamentos de um e de outro partido?” (I, 23). Montaigne identifica a cegueira dogmática e a doença institucional e desconfia do “partido protestante” (sem se restringir a ele), cuja “presunção dogmática” (que tanto o preocupa) lhe parece altamente sectária ao alimentar as guerras de religião (LESTRINGANT, 2006). Mas, o ensaísta se opõe à crueldade e à violência do partido católico em massacres como o da Noite de São Bartolomeu (nesse caso com muita prudência). Nosso autor, na realidade, opõe-se aos dois partidos porque ambos (reformistas e católicos) compartilham a presunção racionalista. Ao avaliar os dois partidos, para o ensaísta, o partido protestante “é bem mais rude, pois se põe a escolher e mudar, usurpa a autoridade de julgar e se deve julgar muito capaz de julgar o erro que elimina e o bem que produz” (I, 23). Como a maioria das pessoas aceita indistintamente a autoridade política e religiosa, Montaigne alude freqüentemente ao “partido católico” (I, 46) porque não o dissocia de suas dimensões políticas. Como essa maioria liga a religião ao poder político, o desmoronamento de certos valores leva a que se a desacredite inteiramente da autoridade pública. Em muitas lutas partidárias Montaigne constata que também há muito palavreiro, obstinação e picuinhas: “Fragmentamos a matéria; de um assunto fazemos mil e caímos, multiplicando-os e dividindo-os, nessa infinidade de átomos que imaginara Epicuro” (III, 13).

Montaigne não pensa uma política impraticável ou inconseqüente. De modo que na discussão montaigneana dos problemas político-religiosos, pensa-se muito sobre a utilidade ou risco da subversão, porque o nosso juízo não age de modo plenamente racional e não podemos observar as coisas de modo inteiramente isento. Assim, há uma

¹²⁰ Cfr. *Ensaio* I, 23.

“utilidade política” como há uma “verdade política”, mas, na organização da vida em comum, a primeira se sobrepõe à segunda, por razões práticas. Dado a fragilidade da ordem legal, quando a verdade política ignora a utilidade política, sem atinar com suas conseqüências, seu resultado é politicamente desastroso, no sentido de que agrava os males, fomenta a desagregação social e a guerra civil:

Se não convém “despelar” abertamente argumentos inválidos embora úteis, especialmente quando está em jogo a paz pública, isso parece se reportar, em última instância, àquilo que Montaigne vai denominar o ‘fundamento místico’ das leis: a vida em sociedade se rege por uma diversidade de ‘pressupostos’ aceitos por força do costume e, a rigor, racionalmente injustificados (ao menos, não demonstrados como verdades absolutas) num grau muito maior do que os homens estão comumente dispostos a reconhecer [...] (EVA, 2007, p. 119).

A França é monarquista por costume e este legalismo costumeiro não deve ser dependente da sorte ou de um comportamento individual: *“J' eschape; mais il me desplait que ce soit plus par fortune, voire et par ma prudence, que par justice, et me despalaist d'estre hors la protection des loix et soubz autre sauvegarde que la leur. Comme les choses sont, je vis plus qu'à demy de la faveur d'autrui, qui est une rude obligation* (III, 9). Apesar de seu firme compromisso com o princípio da prudência e, no caso francês, sua defesa da monarquia (em razão do costume francês) há vários sinais no pensamento de Montaigne que sugerem que ele parece aceitar a diversidade política, que pode também ser religiosa. Montaigne escreve sobre a diversidade política na primeira parte do “*Journal de Voyage*”:

[M. de Montaigne] discourait ainsi que: quand la confusion et le mélange se fait dans mêmes villes et se sème en une même police, cela relâche les affections des hommes, la mixtion se coulant jusques aux individus, comme il advient en Augsbourg et villes impériales; mais quand une ville n'a qu'une police (car les villes de Suisse ont chacune leurs lois à part et leur gouvernement chacune à part soi, ni ne dépendent en matière de leur police les unes autres; leur conjonction et colligence, ce n'est qu'en certaines conditions générales), les villes qui font une cité à part et un corps civil à part entier à tous les membres, elles ont de quoi se fortifier et se maintenir; elles se ferment sans doute, et se resserrent et se rejoignent par la secousse de la contagion voisine”(*Journal de Voyage*, Ed. Fausta Garavini, Paris, Gallimard, 1983, p. 102).

III. NOÇÃO DE OBEDIÊNCIA POLÍTICA EM MONTAIGNE

Montaigne sabe que não é possível retroagir na história; não há mais possibilidade de unidade em uma sociedade partida e antagônica; é preciso buscar um novo equilíbrio. Assim, contraditoriamente são as partes, ou melhor, são os partidos, que parecem poder alcançar mais altos níveis nos parâmetros de institucionalização e melhor traduzir a necessidade de equilíbrio e de obediência. Pois não se trata individualmente de uma ação isolada de contestação da ordem, mas de grupos organizados e armados. O problema não são as pessoas isoladamente, mas dos agrupamentos, das partes em choque. É às partes que ele confia a tarefa da estabilização, sobretudo quando as instituições políticas estão debilitadas e fracionadas. Por isso para Montaigne é urgentíssimo que os partidos se entendam e que as partes se reconheçam apenas como partes. O reconhecimento da ausência de vínculo entre as leis e a justiça não leva o ensaísta a defender sua desobediência porque constituem e garantem o vínculo possível entre os homens, reunindo-os em sociedades políticas. O fundamento da obediência que lhes devemos reside nelas mesmas, em sua pura função de autoridade e de comando político. Observamos que Montaigne persegue os parâmetros para a orientação de sua conduta privada num saber proporcionado pelo retorno a si, pelo estudo de si mesmo, e não num saber normativo que se impõe às ações do exterior. Já no registro público, a transposição para a experiência de si em sociedade não traz consigo a desobediência das leis, porém instaura uma obediência refletida, uma adesão consciente, em que o reconhecimento da necessidade de obediência às leis associa-se um distanciamento crítico, um questionamento livre com relação a seu valor e legitimidade.

Neste ponto, alguns comentadores sugeriram que a liberdade proposta pelo ensaísta seria meramente interior, pois ele escapa ao jugo das leis por uma obediência que folga em não ser sequer tocada por elas. Mas, o olhar para si em sociedade não é simplesmente intelectual, pura potência de abstração de um sujeito autônomo que repele as normas, ao contrário requer a busca por um vínculo possível entre os homens: “Enfim, não se trata de propor a ausência de normas, mas de afastar toda forma de heteronomia e de afirmar a autonomia do sujeito em sua singularidade - que, a partir do recuo crítico trazido pela experiência de si, restitui às leis e costumes seu valor e legitimidade próprios, tornando-os passíveis, então, de uma livre adesão” (SCORALIK, 2008, p. 108). Porém, no âmbito da justiça, os comandos das leis produzidas pelos seres

humanos são tão confusos e inconstantes que podem justificar até mesmo a desobediência dos cidadãos.

Montaigne talvez pense o equilíbrio político como resultado da participação das pessoas no conjunto da sociedade, na qual a maioria assuma uma responsabilidade ativa, produzindo um conjunto de atitudes que possam alentar tendências políticas equilibradas. A responsabilidade pelo bem comum requer obediência política. A responsabilidade é uma atividade política viva que age em função do todo (por isso em função de si mesma) e que tem confiança no ambiente social, numa judiciosa química de respeito e obediência à autoridade, bem como de vigorosa independência pessoal. Em tais circunstâncias, as pessoas são integradas e levadas à obediência por ter não só conhecimentos e consciência, como também sentimentos e pensamentos favoráveis a esse respeito. Isso mantém a convicção da validade das instituições políticas porque o processo de institucionalização é capaz de orientar a mudança e a mobilização social é capaz de criar estabilidade política.

De acordo com o ensaísta, devemos obediência aos reis, sejam eles “bons” ou “maus”. Se o príncipe for “bom” é relativamente fácil obedecer, se for “mau” também deve ser obedecido, mas cumprindo esse dever não há razão para que nos recusemos a julgá-lo e não tenhamos liberdade para criticá-lo, se for o caso. Não há razão de ordem pública para defender a memória de um príncipe indigno:

Devemos submissão e obediência a todos os reis igualmente, pois ela se refere a seu ofício; mas a estima, não mais que a afeição, só a devemos a seu valor. Condescendamos, pela ordem política, em pacientemente suportá-los indignos, calar sobre seus vícios, auxiliar com nossa consideração suas ações indistintamente, enquanto a autoridade deles necessitar de nosso apoio. Porém, terminado nosso comércio, não há razão para recusar à justiça e à nossa liberdade a expressão de nossos verdadeiros sentimentos [...] (I, 3, p. 21).

Na realidade, Montaigne valoriza a auto-regulação do corpo social e é nesse sentido que devemos compreender sua debatida afirmação: “Eu tinha apenas de conservar¹²¹ e continuar, o que é possível sem ruído e sem que o percebam. As

¹²¹ Sobre este termo é bom lembrar que quase cinco séculos nos separam de Montaigne. “Na língua política de Montaigne, conservar se define por sua oposição a inovar, a conservação recebe seu “valor” lexical de sua relação de contraste com a inovação e as “novidades”. Esse par semântico, habitual no século XVI em francês e na maior parte das línguas européias, é profundamente diferente do sistema atual; na língua de hoje, o conceito de conservantismo (ele próprio de formação recente) se define principalmente em relação à noção de progresso, ou (pela simetria dos sufixos) de progressismo, na acepção que adquiriu a partir do século XVIII – sem, no entanto, que o antônimo inovação tenha deixado de contribuir para o “valor” de conservação. O sistema semântico de hoje não pode deixar de atribuir ao “conservantismo” uma função essencialmente antitética em relação ao “progresso” histórico, ou às teorias

inovações ressaltam naturalmente, mas não são recomendáveis em épocas como a nossa, em que temos, sobretudo de nos defender contra as novidades.” (III, 10). Alerta que, por prudência, tem por vezes a obrigação de falar por meias palavras, confusamente, contraditoriamente. De acordo com o estudo de Villey, existe em Montaigne um antagonismo irreduzível entre as condições da vida e os processos do pensamento. Este estudioso argumenta que parece que inicialmente o conservantismo de Montaigne não passara de prudência inspirada pelas desordens e pelas guerras: uma vez que as inovações políticas e religiosas causam convulsões tão cegos e terríveis, devemos abster-nos de inovar nessas matérias. Mas, embora determinasse a atividade e valesse como regra prática, esse “conservantismo” deixava livre o pensamento. (VILLEY, 2000, nota introdutória ao capítulo 9 do III livro). As guerras de religião certamente são, para Montaigne, uma crise de estabilidade do ordenamento legal. Ressalte-se, portanto, que o conselho de seguir as leis do país se dá no contexto de guerras, de avanços e recuos no quadro político:

A alternância com que o partido protestante fora acolhido primeiramente na ordem legal para depois ser banido seria um dos aspectos dessa crise, pela qual a autoridade anteriormente conferida às leis pelos próprios agentes sociais, especialmente pelo vulgo, tenderia a se abalar. Em vista disso, parece criar-se a necessidade de que o conselho filosófico de ‘seguir as leis do país onde nos encontramos’, que conta, [...] com a simpatia de Montaigne, dê lugar a uma interpretação mais ampla, sensível à percepção de como a autoridade do costume confere um fundamento relativo à ordem social que resiste aos dissabores da ‘fortuna guerreira’ – numa medida que, por força da natureza dessa própria autoridade, não pode ser plenamente conhecida (EVA, 2007, p. 155).

Montaigne não descarta a possibilidade da destruição da vida civil e tem, durante as guerras de religião, a sensação de assistir ao abominável espetáculo, como diz, de “*notre mort publique*”. Por outro lado seu bordão é o da “*pacification de nos troubles*”, visto que não há possibilidade de criar e estabelecer, “artificialmente”, uma nova ordem jurídica legítima, se a legitimidade das leis vem dos costumes, se é consuetudinária. A questão aqui, assim, parece ser: o que é, neste quadro, “acomodar” e pacificar? Já que Montaigne não se iludiria em relação a um retorno à situação anterior: “Podemos ter nostalgia pelos tempos melhores, mas não fugir dos atuais [...]” (III, 9, p. 314). Sobre este ponto, não há, certamente, volta à situação anterior, mas podem se manter (como, aliás, se mantiveram) os alicerces fundamentais da monarquia, as leis da sua Constituição, regras de sucessão, etc. Ou seja: os fundamentos jurídicos da ordem permaneceram, ainda que se tenham feito concessões aos protestantes e se

do progresso, para as quais a inovação constitui geralmente o objeto de um preconceito favorável”. (STAROBINSKI, 1993, p. 254).

tenha “flexibilizado” a exigência da confissão católica para o monarca. Há aqui uma questão verdadeira - se a compreendemos bem – que se refere a um registro, digamos, mais teórico. Parece-nos dizer respeito ao caso da passagem de uma ordem costumeira, que foi abalada e trincada, para outra ordem, que deverá também ser costumeira para ser legítima. A dificuldade aqui vem de lembrar que a existência de um costume exige tempo, que o costume só existe como costume ao cabo de certo lapso de tempo. Como pensar, então, a manutenção da vida social - e a própria possibilidade de produção dos hábitos e leis que possam se cristalizar como costumeiros - entre o momento da ruptura e o “acontecimento” de uma nova ordem? Enfim, parece impossível pensar uma verdadeira passagem, alguma continuidade, entre o momento da ruptura e o da acomodação de uma nova ordem. Aqui é preciso lembrar a maneira como Montaigne compreende (como também LaBoétie) a natureza dos “costumes”: o costume se produz não pela força do tempo, da repetição; ele se estabelece pela “naturalização” de uma situação contingente qualquer (projetada como necessária). Cardoso¹²² escreveu que em caso de “desmantelamento” da ordem costumeira, outra pode se estabelecer “sem necessidade de tempo”, como que em continuidade com a ordem anterior.

Quase metade da vida de Montaigne desenrola-se sob a égide da violência dos partidos e das facções. Vivenciando a devastação da guerra civil “que se esquarteja a si mesmo” (III, 12), Montaigne registra que há inimigos à porta e ladrões perigosos pelas estradas, por isso à direita e à esquerda ameaçam-lhe inimigos temíveis; e ele precisa estar atento a todos os lados. A propriedade de Montaigne é inteiramente pilhada e soldados roubam dos camponeses tudo o que possuem para viver durante longos anos. Todavia, a propagação da peste é mais implacável que os saqueadores. Montaigne, inclusive, serve de guia, durante seis meses a uma caravana, com sua família, fugindo da peste e constata que ele, tão hospitaleiro, encontra a maior dificuldade em descobrir um refúgio para a família, a qual passa a ser objeto de pavor para os próprios amigos e parentes. Numa situação política assim em que a maioria abraça a causa de um setor radicalizado dos partidos, a vida de Montaigne está em perigo contínuo, mas ele se recusa a deixar de lado sua consciência, por medo do perigo. O ensaísta discute com propriedade a questão da coragem e do perigo, ao longo das páginas dos *Ensaio*s, porque é testado pelos acontecimentos, a todo o momento, e sabe que, em qualquer instante, ele pode ser traído, acusado ou assassinado. Todavia, não é preciso antecipar a

¹²² CARDOSO, Sergio. *A crise da razão política na França das guerras de religião*. In: **A Crise da Razão**. Org. Adauto Novaes. São Paulo: Cia das letras, 1996, p. 173.

morte pelo pensamento, e contrapondo-se aos seus escritos iniciais de inspiração estoíca¹²³, julga melhor não pensar tanto na morte. Melhor dizendo, padecer suavemente o medo da morte consiste em reduzi-la na sua duração e no seu significado por meio da consciência voltada para objetos e realidades agradáveis. Considera que o camponês ao morrer só tem quer enfrentar a morte; o estoíco suporta ademais todas as fantasias dolorosas com que suas reflexões sobre a morte lhe encham a cabeça. A morte quando vier será bem vinda, (de preferência que ela seja rápida) mas não é preciso instigá-la; por isso aceita todos os riscos, mas não se descuida frente a alguns partidários que murmuravam contra ele, com intenção de assassiná-lo:

Era gibelino para os guelfos e guelfo para os gibelinos como diz não sei que poeta. A situação de minha propriedade, minhas relações com os vizinhos mostravam-me sob certo aspecto; minha vida e meus atos sob outro. Não assacavam acusações precisas, não lhes abria o flanco por não transgredir as leis (que forjassem algum inquérito somente elogios me daria), mas suspeitavam, surdamente, passando de boca em boca observações que as aparências sugeriam, o que sempre dá resultado em circunstâncias confusas e entre espíritos cheios de inveja e de estupidez...

Nosso autor escreve:

Mil vezes em minha casa tenho ido deitar-me imaginando que naquela noite me trairiam e acabariam comigo, negociando com a fortuna que isso acontecesse sem pavor e sem tristeza (III, 9, p. 278).

Não obstante, uma leitura já muito difundida do “conservantismo”, do “fideísmo” e do “obediêncismo” de Montaigne, é necessário ir além da perspectiva generalizante sobre o “conservar” e o “obedecer” presentes nos *Ensaio*s. Ao contrário do que se possa pensar inicialmente, no fundo o pensamento político de Montaigne é inovador e subversivo: recusa um fundamento natural e racional para as leis, esvazia a pretensão da autoridade civil de representar ou estabelecer “o Direito”. Substitui a moral de autoridade da Idade Média por uma moral de livre exame. Não reconhece como verdades absolutas as autoridades nem os dogmas da religião estabelecida com seus preceitos, nem a vontade do soberano e seus decretos – que são objetos de decisões, pactos, contratos ou consensos racionais, que não derivam de qualquer ‘deliberação’ do povo, pois são tão somente fenômenos de crença. Montaigne reduz o domínio do direito no âmbito dos costumes. Para ele, o direito não adere ao corpo do rei nem ao corpo do povo, ele provém dos costumes. (CARDOSO, 1992, p. 14). Lei não é lei em razão de comandos soberanos legítimos, lei é lei em função de si mesma, enquanto cristalização

¹²³ Cfr. I, XX e *ensaio* II, 6.

de opiniões comuns, enquanto traduzem a adesão a valores, a padrões de medida, que enquadram e articulam as ações dos membros de uma dada sociedade. O costume é o fundamento da ordem pública, porém isso não é bem uma resposta; constitui antes um problema. Os fundamentos da sociedade são mais inextrincáveis do que parece. Há que se notar, outrossim, que o costume não é intrinsecamente bom, em vista da fraqueza da razão: “pois se ele confere alguma coesão à ordem estabelecida, também parece agir alastrando as doenças que teriam se originado de seu questionamento, criando um hábito de convivência com a degradação social” (EVA, 2007, p. 153). Em razão disso, o costume esconde-se a si mesmo e nos impede de observá-lo diretamente. Ocorre que as formas de governo e os partidos são diversos porque diversos são os costumes, de tal sorte que estamos menos aptos do que supomos para teorizar sobre os fundamentos da ordem pública. O hábito paralisa o julgamento:

A despeito das fórmulas enfáticas que Montaigne emprega contra as inovações poderem sugerir algo diverso, parece-nos que ele não pretende estabelecer aí nenhuma teoria geral do Estado (semelhante às que encontraríamos em contemporâneos seus, como Bodin). A primeira lição que o ensaio pretende extrair sobre o modo como o costume se esconde a si mesmo, adormecendo nossa percepção das coisas, é a de que estamos reféns de sua ação, menos aptos do que supomos para teorizar sobre os fundamentos da ordem pública – e, por conseguinte, ainda menos para intervir na ordem pública com base naquilo que nos parecem ser seus fundamentos (especialmente em face da circunstância peculiar que Montaigne visualiza (EVA, 2007, p. 151).

Nada escapa de ser recomendável e honroso seja por uma sociedade ou por outra, em alguma parte do mundo: o que é criticável em uma pode ser elogiável em outra. A diversidade política, na sua forma coletiva, surge articulada em instituições, leis e preceitos. Assim, para os seres humanos, os costumes significam a única possibilidade de organizar tanto suas ações quanto suas próprias idéias. Entretanto, as opiniões comuns que observamos acreditadas à nossa volta aparecem para nós como universais e naturais: parece-nos que os valores verdadeiros e comuns são os de nossa sociedade, aquilo que é diferente de nós e que não entendemos parece falso e estranho (II, 12, p. 203). Em nenhuma circunstância podemos sair da opinião. Os costumes governam tudo: todas as leis, sejam as da consciência, sejam as leis civis surgem dos costumes. Escreveu Cardoso que:

A ousadia destas reflexões não podia ser assimilada facilmente. Foi, é certo, considerada afrontoso pelos cidadãos armados em defesa dos verdadeiros princípios da religião e da boa ordem política. Foi também repudiada, como sabemos, no século que se seguiu ao seu, o grande século do absolutismo e do racionalismo. No entanto, é preciso lembrar que o autor encontrou ouvidos muito atentos por parte de uma camada significativa de homens (os mesmos, seguramente, que se haviam empenhado na

solução ‘*politique*’) destacados das facções e preocupados com o destino coletivo, tão desolados quanto ele com os acontecimentos a que se referiu mais tarde como ‘*ce notable spectacle de nostre mort publique*’. E, [...] suas ponderações não passam também desapercibidas pelos príncipes (CARDOSO, 1992, p. 19).

O ensaísta pensa a sociedade política como uma comunidade de crenças positivas, originadas da acomodação de correlação de forças, de interesses e partidos historicamente constituídos, e sustentados e travejados pelo costume, que mantém a crença fundante na sua naturalidade. No capítulo *Dos Coches*, ousadamente Montaigne se posiciona contra as políticas predatórias: “como se os abalos da vida pública tivessem incitado o ensaísta a falar mais claro do que nunca a seus contemporâneos, chegando à provocação” (TOURNON, 2004, p. 77). Montaigne ressalta a ética da lealdade e condena a mentira; o dever da lealdade prevalece contra todos os imperativos políticos. Mentir aos outros é enganar-se e faltar à palavra é trair a sociedade. Porquanto, ainda que o ensaísta aceite que a vida pública exija – em casos específicos – para o homem público que quebre sua palavra, mas ao mesmo tempo não dispensa que se perca a esfera do honesto. A fidelidade é fundamental para a manutenção dos vínculos sociais; sua quebra acarreta a dissolução da comunidade política, visto que sela os laços de confiança entre os membros de uma sociedade¹²⁴. Nosso único ser possível joga sua sorte na sociedade de nossos semelhantes, isto é, no mundo do comum parecer. Por isso, a palavra verídica é simultaneamente o cimento da vida pública e o de nossa identidade privada. (STAROBINSKI, 1993, p. 102). Somos, entre outras coisas, aquilo que somos para os outros. O ser humano não se concebe fora de uma sociedade civil e isso nos torna aptos a entrar em uma ligação humana, geral e universal: “deparamos em qualquer homem com o Homem” (III, 02). O assunto de interesse e de caráter privados, tratados pelo ensaísta, é de interesse para todos os homens.

O discurso político de Montaigne traz a marca da sinceridade, em oposição à presunção¹²⁵, ao fingimento e a dissimulação presentes na prática partidária. Referindo-se a cargos públicos, o ensaísta escreveu que: “Vejo homens que se transformam e se transubstanciam em tantas novas figuras e tantos novos seres quantos cargos assumem, e que se fazem prelados até o fígado e os intestinos e mesmo na privada agem como se estivessem no exercício de suas funções. (III, 10). Uma crítica dos comprometimentos sociais se resume na reivindicação de “regras de viver [...] rústicas, novas, sem polimento e impolutas” (III, 9).

¹²⁴ Cfr. II, 16 e II, 18.

¹²⁵ “A presunção é nossa doença natural e original. A mais calamitosa e frágil de todas as criaturas é o homem, e ao mesmo tempo a mais orgulhosa” (II, 12, p. 181).

Como a política, principalmente, requer a doação de parte de si ao bem público, sem se perder a plena posse de si mesmo, Montaigne adota argumentos paradoxais que podem favorecer alternadamente o engajamento e o desengajamento, ação e o recolhimento. Afinal, é possível rir e chorar pela mesma coisa no mesmo momento. Na realidade, as pessoas são hipócritas porque alienadas, a única ação que não é alienadora é aquela em que a pessoa age sem se abandonar. A dúvida parece ser o preço da liberdade política e a verdade política que se quer absoluta pode estabelecer-se como tirania, infinitamente mais cruel e inflexível do que os tiranos que ajuda a esmagar. De acordo com ele, a política tem se definido como ostentação, astúcia e violência; a grandeza dos príncipes é pura comédia, a propaganda e violência das facções é cegueira, dissimulada de ardor. O terror político tende a levar as pessoas ao fingimento e à dissimulação, para se manterem vivas. Por seu lado, quem ocupa cargos públicos aprende que, para sobreviver politicamente, precisa desconfiar de todos e mentir. Assim, ocorre que:

As lutas dos príncipes pelo aumento do poder (tendo, no horizonte, a criação dos grandes Estados europeus); as querelas religiosas, que põem em discussão o próprio princípio da autoridade (tendo, no horizonte, a elevação do “foro íntimo” à condição de autoridade suprema); a violência difundida por toda parte, o perigo corrido a todo instante: aí estão umas tantas incitações insistentes ao fingimento e à dissimulação (STAROBINSKI, 1993, p.12).

2.1. Obediência ao coletivo e a si mesmo

Já mencionamos que de acordo com o pensamento político montaigneano, na esfera pública, é preciso obedecer as leis e os costumes. Aliás, a obediência aos costumes é incessantemente retomada por Montaigne, como veremos a seguir. Também mencionamos que, em geral, por suas idéias acerca da obediência o ensaísta foi interpretado como tendo politicamente uma postura conservadora. Mas, ressaltamos anteriormente que a questão não é tão simples e linear. No campo teórico, é difícil escolher quando se duvida tão radicalmente, mas no campo prático é impossível não escolher. De fato, porém, de acordo com aquilo que Montaigne escolhe para si, quanto ao ato político de governar e mandar, ele escreve que escolhe conscientemente mais seguir do que guiar; e que o espírito repousa ao não andar senão por caminhos já trilhados e não responder senão por si próprio. Para isso ele se apóia nos autores da antiguidade: “mais vale obedecer tranquilamente que levar a mão ao leme do Estado” (I, 42). O ensaísta, todavia, distingue o “emprego público” e ao “emprego privado” da

razão e ressalta que o emprego privado da razão não coincide com o emprego da razão *tout court*:

Montaigne afirma: um homem não é responsável pelo vício ou estupidez do seu trabalho e não deve se recusar a exercê-lo. Sua razão no uso privado (no emprego ou no exercício das suas funções civis) deve se exercer como a razão "pública" o requer, mas no seu exercício público enquanto homem deve criticar as "razões" que ele considera injustas. (PANICHI, 2006, p. 86 – tradução nossa ¹²⁶).

Na época de Montaigne não se pode falar em teoria da revolução, como séculos mais tarde veio a lume, seja nos moldes das revoluções burguesas ou socialistas, de maneira que o desmantelamento lhe parece ser para pior. Assim, lhe parece que um mal que já se conhece pode ser melhor do que um mal desconhecido. Em razão disso, defende a obediência aos costumes, uma que vez isso lhe parece uma forma de reagir à destruição de seu país, que lhe parece iminente por causa da guerra civil que estraçalha a sociedade. É também na mesma direção que defende a obediência às leis e à autoridade religiosa: “Ou é preciso submeter-se totalmente à autoridade de nossa política eclesiástica, ou dispensá-la totalmente. Não cabe a nós estabelecer a parcela de obediência que lhe devemos” (I, 27, p. 272). Mas, mesmo obedecendo no campo político-religioso, o ensaísta não se furta de “advertir” politicamente o partido católico.

É indiscutível que para Montaigne é preciso mudar o que é ruim, porém, notamos que ele vê com desconfianças as mudanças irresponsáveis, e mais; em tudo, “com exceção do que é ruim” (I, 43), ele entende que devemos temer as mudanças. Nesta discussão Montaigne evoca a memória de La Boétie dado que havia muita afinidade teórica entre os dois. Mas, acontece normalmente, que entre obra e autor, parece que em certos momentos, a obra adquire relativa autonomia. Assim ocorreu com os escritos de La Boétie, para além do que pretendia o autor (segundo Montaigne), supõe-se, que acabaram por alimentar práticas subversivas. Montaigne menciona o fato de que pretendia publicar o *Discurso sobre a Servidão Voluntária* de La Boétie, inserido nos *Ensaaios*, e lamenta que subversivos tenham se antecipado na sua publicação:

Projetara incluir aqui seu ‘Discurso sobre a Servidão Voluntária’; mas esse escrito foi posteriormente publicado. Os que o publicaram, indivíduos que procuram perturbar

¹²⁶ Cfr. “Montaigne précise: un homme n'est pas responsable du vice ou de la sottise de son métier et il ne doit pas refuser de l'exercer. Sa raison dans l'usage privé (dans l'emploi ou dans l'exercice de ses fonctions civiles) doit s'exercer comme la raison 'publique' le demande, mais dans son exercice public en tant qu'homme il doit critiquer les 'raisons' qu'il considère injustes de cette même fonction (PANICHI, 2006, p. 86).

nossa situação política atual e modificá-la, sem saber se a melhorarão, fizeram-no de má fé, intercalando-o entre outros escritos de autoria alheia e concebidos dentro de um mau espírito, razão pela qual desisti de meu intento. [...] Mas obedecer e submeter-se às leis sob as quais vivia era um princípio que, para ele, primava entre os demais. Nunca houve melhor cidadão; ninguém desejou mais a tranquilidade de seu país, nem foi mais inimigo das perturbações e das idéias novas que ocorreram em seu tempo. Muito mais se devotara a extingui-las do que a fornecer argumentos que lhes favorecessem a propagação (I, 28).

Em razão disso, Montaigne refere-se a “subversivos de má fé”, o que nos leva a concluir por outro lado que haveria “subversivos de boa-fé” e mudanças necessárias “do que é ruim”, que melhorariam a sociedade, poderiam vir destes “partidos”. Todavia, ele também alerta sobre as atrocidades cometidas em nome de belos ideais. Comenta o texto de La Boétie, que estava sendo usado por “subversivos de má fé” que perturbavam a situação política com vistas em sua modificação, sem saber se a melhorariam, ele aproxima a sua noção de obediência da de La Boétie, por entender que este não transgredia as leis sob as quais vivia:

[...] Obedecer e submeter-se às leis sob as quais vivia era um princípio que, para ele, primava entre os demais. Nunca houve melhor cidadão; ninguém desejou mais a tranquilidade de seu país, nem foi mais inimigo das perturbações e das idéias novas que ocorreram em seu tempo. Muito mais se devotara a extingui-las do que fornecer argumentos que lhes favorecessem a propagação (I, 28).

Politicamente o verdadeiro espelho de nosso pensamento é a maneira de vivermos, por isso salienta a importância da prudência, da bondade, da justiça, da modéstia e da coragem. Em razão do equilíbrio político, defende na esfera pública obediência aos usos e costumes, mas na vida pessoal ele exige somente obediência a si mesmo. Ele quer obedecer a si próprio porque almeja compreender a si mesmo, no ato de descrever a si mesmo, e se refere a uma espécie de “gagos de si mesmos”, que são aqueles que não se compreendem a si próprios, e se lhe faltam palavras é porque não concebe bem: “Contemplai-o a gaguejar, incapaz de parir, vereis logo que sua dificuldade não está no parto, mas na concepção, e anda ainda a lambar um embrião” ((I, 26) Como se deve aprender o que se deve fazer, Montaigne relata que em Esparta se educava as crianças “para que aprendessem a mais bela das ciências, a do saber obedecer e mandar” (I, 25).

O ensaísta defende a obediência por dever cívico, mas não por covardia e interesse, pois os favores dos poderosos corrompem a franqueza. Com realismo ele escreveu que “manda quem pode e não o pode quem obedece”, (I, 17), de maneira que considera que o dever do servidor é reproduzir fielmente tudo o que observou e que não deve, em hipótese alguma, alterar-lhe a verdade. Nada é mais precioso do que a

obediência pura e simples. Todavia, ressalta que tal obediência passiva deve-se apenas a ordens precisas acerca de objetivos precisos. Nenhuma pessoa é um autômato; suas convicções devem vir de dentro de si mesmo. Pessoas em postos de comando não devem obedecer ao pé da letra a ordem recebida e sim atentarem para a realidade das coisas, que devem pessoalmente constatar. Na realidade, para Montaigne, desde que não destrua a sociedade, certos costumes podem ser mudados, mas ele alerta que a primeira das regras é observar as leis do país em que nos encontramos:

Há grande dúvida sobre se podemos obter tão evidentemente benefício na mudança de uma lei aceita, qualquer que seja ela, quando há prejuízo em mudá-la, porque um governo é como uma construção com diversas peças, interligadas com tal coesão que é impossível mover uma sem que todo o corpo o sinta. O legislador dos thurienses ordenou que toda pessoa que desejasse abolir uma das velhas leis ou estabelecer uma nova se apresentasse ao povo com a corda no pescoço, para que, se a novidade não fosse aprovada por todos, ele fosse enforcado incontinenti (III, 23, p. p. 178).

Não é que Montaigne rejeite toda mudança política. Provavelmente para ele, mudanças políticas eram operações muito delicadas; poderiam ser como fagulhas num imenso barril de pólvora sobre o qual não se tinha controle. Montaigne entende que por melhor que seja o pretexto das inovações é muito perigoso, pois mudanças políticas subvertem a paz pública, facilitando os males inevitáveis inerentes à guerra civil que ele vivencia. Assim, avalia que os que combatem as leis invocando presunçosamente grandes transgressores, na realidade ameaçam a sociedade: “[...] Não procure (o que não oferece dificuldades) mostrar seu valor pelas críticas e originalidades. (...) ‘se Sócrates e Aristipo nem sempre respeitaram os usos e costumes de seu país, não julgue que possa agir do mesmo modo; grandes e divinos méritos lhes autorizaram tais licenças’ (I, 26).

É indiscutível que a novidade pode ser desastrosa. De acordo com ele, ainda que o pretexto para a Reforma fosse honesto, há entre eles os fautores de perturbações que querem na realidade introduzir a desordem no Estado e “os imitadores” são mais criminosos ainda do que “os inventores”, pois se entregam às piores paixões políticas com a justificativa de reformar nossas consciências e nossas crenças. E como exemplo, acrescenta comentários acerca das mudanças trazidas pela Reforma:

A novidade, qualquer forma que assuma, me aborrece profundamente e creio ter razão, pois vi os seus efeitos altamente desastrosos. Essa que nos atormenta há tantos anos não produziu ainda todas as suas conseqüências e, no entanto podemos dizer que direta ou indiretamente tudo atingiu e foi a causa primeira de muitas desgraças; os dramas e ruínas que se acumulam desde o seu aparecimento são sua obra ou contra ela se engendraram; a ela, somente a ela se deve culpar [...] Os que subvertem um Estado são em geral as primeiras vítimas da subversão; raramente se aproveita da perturbação quem ergue o estandarte da rebeldia; ele simplesmente agita e turva a água para outros

pescadores. A Reforma abalou e desmantelou as velhas instituições de nossa monarquia. Com ela, esse grande edifício perdeu o equilíbrio e vem rachando na velhice e dando acesso, através de suas fendas, a todas as calamidades. [...] Sua queda se acelera então. (I, 23)

Como Montaigne não nega de forma irrevogável e absoluta a necessidade de mudança, compreende assim que mediante rigoroso julgamento, em alguns momentos de absoluta necessidade, porém, é necessário fazer algumas mudanças naquilo que “é ruim”. Segundo Montaigne, ao se declarar qualquer negociação impossível, dá-se à violência a oportunidade de tudo esmagar (I, 23). Apoiado nos pensadores antigos, Montaigne menciona o fato de que alguns comandantes nascidos para comandar, sabiam não somente comandar de acordo com a lei, mas também comandar a própria lei quando requeria a necessidade pública (I, 23). De qualquer forma, para o ensaísta, as opiniões costumeiras se impõem no que tange aos costumes associados à ordem pública, por isso afirma que, como nosso julgamento por vezes é falho, e que grandes inovações políticas que se impõem pela violência, podem ser prejudiciais, cabe a maioria manter-se fiel ao dever e obediente à regra para que a sociedade não seja destruída. Afinal, trata-se de valores coletivamente estabelecidos que não podem ficar à mercê de “acidentes extraordinários” :

Tanto mais quanto as leis ordinárias de um governo normal não prevêm esses acidentes extraordinários. Feitas para um corpo cujos membros principais executam seus deveres, elas supõem que todos, de comum acordo, estão dispostos a respeitá-los; seu funcionamento natural aplica-se a uma ordem de coisas calma, serena, em que todos se acatam; nada podem elas lá onde reinam a licença e a violência” (I, 23).

Como vimos, não é que Montaigne não aceite absolutamente mudanças políticas; elas não podem ser temerárias, como remédio que se torna veneno, e devem mostrar o que de bom trazem em substituição ao que querem mudar. Daí o fato de que ele busca as razões profundas de todos os partidos: “[...] Só Deus sabe quantas pessoas podem vangloriar-se de terem estudado as razões essenciais, a favor ou contra, de cada partido” (I, XXIII). Politicamente a idade parece permitir ao ensaísta, maior ousadia, pois nos escritos mais tardios, Montaigne assume, cada vez mais abertamente a liberdade de expressar seu pensamento nos casos em que a prudência política lhe recomenda a abstenção. Em geral ainda que não encontremos nos *Ensaio*s uma metafísica (nem uma física), Montaigne chama atenção para o fato de que, segundo ele, a religião cristã é concebida dentro de um espírito eminentemente justo e utilitário, quando recomenda a inteira obediência dos magistrados e conservação do governo. Salienta que mesmo a salvação trazida por Jesus ocorreu “dentro da ordem política

estabelecida” (I, 23). De fato Montaigne está preocupado com aquilo que parece ser a destruição de seu país:

Haverá muito que dizer se se quiser comparar aquele que respeita as leis e a forma de governo de seu país com quem empreende sujeitá-las à sua opinião e modificá-las. Tem por ele, o primeiro, ser a sua linha de conduta simples, de obediência e acatamento ao exemplo. Pode fazer o que quiser não agirá por maldade e o pior que lhe pode acontecer é sua infelicidade pessoal [...]. Quanto ao segundo, sua situação é bem mais difícil. Pois quem se mete a escolher e modificar usurpa a autoridade do juiz e precisa demonstrar o erro do que elimina e o bem do que introduz. [...] Considero, com efeito, soberanamente iníquo querer subordinar as instituições e os costumes públicos, que são fixos, às opiniões variáveis de cada um de nós (a razão privada tem jurisdição privada) e empreender contra as leis divinas o que nenhum governo toleraria contra as leis civis (I, 23).

O costume, porém, não nos deixa enxergar o que, na realidade, não enxergamos, pois a ação do costume é vista como causa de dogmatismo. Os costumes constituem uma herança que dá rosto e movimento às diferentes sociedades políticas. Para Montaigne, a “fortuna” nada pode sobre nossos costumes de que é, ao contrário, a consequência. As coisas em si mesmas - tais como a morte, a saúde, a autoridade, a ciência, a riqueza, a beleza - podem ter peso, medida, condições intrínsecas a ela mesma; porém a alma as transforma dentro de nós, como entende. Cada alma vê tais realidades de formas diferentes; acerca delas algumas almas riem, outras choram. Como tudo é instável e cada momento tem a sua “moda” que influencia cegamente e leva às mudanças voláteis de opinião, Montaigne admite como regra somente os próprios usos e costumes de cada povo respectivamente. Entretanto, ele também problematiza essa idéia ao apontar para o fato que, em quase todos os homens, há um defeito generalizado de ver e seguir apenas o que se praticou desde o berço e que isso freqüentemente é tomado como a única “verdade”. De modo que os usos e costumes de outros povos e de outros tempos são vistos como “bárbaros” e “selvagens” porque tais povos “não se vestem como nós e não têm boas maneiras” (I, 48).

Para Montaigne, o seu tempo é um “século de costumes efeminados e relaxados” (I, 49) e isso o leva a questionar de modo particular, a leviandade e a inconstância das opiniões tão diferentes e tão antagônicas que mudam em prazo de pouco tempo. É com seus costumes que cada ser humano e cada povo constroem o seu destino. O costume se constitui em principal defesa da justiça e da liberdade, todavia, o costume nos esconde a verdade essencial das coisas. Os fundamentos que justificam os costumes são fracos para que um se sobreponha a outros. A razão não é absolutamente segura, dado que todas as opiniões e todos os costumes encontram lugar, mas, os seres humanos pensam

que o que está fora dos costumes está fora da razão. O hábito retira de nós a possibilidade de um juízo sadio, impedindo-nos de enxergar coisas estranhas e repugnantes no que fazemos, fazendo-nos considerá-las naturais. De forma que se considera apenas como repugnantes e estranhos apenas o que outros povos fazem e mais: “Condenamos tudo o que nos parece estranho e o que não entendemos [...] (II, 12). Estamos familiarizados com as coisas que, cotidianamente, observamos que não as admiramos mais e não procuramos entender as causas disso. O efeito do hábito é que tudo pode sobre nossos juízos e crenças. Não poder tudo é uma impossibilidade da razão. Daí a importância de sermos ao menos prudentes em nosso julgamento sobre as coisas, uma vez que considerá-las impossíveis é vangloriar-se de saber até onde alcança a possibilidade e a impossibilidade de nossa razão. Ser prudente não é adotar posturas medrosas. O ideal é “não acreditar cegamente e não duvidar com facilidade” (I, 27).

Como vemos, Montaigne destrói os alicerces “superiores” sobre os quais os costumes se assentam e ao mesmo tempo os defende, por não se ter outra coisa melhor e mais duradoura a propor. Os fundamentos que justificam os costumes são fracos e “alguns de muita autoridade são susceptíveis de abandono e assentam apenas na sua antiguidade decrépita” (I, 23) e ainda que não tragam argumentos razoáveis somos persuadidos pela autoridade de quem afirma. Em suma, é perigoso, temerário e absurdo desprezarmos o que não compreendemos. Não há o que a força do hábito não possa fazer. Aquilo que toda a filosofia não consegue convencer mesmo aos mais sábios, o hábito ensina cotidianamente “às gentes das classes mais baixas” (I, 23). Donde conclui que os filósofos aprenderam “a arte de bem viver” muito mais nos assuntos concretos e nos costumes do que nos escritos. Simultaneamente, as leis e os costumes nos revelam, deformam e escondem os fatos. “Os filhotes de urso e de cães mostram sua tendência natural; os homens, porém, metendo-se desde logo em hábitos, preconceitos, leis, mudam ou se mascaram facilmente” (I, 26).

A observação sobre o poder de conformação dos costumes, no entanto, não se refere apenas aos comportamentos familiares e aos corpos singulares, mas tem um alcance muito mais amplo, inclusive de dimensão política. Diz respeito ainda ao caráter dos povos, aos diferentes usos nacionais ou regionais. O costume conforma todos os modos de vida. O limite dos costumes é a natureza, ou é possível violentá-la e vencê-la? Ao enfrentar essa questão, Montaigne indaga: Haverá em qualquer outro assunto opinião que o hábito não tenha introduzido e sancionado leis? Para responder ele discorre sobre a grande força dos costumes em diferentes contextos sócio-econômico e

afirma que ainda que possa violentar a natureza, em seus acidentes como em suas leis, jamais os costumes vencerão a natureza, que é invencível. Todavia, ele reconhece esse poder: “Porque o costume é efetivamente um perverso e tirânico professor. Pouco a pouco, às escondidas, ganha autoridade sobre nós; a princípio terno e humilde, implanta-se com o decorrer do tempo, e se afirma, mostrando-nos de repente uma expressão imperativa para a qual não ousamos sequer erguer os olhos”. (I, 23). Nos *Ensaíes*, Montaigne arrola exemplos que corroboram a ideia da formação e diversificação culturais dos homens e suas cidades.

Numa argumentação em que objetiva contrapor-se aos dogmáticos, algo que surge para nós como fundamentalmente pirrônico é a defesa que Montaigne faz do dessemelhante e do singular, (portanto de obediência a si mesmo), e a defesa da necessidade de leis semelhantes, públicas e comuns, (portanto de obediência política).

Se for exato que Montaigne desvia suas reflexões do geral, preferindo escrever unicamente de si, como podemos reconhecer a sociedade e os homens em seu retrato? Para responder a essa pergunta somente com outra pergunta: será porque ele parece mostrar todos os rostos particulares dos homens? Na realidade, nosso autor multiplica as perguntas. Às vezes, nos ocorre que Montaigne, a partir de certo ponto, é desconcertante e indecifrável. É tão luminoso que não podemos enxergar tudo. De qualquer forma, as fontes das ideias políticas de Montaigne são os livros e a experiência. Como nos *Ensaíes* presenciamos o desfile das muitas perspectivas do pensamento de Montaigne, cada perspectiva possibilita diferentes leituras e interpretações de comentadores, quicá todas verdadeiras (e parciais). Daí a impressão que se tem depois que estudamos os comentadores (e/ou o que conseguimos escrever) de que parece faltar algo a dizer sobre Montaigne, e isso continua como “problema”¹²⁷, ao longo dos séculos. Isto, inclusive, tem resultado em valiosíssimas interpretações contraditórias.

Montaigne considera que a razão se contradiz sempre, não somente de um homem para outro, mas também no mesmo homem, e de momento em momento. Afirma que “se falo de mim de diversas maneiras é porque me olho de diferentes modos” (III, 2). É com estes muitos olhos a que já aludimos que Montaigne vê a

¹²⁷ “Assim farão todos os intérpretes de Montaigne. Formar-se-ão para uso próprio uma imagem de moralista, a fim de reconhecer e se libertar, para adorá-lo ou aborrecê-lo. Prevost-Paradol concentrará seu Montaigne no ceticismo de algumas páginas da *Apologia de Sebond*; Faguet, Stapfer, dispersam os seus na conversação sempre variada dos *Ensaíes*. O de Edouard Ruel é um puro artista; o de Edme Champion, de Gustave Lanson, o precursor der uma fé laica; o de Léon Daudet, o ‘circunavegador do ser humano’. Outros, dia a dia mais numerosos, Pierre Villey, Fortunat Strowski, Victot Giraud, recusam-se a traçar-lhe um retrato imóvel e procuram na evolução de Montaigne o segredo de sua filosofia sempre cambiante” (MOREAU, 1961, p. 90).

realidade política, por isso sugere o respeito ao outro, a urgência da mesa de negociações aos partidos e para que cada partido se veja como “parte”, ele constata a importância de conhecer os usos, os costumes, as crenças, as instituições de todos os tempos e países: “Decididamente o homem é um assunto espantosamente vão, variado e inconstante. Sobre ele é difícil estabelecer uma apreciação firme e uniforme” (I, 1, p.10). Provavelmente isto relativizará as certezas, que se querem absolutas, possibilitando o diálogo entre as partes em conflito, em proveito do bem comum. Montaigne entende que nunca se abarca as coisas inteiramente e universalmente, porque não vê o todo de coisa alguma. Como, porém, cada parte julga encontrar na história a confirmação de seus princípios Montaigne indaga: “Vós católicos, vedes nas vitórias católicas de Jarnac e Montcontour uma prova da proteção divina e, portanto, da verdade de vossa religião. Muito bem. Mas que direis então da vitória dos protestantes em Laroche-Labeille?” (I, 32).

Parece que o movimento do pensamento de Montaigne pode ter como metáfora a longa viagem que faz pelo este da França, a Suíça, a Alemanha e a Itália, pois como escreve seu secretário no *Journal de Voyage em Italie*¹²⁸: “Quando alguém se queixava do fato de ele conduzir o bando por caminhos e regiões errados, retornando não raro para bem perto de onde partira [...], ele respondia que não podia errar o caminho, pois não pretendia ir alhures [...]”. Nesta errância, no movimento de registrar o *eu*, Montaigne captura facetas da sociedade e embora esteja convencido de que toda política é relacional e comparativa, ele não renuncia à busca, ao contrário persiste na procura a essas “partes” relativas.

A concepção que tem Montaigne dos deveres do homem público implica em não perturbar a ordem social com inovações que destruam a sociedade, visto que para ele uma sociedade é um conjunto de costumes e regras tradicionais que lhe conferem sua estrutura. Baseados nisso os seres humanos estabelecem uma ordem, qualquer ordem. Mesmo no caso extremo de que se bandidos fossem reunidos numa mesma cidade e entregues a si mesmos, acabariam por constituir um Estado, uma vez que a eficiência de um Estado depende dos costumes. Ele cita o caso do Rei Felipe que povoou uma cidade

¹²⁸ Villey informa que: “Esse Diário foi encontrado cerca de duzentos anos mais tarde, e publicado. Graças a ele podemos acompanhar Montaigne passo a passo em sua grande jornada” (VILLEY, 1961, p. 44). O *Journal* começa com as seguintes palavras: “*M. de Montaigne despescha monsieur de Mattecou-comte, et trouva que sés playes n’esoient pás mortelles. Audit Beaumont, M. d’Estissac se mela à la trope pour faire mesme Voyage, accompagné d’un jantil’home, d’un valet de chambre, d’un mulet, et à pied d’un muletier RT deux laquais, qui revenoist à nostre équipage pour faire à moitié la despense.*” (MONTAIGNE, 1962, p. 1.115)

com os piores indivíduos que pode encontrar: “a meu ver essa sociedade heteróclita constituiu-se desde logo em estado político baseado nos próprios vícios dos habitantes, os quais nela implantaram por certo uma ordem e uma justiça” (III, 9). Ao que considera que as mudanças repentinas dos alicerces de tão grande edifício que sustentam as sociedades acabam por querer curar as doenças pela morte. Em última instância a melhor forma de governo de um país é, pois, aquela que vem sendo adotada tradicionalmente. O ensaísta ensina a libertar-se das autoridades de toda espécie e dos partidos absolutos, porque conclui que não há uma base “superior” para o poder político. Como podemos observar, o pensamento livre e temível de Montaigne que, num primeiro momento, solapa os “superiores” valores políticos, morais e religiosos passa a ser considerado muito perigoso, e o ataque contra ele recrudesce, rejeitado pelos partidos dos filósofos e dos religiosos. Em 1676 os *Ensaaios* foram postos no *Índex Librorum Proibitorum* e nos próximos 50 anos passa esquecido, como uma bomba enterrada:

Entretanto, a ofensiva contra Montaigne já agora não vai tardar. No apogeu da glória, durante os primeiros trinta anos do século, serão os *Ensaaios*, no segundo terço, considerados um livro de perdição e estarão nas vésperas de inteiro descrédito. É no terreno filosófico e religioso que o ataque será violento (VILLEY, 1961, p.82).

Somente mais tarde, o gatilho montaigneano será acionado. Quando da crítica do poder absoluto, no século XVIII, Montaigne será lido pelos revolucionários pela sua clarividência e pela ousadia na análise do poder político. Villey lembra que Chénier vê nele um reformador, um autor cheio de pensamentos livres que protestou contra “os excessos das tiranias reais ou eclesiásticas”. O que pensa acerca dos “príncipes mais capazes” ele o pensa também das autoridades eclesiásticas: “Todo respeito e toda submissão lhes são devidos, exceto os da inteligencia; não cabe a minha razão curvar-se e dobrar-se, mas sim a meus joelhos” (Livro III, 8). É como revolucionário que a Revolução vai honrá-lo. O *Journal des Sans-Culottes* tira da *Apologia a Raymond Sebond* sua epígrafe: “as almas dos imperadores e as dos sapateiros são moldadas em moldes idênticos”. (VILLEY, 1961, p. 90).

De acordo com Weiler, o que Montaigne constata é que o governo dos homens é uma questão de prática, que as regras mais seguras assentam no uso e que as teorias erram ao negligenciar a realidade. Ele quer melhorias na sociedade, mas sem os excessos dos partidos sectários que tanto critica. Afinal, quem observou de perto as guerras civis em seus deploráveis efeitos e em seus resultados pífios, não se sente

estimulado às revoluções. Constata também alguma ingenuidade e um pouco de presunção aos teóricos da política, visto que eles imaginam que as pessoas se manejam tão facilmente quanto às idéias. (WEILER, 1961, p. 101). Montaigne almeja uma política concreta. O tipo adequado de homem público não existe somente como um sonho de Montaigne, segundo o seu entendimento, ele está encarnada em algumas figuras históricas. Assim, acima de todos, como modelo de homem público Montaigne elege Epaminondas que troca o útil pelo honesto:

Ele que nunca matou homem a quem houvesse vencido; ele que, pelo inestimável benefício de devolver a liberdade a seu país, tinha escrúpulo em matar um tirano ou seus cúmplices sem as formas da justiça; e que considerava homem mau, por melhor cidadão que fosse, aquele que, em meio aos inimigos e na batalha, não poupasse seu amigo e seu anfitrião. Eis uma alma de rica composição. Ele unia às mais rudes e violentas ações humanas a bondade e a humanidade, e mesmo a mais delicada que se encontra na escola da filosofia [...] Esse realmente comandava com precisão a guerra, pois fazia-a suportar o freio da benignidade no momento de seu ardor mais forte, assim inflamada como estava e espumante de furor e de matança (III, 1, p. 22-23).

Em outro lugar Montaigne já havia escrito sobre Epaminondas:

[...] em matéria de coragem e resolução, não essas que a ambição excita, mas as que a sabedoria e a razão inspiram, tinha-as tanto quanto possível... mas, no que concerne aos costumes e à consciência, ultrapassou de muito todos os que participaram da gestão dos negócios públicos, pois nesse ponto essencial, que dá a medida real de nosso valor, ele contrabalança os demais, e não fica abaixo nem mesmo de Sócrates... Em Epaminondas, virtude e capacidade se igualam, em nenhuma circunstância de sua existência deixam algo a desejar, na vida pública como na vida privada, na paz como na guerra; e não conheço nenhum destino humano que eu mais honre e aprecie, qualquer que seja o aspecto por que o encare (II, 36).

Montaigne não vê tanto política como uma teoria sobre as coisas, mas, sobretudo como uma prática e persegue um ponto de equilíbrio entre as forças opressivas e aquelas que compõem o *eu*, e, apesar de tudo, arrisca dizer que é possível que vivamos contentes com a sorte e a harmonia interior, pela veracidade e não pela alienação. O ensaísta repele a adesão sem juízo e sem escolha, visto que este tipo de adesão constitui uma espécie de aprisionamento intelectual na sociedade. Na vida pública é preciso aplicação e certa despreocupação voluntária e refletida, de modo que é preciso deixar o espírito livre, tanto em relação aos partidos como às paixões e aos hábitos; ou seja, a vida pública requer, ao mesmo tempo, inteligência e habilidade. A ação política desse tipo de militância obtém melhores resultados: “[...] Quem só aplica nos negócios públicos a inteligência e a habilidade, age com melhores resultados porque pode dissimular, ceder, diferir à vontade, segundo as circunstâncias; se malograr, não fica atormentando e é capaz de recomeçar; é sempre senhor de si” (III, 10). Montaigne condena o furor cego que advém do dogmatismo político, pois engendra a intolerância,

a perseguição, a crueldade, por isso se opõe às mentiras da política, da guerra, da justiça e das religiões. Diante das ameaças de perigos mortais, Montaigne tem uma resignação resoluta com relação ao que lhe pode ocorrer: “Nestas mortes breves e violentas, a consequência que prevejo me traz mais consolo do que a realidade traz perturbação” (III, 9, p. 279).

Montaigne dissocia a moral individual da moral social, de modo que em matéria política, quando se refere à prudência ele exprime a necessidade de certa “reserva” e não de “neutralidade”. Ele utiliza as palavras “*bien public*”, “*bien commun*”, “*ordre politique*”, “*société publique*” com o significado de *bonum commune civitatis* de Tomas de Aquino¹²⁹. Em consequência, “*je soutiens*” (“eu apoio”) não significa, evidentemente, apoiar cegamente um partido, mas em manter a preservação do *eu*, no todo social em que é preciso escolher. O comportamento natural e firme pode se revelar como uma boa política. A utilização da noção de “Estado” varia em Montaigne, entre o sentido de “estado ou situação atual” (freqüentemente a guerra), e o sentido de Estado como instância que une todos os indivíduos de uma nação. Quando, porém, ele utiliza a metáfora corporal para se referir a Estado é mais com o significado de “coesão” da ordem, e não de “harmonia” da ordem. O príncipe pode ser imperfeito, mas, até por isso mesmo, a obediência é indispensável para o bem de todos, principalmente em momentos de graves crises. Todavia, a melhor obediência deve vir da reflexão de si mesmo e não do controle político. A sociedade pode ser melhorada com mediações e não com autofagia. Daí a importância do consenso e da obediência. A expressão “bem comum” é usada justamente para contestar “*tout sacrifice zélé*” (DEMONET, 2006, p. 23), como se, em conjunto com o “pretexto de razão”, se estabelecesse a proximidade

¹²⁹ Para Tomás de Aquino “bem comum” e o “bem individual” não diferem apenas quantitativamente, mas também segundo uma diferença formal: “*bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formale differentiam. Alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut et alia est ratio totius et partis*”. São Tomás entende o bem comum como o objetivo da cidade, salientando que consiste numa síntese da ordem e da justiça. Este fim é que dá unidade à *civitas*. A sociedade política é uma sociedade perfeita ou a comunidade perfeita porque tem um bem comum pleno qualitativamente maior que o bem comum das sociedades particulares, das comunidades domésticas. Define, pois, a *civitas* como a união estável de um certo número de homens que colaboram em ordem a um fim. Ela aparece assim como uma perfecta *communitas*, como uma unidade auto-suficiente, como uma entidade suprema, dado englobar outras comunidades, como as famílias e as aldeias, mas que apenas constitui uma unidade de ordem, um *totus ordinis*, onde existe aquela *gubernatio* que permite conduzir convenientemente o que é governado para um determinado fim. (Mário Emílio Bigotte-Chorão. *Pessoa Humana e Bem Comum como Princípios Fundamentais da Doutrina Social da Igreja*. Subsídios para uma Revisão da Cultura Dominante. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 1994).

com “a razão de Estado”, que busca justificar massacres, inclusive. Como o “*sçavoir contourner*” adquire importância política, Montaigne se coloca na tarefa de “mediador” somando-se, de alguma forma, ao chamado “*parti des “politiques”*” porque está convencido de que o bem comum contido na ordem política deve ser preservado. Parece que aponta na direção “de uma política gestonária da cidade e do abandono de uma certa forma de virtude guerreira”¹³⁰. Ele parece deixar uma política militar, “épica” em favor de uma política da polis, consensual: “*civile, multiple, accommodante, ménagère*” (DEMONET, 2006, p. 37). Montaigne prefere abandonar a tentativa de “unidade” a qualquer custo, porque inócua, bem como toda idéia de controle ideológico, porque isso leva à tragédia. Demonet assinala em Montaigne, duas atitudes em tempo de crise: “comandar as leis” ou “abaixar a cabeça”. Vejamos:

Em tempos de crise, duas atitudes são possíveis. Em situação de exceção, como “aventura”, deve ser comandante das leis como Philopoemen, e como “última necessidade”, deve baixar a cabeça e se remeter à fortuna e ao azar, como o Céu o recomenda. Outras passagens dos *Ensaio*s confirmam que a primeira atitude (comandar a lei) é a do rei político, o segundo (baixar a cabeça) é a do sujeito, mas que teria vontade de aconselhar o rei a adotar a segunda... “a aventura” é o mesmo que dizer “talvez” porque como não é fácil entender todo um reino, como a França, mas teria sido possível a uma cidade, de Bordeaux, no tempo em que teria sido possível desenvolver a convivência entre as partes (DEMONET, 2006, p. 35 – tradução nossa¹³¹).

Os *Ensaio*s testemunham o conflito entre o Estado entendido como *totum integrale* (soma da partes) ou como *totum universale* (noção geral), porém, diferenciando-se do nominalismo¹³². Ocorre que o todo é bem mais que a soma de suas

¹³⁰ Cfr. “une politique gestionnaire de la cité, et l’abandon d’une certaine forme de vertu guerrière” (DEMONET, 2006, p. 37).

¹³¹ Cfr. *En temps de crise, deux attitudes sont possibles. En situation d’exception, il faut soit commander aux lois comme Philopoemen, soit, “à l’aventure” comme en ces “dernieres necessites”, baisser la tête et s’en remettre à la fortune et au hasard, comme le Ciel le recommande. D’autres passages des Essais confirment que la première attitud (commander aux lois) est celle du roi politique, la seconde (baisser la tête) est celle du sujet, mais il aurait volontiers conseillé au roi d’adopter la seconde... “à l’aventure”, c’est à dire “peut-etre”, car il n’est pás simple d’entendre à um royaume tout entier, la France, ce qui a été possible à une ville, celle de Bordeaux, du temps où il avait pu aménager la cohabitation entre les partis* (DEMONET, 2006, p. 35).

¹³² Cfr. *C’est dire que la modernité politique ne vas pas sans la rupture nominaliste, expression philosophique supême de l’indivudualisme. or le couer de la pomotion nominaliste de l’individu réside dans la conception nominaliste de la volonté. non seulement le nominalisme promeut la volonté individuelle, mais encore il l’absolutise. En effet le principe nominaliste selon lequel seuls les individus existent l’ordre naturel, qui déterminait a priori les relations entre les individus chez les réalistes. C’est la volonté divine qui crée, par son décret, et sans avoir eu à regarder pour ce faire un quelconque en soi rationnel, les individus. Le monde n’est rien d’autre que leur copexistence; les individus ne sont pas dans le monde, ils sont le monde. Loin d’être soumis à un ordre englobant, les individus fabriquent cet ordre, et les juristes pour leur part déduiront le monde du droit et de la loi des propriétés que manifestent les individus humains quand ils se rencontrent.* (BRAHAMI, 2006, p. 44)

partes, mas o indivíduo não é meramente uma parte¹³³. De acordo com Montaigne, nós mesmos somos diversos de nós mesmos. Os próprios indivíduos são “*des collections*”, “*des amas*”, “*des lopins*”. O novo todo é a comunidade humana, e não se constitui numa entidade separada. Nesta soma de singulares pode ser conservada certa liberdade individual. Ou seja, Montaigne é consciente do poder unificador do Estado, por isso pensa o espaço privado. Neste sentido, talvez possamos falar numa limitação do poder do príncipe, presente nos *Ensaïos*. Montaigne opõe-se à tirania e considera que para a boa ordem política é necessário que ela não seja um instrumento a serviço de uma ou poucas pessoas. Como o abandono de si na vida política implica em alienação, do mesmo modo o engajamento absoluto na política requer, por seu lado, uma total alienação. Este aspecto torna a política perigosa à liberdade pessoal porque engole a vida particular, mas há limites para a vida pública e privada, a fim de impedir que aquela se intrometa nesta. Ou seja, Montaigne busca a conciliação entre seu juízo pessoal e a preservação dos costumes. A vida política é exterior à vida privada: “A exterioridade da política torna possível servir a causa comum com a mesma honestidade com que serve vida. Distanciado, equilibrado e, ao mesmo tempo, inteiro e leal, o compromisso verdadeiro é realmente difícil” ¹³⁴ (BRAHAMI, 2006, p. 56 – tradução nossa).

O ensaísta escreve que “minha melhor qualidade consiste em ser flexível e pouco obstinado” (III, 13). A absolutização política, que requer dedicação incondicional, tem o nome de política, mas é uma política “sectária”, porque mostra um total desrespeito pelo bem público e pela liberdade. Para o indivíduo desprovido da ambição de uma “carreira política”, (que sabe o que necessita porque centrado em si mesmo), a política aparece como um espaço, entre outros espaços, em uma vida pessoal que não deve nunca perder de vista. “Este é o esquema formal que atribui à política um lugar que não é mais que um dos meios pelos quais eu próprio me coloco em situações de me realizar. Concretamente, isto significa que o compromisso político reside na

¹³³. Pour que l'ordre politique soit pensable en termes de lieu, il faut qu'il ne soit ni un instrument au service de l'individu affairé ni un organisme dont l'individu n'est plus qu'une partie. Et de fait, Montaigne renvoie dos à la pensée politique antique - pour laquelle l'individu apolitique n'a de place que dans la mesure où, dévêtant sa singularité contingente, il s'identifie au logos - et la pensée politique moderne individualiste et volontariste - pour laquelle le tout n'este jamais que le détour que doit prendre l'individu pour satisfaire ses intérêts (BRAHAMI, 2006, p. 48).

¹³⁴ L'exteriorité du politique rend possible et demande qu'on serve la cause commune avec la même probité que l'on sert la vie. Distancié, dépassionné et, dans cette mesure même, entier et loyal, l'engagement vrai est, en effet, difficile (BRAHAMI, 2006, p. 56).

obediência às leis estabelecidas”. (BRAHAMI, 2006, p. 42 – tradução nossa¹³⁵). É a partir do conhecimento de si mesmo que se pode contribuir para as melhoras sociais e políticas. Respondendo à pergunta sobre qual a melhor política, Montaigne escreve que “o melhor e mais saudável partido é, sem dúvida, aquele que defende a religião e a antiga “police” do país” (II,19 – tradução nossa ¹³⁶). Por conseguinte deve-se obediência às leis e ao estado antigo das instituições o que não se opõe à necessidade de melhoras na sociedade. Tendo claro que a imposição de uma opinião que rompa com a multiplicidade de opiniões corre o risco de nos levar nos “*manger les uns les autres*” (II, 12).

Politicamente sua oposição às mudanças bruscas é insuflada pelo horror à intransigência, seja de aliados ou adversários. Muitas das idéias de Montaigne são atuais, particularmente ao que se refere a certos conflitos ideológicos e certas situações político-sociais. Como mencionamos, Montaigne participou pessoalmente de lutas, de campanhas militares¹³⁷ e de guerras, de revisão dos valores morais e materiais da sociedade. Em função do que observa e vivencia nos conflitos políticos, talvez por isso, no primeiro *Ensaio*¹³⁸ ele procure aprender a suportar a dor, a morte violenta, a perda, e a tortura. Procurando o que não pode ser encontrado, a vida apresenta facetas contraditórias, assim há uma dimensão cética na reflexão política de Montaigne que se vale do paradoxo como instrumento de procura em que se requer a liberdade de ser contraditório.

¹³⁵ Cfr. “*Tel est le schéma formel qui assigne au politique sa place il n'est que l'un des moyens par lesquels je me mets en situation de me réaliser. Concrètement, cela implique que l'engagement politique réside dans l'obéissance aux lois établies [...]*” (BRAHAMI, 2006, p. 42).

¹³⁶ Cfr. “*le meilleur et le plus sain parti est sans doute celui qui maintient et la religion et la police ancienne du pays*” (II, XIX).

¹³⁷ Por exemplo, Montaigne esteve no exército do Duque de Montpensier em 1574 e participou do sítio de La Fere-em-Vermandois, em 1580 Neste ano Montaigne publicou dois livros de *Ensaio*s, o terceiro e último *Ensaio* saiu em 1595, quando ele já estava morto, desde 1592.

III. RAISON DES ÉTATS EM MONTAIGNE

É problemático vincular Montaigne à *raison des états*, com o sentido atual mesmo criticamente, uma vez que este conceito apenas foi desenvolvido, como o entendemos atualmente, após a morte de nosso autor. Assim, se esta relação feita for direta ela é anacrônica. Portanto, a rigor não é possível fazer de Montaigne um teórico da razão de Estado como entemos hoje, mas, ainda que historicamente, seu pensamento político deve ser compreendido como parte do debate que precedeu as teorias da razão de Estado.

No estudo do pensamento político de Montaigne vale à pena investigar o sentido que Montaigne pensa aquilo que mais tarde foi desenvolvido e viria a ser chamada *raison des états*. No questionamento da razão podemos recolocar a discussão de Montaigne sobre as razões de Estado em sua relação extremamente frágil com o útil e o honesto. Há particularmente vários estudos que são conhecidos por Montaigne¹³⁹. Os termos *raison et emploi des états* e *raison des états* também são empregados por Montaigne. O ensaísta não ignora que a razão de Estado serve de paradigma da política de conservação. Todavia, “querer”, “dever” e “consciência” definem a relação entre ética e política. Parece que Montaigne não distingue uma “boa razão de Estado” de uma “má razão de Estado”, se forem alheias à ética. Montaigne compreende e prevê o perigo insidioso inerente ao sacrifício das virtudes morais e éticas em favor da política do “útil”. Contraditoriamente, o desafio para a arte de governar impele inexoravelmente às tentativas de racionalizar a política. De seu lado, o ensaísta não renuncia a uma ética da responsabilidade e escreve contra tudo aquilo que é legitimado em nome de uma universal e poderosa razão:

A retomada desta terminologia e dos antônimos “útil” e “honesto” vem de Cícero, que, como veremos, não entendia essas duas palavras em seu estatuto epistemológico e moral de forma dicotômica. Nas contribuições de Francve, Lucinges, Montaigne e Charron ao debate temos os sentidos, tanto homólogos, quanto diferentes para denunciar - é o caso de Montaigne - a ambigüidade histórica deste conceito, anunciando que é, sobretudo, uma posição contra a razão de estado” (PANICHI, 2006, p.73 – tradução nossa ¹⁴⁰).

¹³⁹ Bonaventura avait lui même fait remonter l'origine du syntage fondateur à une indication contenue dans ce texte. En produisant des excursions longs et serrés sur le status quaestionis relatif à la ratio status, visant à une reconstruction historiographique du terme, il commence avec l'usage lexical et conceptuel justement tiré de Della Casa (pour les Anciens: Platon, Aristote, Isocrates, Plutarque, Tacite), même s'il s'agit comme on le verra, d'une genèse ambiguë [...](PANICHI, p.76, 2006).

¹⁴⁰ La reprise de cette terminologie et des antonymes ‘utile’ et ‘honnête’ vient de Cicéron qui, comme on le verra, n’entendait pas ces deux mots dans leur statut épistémologique et moral d’une manière

Sobre o fato de que o posicionamento de nosso autor pode ser considerado ambíguo, Panichi escreve que: “a posição de Montaigne contrária a razão de Estado, muitas vezes considerada ambígua, ficará mais claro se o compararmos aos pressupostos teóricos de Della Casa e de Guichardin, que são aprofundamentos das reflexões ciceronianas sobre o útil e o honesto”. (PANICHI, 2006, pag 78 - tradução nossa) ¹⁴¹. O ponto central para Montaigne é ressaltar a ilegitimidade do poder que busca violentar à consciência. A natureza engendra a sociedade para uma utilidade comum, sendo a sociedade, portanto, o resultado do “*l’utile naturel*”. Parece que Montaigne vislumbra como ameaçadoras as razões de Estado e conclui com a necessidade de se criar uma moral política (através da figura Epanimondas, que o ensaísta tanto admira) contra a própria aceção da “*raison d’état*”, que vem sendo construída. Diferente, portanto, da moralidade baseada exclusivamente na razão “superior”, a moralidade se constrói sem nenhuma exigência de recursos alheios ao homem para formá-la. Além disso, sobre a idéia de que “razão de Estado, razões de consciência, e razão civil sejam um único conceito” (PANICHI, 2006 – tradução nossa ¹⁴²), Montaigne se posiciona negando categoricamente a equação de que a razão de estado seja igual a razões de consciência (visto que parece reconhecer que não há necessariamente harmonia entre política, ética e religião), mas também questiona se o Estado tem todas as razões e uma lógica que justifiquem afrontar a razão e a lógica comum. Montaigne, inclusive, ao se referir à necessidade de obedecer à lei, argumenta sobre o “*fondement mystique de son autorité*”, e não porque sejam justas. Observe-se que escreve que devemos “disciplina e obediência”, ao rei, mas não, necessariamente “estima”, nem que nos furtemos a julgá-lo e de exprimir nosso descontentamento. Em outras palavras, Montaigne não quer sedição para o Estado, mas reivindica o exercício da crítica como um serviço, visto que “não há homens que mais do que o príncipe necessitem de sinceras e livres advertências” (III, 13), mas alerta que “é preciso ter ouvidos duros para escutar um julgamento franco” (III, 13) sem revolta, e registra, em outro lugar:

dichotomique. Em France, Lucinge, Montaigne et Charron offrent leur contribution, tantôt homologue, tantôt différence, au débat pour dénoncer – c’est le cas de Montaigne – l’ambiguïté historique de cette notion, dénonciation qui est surtout une prise de position contre la raison d’état (PANICHI, 2006, p.73).

¹⁴¹La position de Montaigne envers la raison d’état, souvent considérée comme ambiguë, sera plus claire si on la compare aux présupposés théoriques de Della Casa et de Guichardin, qui ne sont qu’un approfondissement des réflexions ciceroniennes sur l’utile et l’honnête

¹⁴² Cfr. “*raison d’état, raisons de conscience, et raison civile n’étaient qu’un seul concept*” (PANICHI, 2006),

Devemos disciplina e obediência aos reis, bons ou maus; isso é indispensável para que desempenhem seu papel. Mas nossa estima e nossa afeição, não lhas devemos, a não ser que as mereçam. Admitamos que as necessidades políticas nos obriguem a suportá-los com paciência por mais que sejam indignos, a dissimular-lhes os vícios, a endossar-lhes os atos quaisquer que sejam, na medida de nossas forças e desde que de tal endosso necessite a sua autoridade. Mas, cumprindo esse dever, não há razão pra que nos recusemos a julgá-los e não tenhamos a liberdade de exprimir nossos ressentimentos se for o caso [...] (I, 3).

O poder político carece de “advertências” para que atenda ao bem comum e não se corrompa, porém esse exercício é muito perigoso para quem o faz, pois sempre paira a espada afiada de Dâmocles¹⁴³, suspensa por um único fio de rabo de cavalo, sobre a cabeça dos quem tem grande poder (como diz o relato do mito) e daqueles que criticam o poder. Na maioria das vezes, os poderosos têm enorme medo de que o poder lhes seja tomado e confundem freqüentemente “advertências”, necessárias ao exercício do poder, com ameaça e subversão, dado que o poder está habituado com a adulação com que os poderosos são revestidos, como uma segunda pele, em todas as épocas, tempos e lugares. O ensaísta julga que a adulação é muito prejudicial aos príncipes¹⁴⁴. Em razão disso, quando se faz “advertências” aos poderosos correm-se muitos riscos. Todavia, como Montaigne entende que não há homens que mais necessitem de sinceras e livres advertências do que o príncipe, parece reivindicar para si o lugar de conselheiro do príncipe - sem remuneração, para ser mais livre naquilo que tem para dizer - desde que pudesse dizer a verdade ao príncipe e criticar-lhe os costumes, mostrando o que pensam dele e não o que lhe asseguram os aduladores e os cortesãos¹⁴⁵: “Eu teria tido bastante fidelidade, julgamento e liberdade para isso. Um tal ofício não seria remunerado, sem o

¹⁴³ A personagem pertence mais propriamente a um mito que à mitologia grega. Aparentemente figurou na história perdida da Sicília por Timaeus de Tauromenium (c. 356 - 260 a.C.). Cícero pode tê-la lido no *Diodorus Siculus*. Ele fez o uso dela em suas *Tusculan Disputations* V.61 - 62. Segundo o relato, Dâmocles, ao que parece, era um cortesão na corte de Dionísio I de Siracusa - um tirano do século IV a.C. em Siracusa, Sicília. Ele dizia que, como um grande homem de poder e autoridade, Dionísio era verdadeiramente afortunado. Como resposta, Dionísio ofereceu-se para trocar de lugar com ele por um dia, para que ele também pudesse sentir como é ter toda esta sorte, poder e autoridade. À noite, um banquete foi realizado, onde Dâmocles envaideceu-se por ser servido como um rei. Somente ao fim da refeição olhou para cima e percebeu uma espada afiada suspensa por um único fio de rabo de cavalo, suspensa diretamente sobre sua cabeça. Imediatamente perdeu o interesse e abdicou de seu posto, dizendo que não queria mais ser tão afortunado, nem ter tanto poder e autoridade. A espada de Dâmocles é uma alusão freqüentemente usada para remeter a este conto, representando a insegurança daqueles com grande poder (devido à possibilidade deste poder lhes ser tomado de repente) ou, mais genericamente, a qualquer sentimento de danação iminente.

¹⁴⁴ “Não há coisa que envenene tanto os príncipes quanto a adulação, nem coisa pela qual os maus mais facilmente obtenham crédito em volta deles [...]” (II, 16, p. 429)

¹⁴⁵ Em outro lugar Montaigne tece outra crítica observação acerca do posicionamento político dos cortesãos: “Um cortesão não tem direito nem vontade de pensar senão bem do senhor que, entre tantos milhares de súditos o escolhe, atende a suas necessidades e o engrandece por suas próprias mãos. Os favores e o interesse corrompem-lhe, não sem razão, a franqueza. E o deslumbram. Por isso é a linguagem dessas pessoas em geral diferente das outras linguagens, e pouco digna de fé”. (I, 26)

que perderia sua eficiência e seu mérito, pois é cargo que não poderia ser preenchido por qualquer pessoa [...]” (III, 13). Considera, porém, que tais serviços prestados a um soberano são rudes e arriscados, por isso exigem, além de muita afeição e franqueza, muita coragem. De forma que o ensaísta parece levar em consideração que é preciso um pressuposto básico para a política, que redunde em uma cadeia causal: não há bom governo (que ouve e que necessita de “advertências”) sem cidadãos ativos, não há cidadãos ativos sem consciência política, não há consciência política sem o exercício de “sinceras e livres advertências” ao partido dominante e à autoridade.

A polêmica pode ser pensada epistemologicamente, pois Montaigne questiona o partido dos dogmáticos, que mata o espírito, na medida em que fica preso ao dogma da autoridade, e em tal caso não há possibilidade de autonomia, nem liberdade, nem vigor. São unicamente “apologistas”, “divulgadores” e “comentadores”, pois entendem “os preceitos” dos filósofos, mas não o “espírito”. Como é próprio de Montaigne, ele semeia suas idéias políticas por todos os ensaios, (mesmo naqueles que, pelos títulos, não teriam nenhuma relação), de modo que queremos chamar a atenção para um trecho político que lhe trouxe problemas, detectado pela Inquisição, em *Da educação das crianças* onde ironiza: “Em Pisa vi na intimidade um homem de bem, mas tão aristotélico que o mais geral de seus dogmas é: que a pedra de toque e a regra de todas as idéias sólidas e de toda verdade é a conformidade com a doutrina de Aristóteles; que fora disso há apenas quimeras e inanidades, que ele tudo ele viu e tudo disse” (I, 26, p. 226)¹⁴⁶.

Como crítico, Montaigne é um homem de ação, dado que a crítica é uma espécie de ação, mas ela não cria mundos; instiga as pessoas. Montaigne não deixa de criticar a desigualdade social e estuda as contradições entre instituições, leis, costumes e convicções. Montaigne é solidário a todos aqueles que são desprezados ou oprimidos em nome de um conhecimento presunçoso. Aliás, a compaixão é um dos traços que melhor definem a atitude moral montaigneana e, aquém de toda teoria política, é um dos elementos permanentes que constituem o fundo sobre o qual se destacarão, em ordem esparsa, suas idéias sobre as relações entre o Estado (no caso, o príncipe) e o indivíduo. (STAROBINSKI, 1993, p. 239). Parece claro, porém, que para Montaigne a ação pública tem uma eficácia restrita. Apesar de adotar criticamente “modelos”, Montaigne

¹⁴⁶ Em seguida Montaigne escreve que este trecho lhe trouxe sérios problemas políticos : “Essa declaração, por ter sido interpretada de forma um tanto exageradamente ampla e iníqua, certa vez o colocou e o manteve por longo tempo em grandes apuros com a inquisição em Roma” (I, 26, p. 226)

pode ensinar ao mundo contemporâneo que as figuras exemplares são freqüentemente utilizáveis para fins econômicos e políticos. Conforme Starobinski, não é impossível que Montaigne, no início da redação dos *Ensaaios*, tenha partido em busca de paradigmas políticos, militares, morais, etc, porém, ao constatar sua impossibilidade, logo se volta para a crítica dos modelos fixos e das regras universais. Ao dirigir o olhar para a totalidade de uma existência individual e para a sociedade, em lugar do todo ele encontra a fragmentação e em lugar da “unidade” ele encontra “partidos”. A sua opção é ética e política daí que:

O individualismo de Montaigne, se faz justiça ao apelo do recolhimento na subjetividade pessoal, não se limita a isso: reivindica o mesmo direito para cada um, sem se desinteressar de maneira alguma (como foi acusado muitas vezes) das condições políticas e sociais de garanti-lo. Por isso, o individualismo está estreitamente associado a um postulado universalista; Montaigne, conhecendo de dentro, pela experiência da vida corporal, a fraqueza e a precariedade da existência individual, é levado a apoiar espontaneamente o partido dos fracos [...] (STAROBINSKI, 1993, p. 125).

O século em que vive Montaigne não é o único responsável pelo individualismo, pois na mesma época, outros abordam as mesmas questões. Villey escreveu que apesar de Justus Lipsius, por exemplo, considerar que os pequenos podem muito legitimamente abster-se de optar entre as facções, ele deseja que os grandes tomem partido; e Jean Bodin considera isso um dever de todos. Já Montaigne não apenas se dispensa disso como ainda proclama seu direito de conciliar epistemologicamente com todos os adversários. (VILLEY, 2000, pps. 4-5). Dependendo da perspectiva, Montaigne parece discordar de quase tudo ou concordar com quase tudo.

Afinal, como para ele a verdade se contradiz, o ceticismo tem duas faces: “nada é verdade”, mas também “nada é falso”. (MERLEAU-PONTY, 1991, p.221). Existe uma loucura na consciência, que é seu poder de se tornar seja o que for, de se fazer a si mesma. Concordando com Catão o velho, o ensaísta registra que “os sábios têm mais a aprender com os loucos do que os loucos com os sábios”. (III, 8). Acrescenta que a sabedoria também tem seus excessos e tanto quanto a loucura precisa ser moderada, uma vez que se pode tornar louco por excesso: a mais sutil loucura é feita da mais sutil sabedoria (II, 12, p. 238). É pela remetida constante ao paradoxo do mundo e da vida que Montaigne adere a essa situação de liberdade em face de toda e qualquer descrição filosófica das coisas que se pretenda verdadeira: “Temos de embrutecer-nos para nos tornarmos sensatos, e cegar-nos para nos guiarmos” (II, 12, p. 239).

O homem da Idade Média vive no interior de um mundo fechado e restrito. Até por razões de ordem “superior” ou “sobrenatural”, na política, na religião e na moral a tradição lhe fixa uma linha de conduta perfeitamente definida para o seu existir. (VILLEY, 1961, p. 31).

Tudo isso Montaigne subverte perigosamente, quando expõe as bases frágeis do Estado, da sociedade e da justiça. Como, porém, não há vida social fora do âmbito das leis, devemos obedecê-las e argumenta que, por uma necessidade prática, é preciso manter a ordem das coisas para que se possa viver. A opinião comum é útil para a ordem pública, mas, a razão pode deformá-la. Ora, como Montaigne designa por fundamento da autoridade política as “*communes imaginations*”, as “*créances communes et legitimes*”, conseqüentemente, os fundamentos da ordem pública não têm nada de triunfantes e altíssimos; estão na esfera dos costumes. As leis são obedecidas não porque são justas, mas pelo fato de que se acredita que sejam. Por isso ao mostrar a fragilidade de tais bases, Montaigne quer tréguas políticas, abertura e diálogos entre os partidos em conflito. Assim, o agente político, principalmente o governante, aprenderá não só a suavizar o rigor da aplicação da lei, mas saberá ainda, se preciso for, a ignorá-la, a transigir e a sentar numa mesa para negociações políticas: todavia, mesmo transgredindo é preciso “respeitar os padrões legais – em situações extremas – no seu pesar por transgredi-los” (CARDOSO, 1992, p.21). Afinal, os dirigentes devem não somente governar de acordo com as leis, mas comandar as próprias leis quando a necessidade pública o exigir. A teoria da legitimidade da dissimulação em função da razão de Estado foi sustentada por uma vasta literatura política. Montaigne vai da dissimulação ao aspecto relacional e comparativo¹⁴⁷:

“A dissimulação tornava-se um importante instrumento de mediação entre esferas contrapostas, convertendo-se, ao mesmo tempo, em instrumentos de defesa – garantia da (nova) autonomia adquirida – e de ofensa – garantia da afirmação (legitimação)”. “Às virtudes de clareza e distinção, os filósofos e os cientistas do século XVII – que, de fato, se chamavam de ‘virtuosos’ – acrescentaram um outro requisito intelectual, importante para eles em sua época, para expressar suas idéias: a virtude da ‘dissimulação honesta [...]’ (AGNOLIN, 2000, p. XXI).

Montaigne não quer virtude covarde, fraca e ignorante: que não se deixe de fazer o mal por carência de força ou ciência, e sim por determinação de sua vontade. Defende

¹⁴⁷ Alerta Agnolin: “Além do mais, sabemos que falar de ‘relativismo’ em Montaigne significa tentar definir, com um termo muito posterior ao autor, uma atitude filosófica que, se lhe tornou possível a aproximação a uma realidade, de outra forma demasiadamente longínqua do horizonte filosófico europeu de sua época [...]” (AGNOLIN, 2000, p. XXXIII).

virtudes sociais não como um programa de impecabilidade porque considera que não há uma sociedade ideal a ser alcançada pelo uso da razão, de tal sorte que imaginar uma sociedade perfeita é inútil, salvo, meramente, como fruto da imaginação: “Essas grandes e prolixas discussões acerca da melhor forma de governo somente são úteis como exercícios espirituais, semelhantes nisto a certas questões artísticas, que só interessam como temas de controvérsia, porquanto fora desse clima não existem.” [...]. “Para que servem as grandes idéias da filosofia que nenhum ser humano pode por em prática? Para que estabelecer regras que excedem toda a nossa capacidade?” (III, 9). Entretanto, o homem é uma criatura que pode viver no imaginário. A eficiência da melhor forma de governo depende unicamente dos costumes e experiência. Para Montaigne toda a genialidade de Platão não faz que sua república seja viável, ao passo que um agrupamento qualquer de homens, por mais viciosos que sejam, consegue constituir uma sociedade legítima.

Montaigne entende que os aspectos mais gerais da política ultrapassam nossa inteligência, mas que as questões de detalhe são da jurisdição da razão, quando ela tem o cuidado de submeter-se às lições dos fatos. Chegamos, porém, a julgar não o que existe, mas o que não existe. De modo que o que ele faz é confiar na observação dócil dos fatos, em favor da experiência. Nesta direção, é o *eu*, o que ele conhece diretamente e por meio do qual conhece a sociedade e o homem em geral. O *eu* sanciona a autoridade do conhecimento. Portanto, Montaigne se fia antes em seu próprio julgamento do que nas pompas do poder estabelecido. A experiência de si provém do conhecimento de si e da inspeção de si. Ao situar o *eu*, Montaigne enfatiza o ser humano real e concreto, que deveria afirmar sua distância com relação às instituições políticas e religiosas.

Vejo muito bem que estais disposto a tomar determinado partido, ofereço-vos um outro para esclarecer-nos e facilitar-vos uma boa escolha; não para obrigar-vos a seguir a minha idéia; Deus sabe o que vos convém, há de inspirar-vos. Não sou sequer presunçoso a ponto a ponto de desejar que o que penso faça pender a decisão para um ou outro lado em coisa de tão grande importância; minha condição não me dá autoridade para tão graves conclusões. (III, 11).

Segundo Montaigne, estamos ligados a determinado Estado por acaso, que por isso mesmo nos associa a pessoas que não escolhemos. Mas, “*a fortiori*” os homens de Estado ou um príncipe são necessários a um Estado, e para conservar o poder terão de mentir, de matar e de enganar. Os que tiverem remorso pelo que cumpre fazer são melhores do que aqueles que fazem sem remorso; “A maldade engendra seus próprios

tormentos...” (II, 5). Como interessa em alto grau à vida do Estado (no contexto da guerra civil) a questão da bruxaria¹⁴⁸, o ensaísta se pronuncia argumentando que se isso se trata apenas de fruto da imaginação. Como é sabido, clama-se por castigos mais rigorosos não apenas contra os bruxos, mas também contra os que se recusam a crer na feitiçaria. Apesar dos riscos de morte e das ameaças, (que fez com que tantos se calassem ou fizessem coro com a condenação), Montaigne afirma não crer em bruxaria por isso escreve que não se trata de uma ameaça ao Estado que mereça ser tratado com fogueiras. Mas, ele mesmo aproxima-se da fogueira quando desafia: “Bem vejo que se irritam e proíbem-me a dúvida sob pena das piores injúrias. É um novo método de persuasão. Mas graças a Deus não será a socos que hão de impor-me uma orientação... [...]” (III, 11). Montaigne é áspero e seco: “Mandar queimar vivo um homem apoiado em simples conjecturas é valorizá-las exageradamente” (III, 11) e fica indignado contra os processos de feitiçaria de que eram acusados os miseráveis que a credulidade pública envia à fogueira. O nosso autor registra que os homens se ocupam mais em procurar a “razão das coisas” do que em procurar-lhes a veracidade, abandonam os fatos tais quais são pela inútil discussão de criações da imaginação: “Disso resulta conhecermos as causas e os efeitos de coisas que nunca existiram, e discutirem os indivíduos acerca de assuntos em que o pró e o contra são igualmente falsos [...]” (III, 11).

Como vimos anteriormente, a relação entre a moral e a política representa um dos temas mais discutidos na literatura que se interessa pela razão de Estado. Nas discussões iniciais da razão de Estado surgem diversas questões, tais como: O poder é um artifício ou uma natureza? Surge da força e da astúcia? De um pacto? Da vontade imediata de Deus? O príncipe está acima da força coercitiva das leis? A força coercitiva da legalidade tem sempre a força diretiva da legitimidade? A política prescinde da moral? A perfídia, a conspiração e a crueldade acompanham necessariamente a ação política? Ou, numa linguagem moderna: o terrorismo pode ser combatido sem o desrespeito aos direitos civis?

No que concerne à reflexão política, dois nomes dentre outros, se destacam no cenário florentino, e obtiveram repercussão: Maquiavel e Guicciardini. Maquiavel e Guicciardini foram amigos e freqüentaram os mesmos círculos políticos e literários e

¹⁴⁸ “Para avaliar a originalidade, ou antes, a audácia do pensamento de Montaigne neste ensaio, é preciso lembrar que, sob a influência das guerras civis e da miséria pública, uma terrível recrudescência de bruxaria marcou a segunda metade do século XVI: um magistrado de Nancy escreve que entre 1577 e 1592 foram pronunciadas na Lorena 900 condenações à morte por acusações de bruxaria”. (Villey, 2000, p. 361)

desenvolveram interpretações concorrentes de sua época (porque representam correntes diferentes do pensamento republicano italiano¹⁴⁹), bem como dos principais temas discutidos pelos que se interessavam pela política, como é o caso de Montaigne, por exemplo. Como um pensador realista, Montaigne é leitor perspicaz desses dois autores também realistas, leva muito em conta os escritos de Maquiavel e considera, inclusive, Guicciardini um historiador muito diligente, pela exatidão e acuro com que narra os fatos.

Os três são pensadores do século XVI, mas sessenta e cinco anos separam a morte de Maquiavel da morte de Montaigne e treze anos, a morte de Maquiavel da morte de Guicciardini¹⁵⁰. Quando Montaigne nasceu fazia seis anos que Maquiavel havia morrido. Em que pese isso, os três compartilham preocupações com a prática política e pelos afazeres inerentes à condução da política, considerada uma atividade dominada pela inconstância e contingência. Maquiavel já escrevera que o homem que queira fazer em todas as coisas profissão de bondade deve arruinar-se entre tantos que não são bons e também mostrara como a "costura" do edifício social pode ser avessa àqueles preceitos que todos reconhecem como honestos. Mas, de acordo com Montaigne, sempre se buscará o honesto até mesmo como máscara, pois é tão doce, tendo tirado proveito de uma ação viciosa, poder depois nela costurar com toda a segurança algum traço de bondade e justiça, como a guisa de compensação para a consciência. Nem sempre é a atitude legítima que serve melhor ao bem público. Trata-se, assim, de um procedimento que exige a consideração atenta das inúmeras vicissitudes de uma realidade sempre cambiante e das possibilidades efetivas diante de tais circunstâncias. Por isso mesmo compartilham a idéia de efetividade na formulação de juízos políticos. São conhecedores da corrupção na política, e das artimanhas, das diversas práticas intrínsecas à "arte do Estado", como o poder de negociação e habilidade (firmada em argumentos) de persuadir príncipes, embaixadores e comissários. Montaigne reconhece, porém, que há uma carência geral de valores no meio público, "num século muito depravado" (II, XVII, p. 471) e corrompido, e entende que a sociedade está direcionada para o "espetáculo", onde todos usam máscaras. Montaigne segue as leis, porque sabe

¹⁴⁹ Para estudo da relação entre Guicciardini e Maquiavel leia-se: BIGNOTTO, Newton. *Guicciardini e Maquiavel*. In: **Republicanism e realismo: um perfil de Francesco Guicciardini**. Belo Horizonte : Editora UFMG, 2006

¹⁵⁰ Nicolau Maquiavel (1469-1527), Francesco Guicciardini (1483-1540) e Michel de Montaigne (1533-1592).

de sua utilidade pública, mas não dobra sua consciência ao sabor fortuito das legislações humanas.

Tanto Maquiavel quanto Guicciardini procuram discorrer, em muitos dos seus textos, sobre o emprego de meios capazes de incidir com eficiência na atenuação ou reversão dos processos de corrupção dos costumes e degradação dos valores. Maquiavel, portanto, é referência para Guicciardini, e os dois são referências para Montaigne. É claro, portanto, que entre estes autores podemos distinguir aproximações e diferenciações. Guicciardini e Montaigne discutem a questão da ética em Maquiavel, visto que este se contrapõe à ética cristã herdada da Idade Média. Para a ética cristã, as atitudes dos governantes e os Estados em si estavam subordinados a uma lei superior e a vida humana destinava-se à salvação da alma. Com Maquiavel a finalidade das ações dos governantes passa a ser a manutenção da pátria e o bem geral da comunidade, não o próprio, de forma que uma atitude não pode ser chamada de boa ou má a não ser sob uma perspectiva histórica. Com essa justificativa uma questão se coloca: o Estado pode praticar todo tipo de violência, seja aos seus cidadãos, seja a outros Estados?

Como limite para o objeto de nosso estudo, não nos deteremos em Guicciardini, nem no conjunto do pensamento de Maquiavel. Ou seja, permanecemos focados em Montaigne, analisando e acompanhando apenas sua leitura e problematização a respeito de algumas idéias de Maquiavel, às quais ele faz referências nos *Ensaio*s. De modo geral, Montaigne alerta o príncipe sem temer cair no desagrado real, quanto convém a um governante visitar e acatar os cidadãos em proveito dos negócios do Estado. Montaigne, neste sentido, diverge de Maquiavel.

A escrita saborosa, direta e ponderada dos *Ensaio*s pode esconder, numa primeira leitura, seu potencial demolidor¹⁵¹. Montaigne desconfia das autoridades e das afirmações de conteúdo político “partidário” fechado. Em sua concepção política, toda pessoa deve ser deixada livre dentro do quadro de leis e, assim, o melhor governo é o que menos se faz sentir, cumprindo um duplo propósito: assegurar uma boa ordem pública e não ter a pretensão de orientar as consciências. Nosso autor também faz corajosas denúncias do nascente colonialismo ou da caça de bruxas e se opõe a todo o tipo de fanatismo, de estupidez, de servilismo ou de crueldade. No ensaio *Dos Canibais* em vez de manifestar horror aos costumes dos indígenas, Montaigne compara-os aos europeus estes sim, verdadeiros selvagens, pois segundo ele, os europeus, estavam

¹⁵¹ Tanto é verdade que os *Ensaio*s foram proibidos pela Igreja mais de 80 anos após a morte do nosso autor.

promovendo matanças não só em suas conquistas na América como nas guerras religiosas

Nos *Ensaaios*, Montaigne não propõe escolher entre solidão e sociedade, mas antes entre duas formas de vida social: a *vita contemplativa* e a *vita activa*. Para o ensaísta, o ser humano é provido de uma natureza social; é a própria identidade de nossa espécie. “Não há nada a que a natureza parece ter nos encaminhado mais do que a sociedade” (I, 28). O que há de mais social do que a conversação? Ora, este é “o mais frutuoso e natural exercício de nosso espírito” (III, 8). A fraqueza da razão individual será pelo menos parcialmente compensada por esta troca constante entre indivíduos. É a comunicação entre os homens que nos oferece a própria definição de humanidade. “Não somos homens e nem dependemos uns dos outros senão pela palavra” (I, 9). Portanto, a sociedade é natural ao ser humano: “Não há nada tão dissociável e sociável do que o homem: um por seu vício, o outro por sua natureza” (I, 39). A natureza humana é sociável, somente por sua perversão pode deixar de sê-lo. A sociabilidade faz parte da própria condição humana. (TODOROV, Tzvetan, 2005). Se Montaigne prefere viver numa relativa solidão, não é, portanto, para reencontrar uma natureza perdida, nem porque a solidão seja em si mesma superior. Ele não ignora que dispensar-se da aprovação de outrem pode ser simplesmente outra maneira de lisonjear o orgulho (II, 17). A razão de sua escolha, que ele apresenta de bom grado, é outra: é que ele receia as servidões inerentes à vida pública. Ele prefere ser seu próprio senhor e isso o tornou “inútil” ao serviço de outrem: “Tenho uma alma toda senhora de si, acostumada a conduzir-se à sua moda. Não havendo tido até agora nem chefe nem senhor imposto, avancei o quanto quis e no passo que me aprouve. Isso me amoleceu e me tornou inútil para o serviço de outrem, e me fez bom só para mim mesmo” (II, 17).

Montaigne não gosta do mundo das “recompensas”, dependências e artificialidades que é o da corte e declina, portanto, a proposta de viver no círculo do rei e prefere se “retirar”. Ainda que não deixe nunca de colocar-se como conselheiro do príncipe apoiado na coragem de seu eu, que sabe que corre perigo numa época de violências e perfídias: “Não me sinto bastante forte para aparar o golpe e a impetuosidade dessa paixão do medo, nem de outra intensa. Se alguma vez fosse vencido e derrubado por ela nunca voltaria a levantar-me inteiro”. (III, 6).

Nosso autor concorda apenas parcialmente da perspectiva ciceroniana de *fides*. De certa forma, Montaigne radicaliza a idéia de Cícero acerca da necessidade do

honesto¹⁵², relativa aos pactos entre as pessoas. Num primeiro momento podemos pensar que é a *Fides* o ponto central da moralidade montaigneana. Todavia, Cícero enumera algumas exceções como legítimas para a quebra de pactos. Neste ponto, Montaigne se afasta da moral estóica, pois, para Cícero uma promessa feita sob coação, uma palavra empenhada a alguém sem *Fides*, alguém fora do pacto humano, da legitimidade da sociedade dos homens (o bandido e o tirano, por exemplo) não precisa ser cumprida: um *télos* maior recobre essa ação e a devolve à racionalidade da natureza, ela não tem em si mesma nenhuma conotação desonesta. O ensaísta, porém, sublinha a necessidade de manter a palavra em qualquer circunstância. Comentando essa tópica, Montaigne escreve que também aos bandidos é preciso cumprir a palavra dada:

Ladrões aprisionaram- vos; voltaram a libertar-vos, tendo obtido de vós o juramento de pagardes determinada soma; é errado dizer que um homem de bem estará desobrigado de sua palavra sem pagar, estando fora das mãos deles. Não é assim. O que o medo uma vez me fez querer, sou obrigado a continuar querendo sem o medo, e mesmo que ele tenha forçado apenas minha língua sem a vontade, ainda assim sou obrigado a fazer de minha palavra mealha certa. Quanto a mim, quando por vezes ela irrefletidamente ultrapassou meu pensamento, tive escrúpulo em renegá-la. (III, 1, p. 22)

É pela palavra que construímos o edifício social: “Em verdade, mentir é um vício maldito. Somos homens e temo-nos uns aos outros apenas pela palavra” (I, 9). É só essa aparência que sustenta os pactos; nenhum sábio, nenhuma autoridade ou destino pode estar *por trás* das palavras. Por isso não se pode trair a palavra dada a quem quer que seja. Se assim não fosse

[...] de degrau em degrau, acabaremos por derrubar todo o direito que um terceiro obtiver de nossas promessas e juramento[...] Apenas nisto o interesse privado tem autoridade para justificar-nos se faltarmos à nossa promessa: se tivermos prometido coisa má e iníqua em si mesma, poi o direito da virtude deve prevalecer sobre o direito de nosso compromisso (III, 1, p. 22).

O que vale dizer: exceto em tais condições, acima referidas, se traírmos nosso pacto com quem quer que seja toda a construção social ficará abalada porque “a confiança na bondade alheia, é um testemunho de peso da bondade própria” (I, 14). Governada pelo tirano, toda a sociedade se torna tirânica e ilegítima; governada pela mentira, toda a vida seria desconfiança, e não teríamos laços públicos em que

¹⁵² O honesto em Cícero pode ser decomposto em quatro partes coligadas e implicadas entre si: "consiste ou no discernimento ou na sagacidade do verdadeiro, ou na manutenção da sociedade dos homens e, ao atribuir a cada um o seu, na fé das coisas combinadas, ou na grandeza e resistência do ânimo elevado e invencível, ou na ordem e na medida de todas as coisas que são feitas e ditas, no que se encontram a modéstia e a temperança". (CÍCERO, op cit, Livro I, Cap V, §15.p. 227.

podéssemos nos fiar. Não é só como exortação a uma atitude que todos reconhecemos como louvável que Montaigne professa a radicalidade da *fides*, mas também por uma questão prática, como maneira empírica de sustentação das sociedades. Se na esfera pública pode haver razões legítimas para a utilização da vilania e da perfídia, nosso autor salienta que, na vida privada, só podemos faltar com a nossa palavra se prometemos coisa má e iníqua em si mesma. Ou seja, só se escusam, no registro privado, as promessas que de alguma maneira firam a comunidade política¹⁵³.

Do seu ponto vista, o destino do próprio rei não é muito invejável porque um rei nada tem de propriamente seu, pelo contrário; ele próprio se deve ao outro, Montaigne considera que o monarca não se deve se locupletar com o dinheiro público e aconselha o príncipe até mesmo a evitar despesas excessivas e a cultivar o sentido prático das decisões políticas:

A estranheza dessas invenções põe-me na cabeça esta outra idéia: que é uma espécie de pobreza de espírito dos monarcas, e uma prova de que não percebem suficientemente o que são, empenharem-se em se valorizar e destacar por meio de despesas excessivas [...] “Os gastos parecer-me-iam mais régios e também mais úteis, justos e duradouros em portos, em embarcadouros, fortificações e muralhas, em edifícios suntuosos, em igrejas, hospitais, colégios, melhoramento de ruas e de estradas [...] (III, 6).

Como para Montaigne o príncipe deve saber dizer “não” a si mesmo e aos outros, critica os preceptores dos príncipes que os ensinam a não saberem recusar coisa alguma e a dispersarem o dinheiro público: “[...] para quem quer colher o fruto, é preciso semear com a mão e não despejar do saco (deve-se espalhar o grão, não derramá-lo); e que, tendo de dar, ou melhor dizendo, de pagar e devolver a tantas pessoas de acordo com o merecido, ele deve ser dispensador régio e avisado”. (III, 6).

Montaigne se retira não da sociedade humana em geral, mas da servidão da corte. O fim almejado não é a solidão enquanto tal, mas a possibilidade que esta lhe oferece de concentrar-se para comunicar-se melhor com os outros. “Eu me lanço aos negócios do Estado e ao universo mais facilmente quando estou só” (III, 3). A solidão é meio, não fim; ela produz – no caso de Montaigne – uma melhor sociabilidade. O ensaísta não pretende como os antigos estóicos, que sua escolha mereça ser erigida como regra porque funda seu jeito de ser em sua “maneira”. O ser humano é social por necessidade; porém ele pode escolher o público ou privado, em multidão ou solitário.

¹⁵³ “Montaigne, desse modo, desaconselha o ingresso na vida pública pela porta da utilidade privada, mas também desaconselha agir pelo interesse público contra as regras da honestidade”. (VASCONCELOS, 1998, p. 49)

Não se trata de uma “questão de princípios”, mas do modo de vida que convém melhor a cada pessoa. Não há a esse respeito uma conduta ideal, mas várias, e cada um tem o direito de agir em função de suas inclinações. “Se num primeiro momento a linguagem pode parecer expressão *par excellence* de sociabilidade, Montaigne pondera, porém, que a linguagem falsa é menos sociável que o silêncio”¹⁵⁴

Na discussão da *vita activa* e *vita contemplativa* o que está em foco é se o sábio deve participar da coisa pública, ajudando a melhorar a vida coletiva, ou se esse empenho seria inútil e o que melhor lhe convém é a contemplação: não mais das verdades celestiais, mas da tolice humana. O *negotium* era o cuidado com a coisa pública. O *otium* era o lazer inteligente. A produção típica do *otium* era uma autoprodução; consistia em os humanos se construírem pela reflexão e, centralmente, pelo diálogo.

O *otium* é, mais ou menos, a *vita contemplativa*. Não é simplesmente o lazer ou o estar à margem do mundo do trabalho; é, se liberando do trabalho manual, poder com isso freqüentar o saber, os grandes valores, o conhecimento. Já *negotium* vem da negação do *otium*, antepondo-lhe a partícula negativa *nec*. É misturar-se nos negócios públicos, aceitar o burburinho do mundo, interessar-se pela coisa pública, pela coisa política¹⁵⁵. Montaigne volta a essa tópica da vida ativa em comparação à vida contemplativa. Desmistifica a idéia que a vida ativa implica em entrega ao que é público. Sabemos, pois, pela experiência que, se há sempre maior honestidade em não se buscar apenas o interesse próprio, a vida ativa também não é, em si mesma, o âmbito do desinteressado, do “público”. No ensaio *Da Solidão*, Montaigne já escreve:

Deixemos de parte essa longa comparação da vida solitária com a ativa. E, quanto ao belo dito, em que se encobrem a ambição e a avareza, ‘que nós não nascemos para o particular, senão para o público’, apelemos atrevidamente para os que estão na dança; e digam eles, com a mão na consciência, se, pelo contrário, as funções, os cargos e esse azáfama do mundo, não se procuram, antes, para tirar do público o proveito particular de cada um (I, 39).

Como podemos constatar, aqui ele participa do antigo debate acerca do melhor gênero de vida: a *vita contemplativa* contra a *vita activa*, o *otium* contra o *negotium*. O amor de si mesmo é considerado como o único estilo de vida que convém às exigências homogêneas da natureza e da razão. Neste debate Montaigne articula outra posição em um debate moderno, desta vez sobre o valor da vida pública e vida privada, onde ele

¹⁵⁴ Ver: TODOROV, Tzvetan. *O jardim perfeito*. São Paulo: Edusp, 2005 e I, 9.

¹⁵⁵ Sobre isso ler: Revista Brasileira de Ciências Sociais. vol. 13 n. 36 São Paulo Fev. 1998.

aparece como um defensor da vida privada. Na antiguidade a vida ativa e vida contemplativa não incluem a partilha da moderna acepção do público e do privado. Pois se a primeira divisão opôs o interesse de si ao serviço dos homens, nos termos que qualificam as duas orientações como um ofício, a segunda, inversamente, lhes opôs em termos de direitos. Reivindicar a vida privada, a vida inferior e sem brilho, não é assim cumprir o imperativo de uma vida plenamente humana, porque ordenado ao *logos*, que preserva a liberdade contra as invasões do poder político, social e até mesmo doméstica (ver: I, 39). A divisão antiga repousa sobre a distinção entre o sábio e o insensato, é uma lacuna dividindo os dois planos da existência humana – racional ou passional – heterogêneas uma a outra. A divisão moderna, estranha a esta hierarquia, implementa uma primeira categorização de abordagem espacial da liberdade. A questão moderna que possui articulação – negativa ou positiva – da vida privada e da vida pública é, com efeito, o lugar da liberdade: Onde é possível ser livre? Em casa, na família e no atendimento dos amigos e das musas? Ou na participação ativa na vida política? Na realidade, Montaigne articula esses dois pólos sem reduzir um ao outro, de modo que sua posição – nesse sentido – questiona profundamente as categorias antigas e as categorias modernas. Ele questiona as antigas na medida em que não pensa ser plenamente possível se tornar um sábio mediante um ideal racional, cujo valor universal desconsidere a singularidade individual. Assim, a preocupação dos antigos, com efeito, longe de focar a idiosincrasia a submete à consideração do “Ser” ou do “Bem”: cuidar de si significa, antes de qualquer coisa, buscar o inteligível. Logo, nos *Ensaio*s, não é possível compreender plenamente homem se ignorarmos a individualidade de Michel: nous "*laissons en arrière notre fait et Michel qui nous touche encore bien plus près que l'homme*" (III, 9)

Quanto às categorias modernas, a história subsequente do pensamento político, a partir de Hobbes, irá revelar que a vida privada se realiza na vitória total da uma "*liberté affairée et affaireuse*", liberdade da vida ativa no círculo das relações familiares, ou no círculo daquilo que os pensadores britânicos irão chamar, no século XVIII, de "*civil society*". Entretanto, Montaigne não procura meios para aumentar o seu patrimônio, e sim empregar sua vida para si mesmo, realizando a única "*chef-d'oeuvre*" que, ao contrário das proezas militares e políticas – sempre submetidas aos caprichos da fortuna – seja autenticamente gloriosa: "*vivre à propos*" (III, 13). Ou seja, enquanto a bipolaridade moderna do público e do privado se cristaliza em torno dos bens privados e mais especificamente no acúmulo da propriedade, o que Montaigne almeja é a

multiplicação da vida. Os Ensaaios deslocam as categorias do “*otium*” e do privado, do “*negotium*” e do público numa declaração surpreendente e intrigante: “*Je ne suis que chez moi*” (II, 16). Isto somente vale quando um é um “eu”, porque se está consigo mesmo, pois é “*Miserable à mon gré qui n'a chez soi où être à soi*” (III, 3). Estar consigo mesmo significa tomar posse de si mesmo e não se apartar de si, não escravizando o próprio contentamento “*à la puissance d'autrui*” (I, 39)

É certamente verdade que a especificidade mais profunda do pensamento e da realidade política moderna reside no reconhecimento da legítima heterogeneidade da vida privada e da vida pública. É inegável que o surgimento da vida privada - entendida como uma esfera da existência humana sobre a qual a política não exerce a sua autoridade - é um elemento constitutivo da modernidade. A diferença entre o viver civil e o viver doméstico coloca, com efeito, algo mais profundo do que uma série de questões legais e institucionais relacionadas à limitação do Soberano.

Se o privado não é mais susceptível de ultrapassar ou de se realizar em público há sempre o risco permanente de alienação dado que surge como expressão suprema expressão do individualismo, chamado de por si só, como necessário, e como tal, deve ser absolutamente protegido da comunidade. O que leva a ser visto assim como o elemento inevitável da “alienação, ou pelo menos como o risco permanente de alienação. Na medida em que não só promove a vontade individual, mas a absolutiza. Expressão filosófica que encontramos no princípio nominalista de que somente os indivíduos existem, constituindo isso uma espécie de vontade divina absoluta. O mundo não é senão a sua existência, os indivíduos não estão no mundo, eles têm o mundo. Longe de serem submetidos a uma ordem abrangente, os indivíduos fazem essa ordem. Esse esquema especulativo poderia levar a pensar as relações políticas entre os indivíduos como dedutíveis de sua vontade.

Em relação a este esquema especulativo nominalista, central no pensamento político dos séculos XVI e XVII, é a vontade que estabelece a política, pois são os indivíduos que se dão as regras. É evidente que Montaigne separa, de forma clara, o privado do público, o homem do cidadão, substituindo pelo sujeito leal. É igualmente claro que o ensaísta expressa preocupações pelo voluntarismo político, com a conseqüente desconfiança em relação ao racionalismo político. Contrariamente a Maquiavel que considera que o Estado não se conserva sem a “*virtú*” do Príncipe, capaz de canalizar a Fortuna (isto é capaz de manipular os “*umori*” dos Grandes e do povo), Montaigne é profundamente cético quanto à eficácia do julgamento, do saber e da

experiência política. Em política, "*les plus plates raisons, sont les mieux assises: les plus basses et lâches, et les plus battues, se couchent mieux aux affaires*" (III, 8). Uma vez que "*la plupart des choses de ce monde se font par elles-mêmes*" (III, 8), a nossa ação é, na verdade, "quase uma rotina, e mais comumente considerado para o uso e exemplo de que a razão" (ibidem). O Estado funciona melhor quando funciona sozinho. O uso e o exemplo têm maior peso que a razão:

Observe-se quem são os mais poderosos, nas cidades e quem vence nos negócios. São em geral os menos hábeis. Tem ocorrido que mulheres, crianças e loucos governem grandes nações tão bem como os mais capazes. Entre os príncipes que triunfaram afirma Tucídides serem mais comuns os grosseiros do que os sutis. Atribuímos entretanto à sua sabedoria os êxitos que deveram ao acaso: 'Se vos elevardes pela sorte hão de louvar-vos o talento'. Isso demonstra que os acontecimentos são frágeis testemunhos de nosso valor e capacidade" (III, 8).

Como vemos, no trecho acima, Montaigne questiona a ilusão voluntarista dos modernos, pois, segundo ele, independentemente da ação da autoridade do príncipe ou dos seus conselheiros, não há fundamentalmente "competência política" e a chamada habilidade política não passa de uma farsa, pois ocorre que príncipes grosseiros, crianças e loucos governam tão bem como os mais capazes. É esse o sentido em que o Estado funciona sozinho. Observamos aí também que o posicionamento de Montaigne mais uma vez se distingue do de Maquiavel, visto que o pensamento de Maquiavel – que discute as técnicas do poder – parece lembrar uma figura invertida do platonismo, pois o poder é suposto ser adquirido e mantido pela ação política do príncipe. Segundo Maquiavel, basicamente a política depende sempre das qualidades do príncipe - embora as virtudes do príncipe possam mudar - por isso mais do que "filósofo", ele deve ser "leão" e "raposa". Não há como não lembrar-se de forma invertida do governante filósofo de Platão, de modo que parece que, neste particular, em vez de uma ruptura, Maquiavel opera uma inversão do platonismo político.

Claro, o discurso da administração do poder não é o discurso de Montaigne, uma vez que ele contraria a idéia dos que vêem na administração política a obra da razão na história. O ensaísta vê na "rotina" a automaticidade da política, o que obviamente não significa dizer que é neutra e sem conseqüências. A rotina e o cerimonial não são efeitos derivados da racionalidade do Estado; eles são a política. Isto se reflete na compreensão da política como rotina, é um novo tipo de separação entre ética e política. As instituições são meios que proporcionam às pessoas a possibilidade de alcançarem seus objetivos de forma pacífica. Para que a ordem política seja pensável em termos de localização, não deve ser nem um instrumento a serviço do "*l'individu affaire*"

(BRAHAMI, 2006, P. 48), nem uma organização em que o indivíduo não seja mais que uma parte.

De fato, Montaigne ultrapassa o pensamento político antigo – no qual o indivíduo é um espaço apolítico, na medida em que, despindo sua singularidade contingente, ele identifica o *logos* – bem como o pensamento político moderno individualista e voluntarista, onde o todo não é senão um desvio a ser tomado para satisfazer interesses individuais. Em ambos os casos, a relação entre as duas ordens é reduzida. Montaigne, no entanto, estabelece sua diferença, e ao acentuar a exterioridade da política, torna possível sua objetivação. O ensaísta considera que a política não é um projeto de controle racional ou uma ordenação feita por poderes espirituais. O mundo prático não traduz a ordem cósmica, nem a razão é auto-suficiente. A lei não tem qualquer fundamento distinto de si mesmo: "*les lois se maintiennent en crédit [...] parce qu'elles sont lois*" (III, 13). A redução do Estado à rotina habilita Montaigne a pensar um tipo de relação política que não deve ser compreendida nem termos de “interesses”, nem em termos de “desempenho”, mas em termos de “serviço”. É certo que o indivíduo deve ser protegido contra a intromissão da política, mas, reciprocamente, a esfera política deve ser protegida das usurpações passionais do indivíduo. Rompendo com Aristóteles, para quem a amizade é mediada pela *virtu*, Montaigne descreve uma amizade sem motivo: "*parce que c'était lui, parce que c'était moi*" (I, 28). Enquanto Aristóteles vê na amizade relações sociais paradigmáticas, Montaigne considera que a amizade exprime uma propriedade absolutamente singular. Assim, a amizade não pode ser o modelo de relacionamento social ou político perfeito, como era ainda o caso do próprio La Boétie. Ao retirar o texto *Discurso Sobre a Servidão Voluntária* do centro do Livro I dos *Ensaaios*, Montaigne acaba por destacá-lo, pois nada é mais visível do que o centro vazio. Para ele a excelência das relações humanas não se funda nem no social, nem na política, nem mesmo na ética. Não há essência, há singularidades. Parece que para Montaigne não existem indivíduos isolados, como pura essência, que se determinam por si mesmos. De modo que não se pode afirmar uma essência como causa ou princípio de um ser. Nós somos diferentes de nós mesmos. O que se apresenta como indivíduo já é uma coleção: "*Nous sommes tous de lopins, [...] chaque pièce, chaque moment, fait son jeu*" (II, 1). Não somente o indivíduo não pode assegurar que seus atos são dele; não pode nem mesmo garantir que seus argumentos e suas decisões são de si mesmo: "*notre sagesse même, et consultation, suit pour la plupart la conduite du hasard*" (III, 8). Ou ainda: "*je n'ai rien mien que moi, et si en est la possession en partie*

manque et empruntée" (III, 9). Quanto mais eu me conheço, mais eu me percebo como um estranho para mim mesmo: "*On s'apprivoise à toute étrangeté par l'usage et le temps, mais plus je me hante et me connais, plus ma difformité m'étonne*" (III, 11). Nós domesticamos toda estranheza pelo uso e pelo tempo, mas quanto mais Nos observamos e nos conhecemos, mais nossa deformidade nos espanta.

Assim, se compreende porque Montaigne pensa a amizade como uma verdadeira fusão, em que se perdem as qualidades próprias de indivíduos (I, 28). Ou seja, a amizade funde e mistura as vontades plenas, fazendo desaparecer as emendas que separam as pessoas.

Montaigne argumenta tanto quando afirma algo, como também quando não diz nada. Quando ele diz que não pode livrar-se da inanidade e da tolice sem desfazer-se de si mesmo, não deve ser visto como uma banalidade moral, mas como um argumento ontológico radical, sob a perspectiva de que o indivíduo é nada, ou não existe. A fusão requer que o indivíduo seja aberto, isto é, precisamente, que ele não seja um indivíduo. Montaigne pensa o indivíduo como um fluxo e como um mundo pluralista, constituída pelos caprichos da fortuna: "*Il n'est personne, s'il s'écoute, qui ne découvre en soi une forme sienne, unne forme maîtresse, qui lutte contre l'institution et contre la tempête des passions qui lui sont contraires*" (III, 2).

Mas, isso nos permite dizer que Montaigne apresenta uma concepção minimalista de política? Para nos assegurarmos do significado dessa citação, devemos localizá-la. É parte de um desenvolvimento, dentro de um capítulo particularmente subversivo (III, 2) em que Montaigne invalida o próprio conceito de arrependimento. O arrependimento é na melhor das hipóteses ilusória e na pior das hipóteses - e na maioria das vezes - hipócrita. O critério para um verdadeiro arrependimento é uma mudança completa de si mesmo, mas para Montaigne os vícios são "*naturels, consubstantiels et intestins*" (III, 2), inseparáveis da compleição individual. Esta compleição é pura faticidade. O ensaísta compreende que a faticidade não é unicamente a morte, a dor e a pobreza - determinações da condição humana - mas que há também um plano de faticidade interior que nos constitui. Os indivíduos são dobrados de maneira certa e determinada, e é esta original dobragem que lhes confere a sua natureza, de fato refratária à cultura. Estas disposições estão comigo, foram impostas a mim, como a cor dos meus olhos. Mas, Montaigne distingue o arrependimento do descontentamento de si mesmo: "*Quant à moi, je puis en général désirer être autre: je puis condamner et me déplaire de ma forme universelle*" (III, 2). Devemos pensar a partir da relação social,

pois é o relacionamento com os outros – “*le commerce*” – que forja o indivíduo. Entretanto, há alguma parte secreta e estranha enraizada em nós mesmos e que não podemos conhecer com clareza: “*Il y a des parties secrètes aux objets qu'on manie, et indivinables, signamment en la nature des hommes, des conditions muettes, sans montre, inconnues parfois du possesseur même, qui se produisent et éveillent par des occasions survenantes*” (III, 2)

O lugar da política para Montaigne parece vir de que o indivíduo não pode ser encontrado, como uma substância, por “introspecção” e sim, como um fluxo, por extroversão a partir da relação que se estabelece consigo mesmo. Essa relação se desdobra em dois modos: um modo instintivo e um modo reflexivo, visto que não há prazer verdadeiro sem comunicação. A verdadeira participação é a participação aos outros. A modalidade instintiva é o compartilhamento dos afetos. Ou seja, simpatia por todos aqueles que sofrem, por tudo que é sensível, simpatia que Montaigne experimenta ao repelir a crueldade. O impulso de fazer os outros desfrutarem de fruição caracteriza uma comunicação que é o oposto do egoísmo e do individualismo. O que caracteriza os afetos é que não são para si mesmos, mas para o compartilhamento. A exterioridade da política que se situa nas leis e nas instituições revela, na exterioridade das relações sociais, “a imanência dos outros em mim” a partir do “estrangeiro em mim”. Quanto à modalidade reflexiva, ela se faz na arte da conferência. A reflexão para Montaigne não é a simples aplicação da razão; é a criadora da razão. Ou seja, a razão é uma instância superior que aprova a reflexão que nasce da experiência. Mas, não há razão para conhecer “a verdade”. A reflexão não revela uma verdade escondida, ela estabelece uma verdade que não preexistia anteriormente a essa operação. A verdade não tem sentido doutrinal fixo, é imediatamente ética e frágil. A busca pela verdade está sempre a recomençar, indefinidamente, nas relações sociais. A importância que Montaigne atribui a essas relações não vem porque promove o indivíduo, mas ao contrário porque procura mostrar os limites do indivíduo. A “*culture de la contrariété*” que Montaigne elogia no início da “Arte de Conversar” não é uma receita psicológica, ela repousa sobre o torpor da razão no indivíduo isolado. Nós não somos, nós nos construímos, por oposição, nas conversas e, de modo geral, nas relações sociais: a ação não pode ser mais que uma reação. As regras desse tipo de troca, numa filosofia que não reconhece a verdade, repousam na fidelidade à palavra, isto é na honestidade. Ser honesto e ser sincero é uma exigência imperiosa porque nunca podemos ter a certeza de possuímos a verdade. No pensamento cético, a consciência nua, a consciência sem a segurança ontológica, toma o

lugar de todas as formações discursivas. A consciência é a instância que possibilita distanciar-se de si mesmo, o que implica em julgar-se como algo alheio, mostrar-se como algo de terceiros: "*je ne m'aime pas si indiscrètement et ne suis si attaché et mêlé à moi, que je ne me puisse distinguer et considérer à quartier: comme un voisin, comme un arbre*" (III, 8). Ser livre para si mesmo é poder exteriorizar-se e objetivar-se. Montaigne faz da verdade, no sentido cético, a condição da vida política:

Notre intelligence se conduisant par la seule voie de la parole, celui qui la fausse trahit la société publique. C'est le seul outil par le moyen duquel se communiquent nos volontés et nos pensées: c'est le truchement de notre âme: s'il nous faut, nous ne nous tenons plus, nous ne nous entre-connaissons plus. S'il nous trompe, il rompt tout notre commerce, et dissout toutes les liaisons de notre police (II, 18).

Já vimos que Montaigne ao mesmo tempo em que critica profundamente a arbitrariedade e a injustiça das leis, afirma, no entanto, que é leal. "*Je ne désespère jamais des lois*" (III, 12). A lei em sua forma simples, por sua origem e conteúdo, libera a existência humana. O direito, a lei a rotina administrativa do Estado – enquanto instâncias factuais – embora não sejam fundados na razão, estabelecem o quadro no interior do qual se pode implementar a realização da dimensão mais alta da vida humana. Ao contrário dos comentadores que retratam Montaigne como indiferente ao bem comum, parece-nos que para ele "*la chose publique*" é a condição única e necessária que permite ao individuo relacionar-se autenticamente. A autoridade pública deve ser mantida em sua exterioridade intangível porque é a condição para relações não-tirânica com os outros e conosco mesmo. Quando Montaigne aceita ser prefeito não é com o intuito de preservar e aumentar seu conforto privado, nem para se locupletar com a coisa pública. Ele se dispõe a servir ao bem comum com dedicação, mas em contrapartida não promete mais do que pode dar, e reconhece que se deu bastante. Montaigne procura deixar claro que o seu elogio da vida privada não deve ser entendido como um espaço indiferente ao bem público por isso esclarece: "*Je me suis ébranlé pour lui [le peuple de Bordeaux] comme je fais pour moi*" (III, 10). A exterioridade da política torna possível e requer que se sirva á causa comum com a mesma honestidade com que se serve à vida. Montaigne parece querer um engajamento distanciado e desapaixonado e, na mesma medida, inteiro e leal.

No entanto, a participação na vida política requer um compromisso total e, conseqüentemente, uma "alienação" total, o que torna a política ainda mais perigosa para a liberdade pessoal, devido ao poder de atração do príncipe ao qual se pretende dedicar, e que a tudo pode "engolir". Parece que o príncipe está mais disposto a

histórias que o distraiam e que sirvam como entretenimento. Mas, estará o príncipe também disposto a ouvir palavras firmes? Nem sempre:

Só sei falar a sério e sou totalmente desprovido dessa facilidade que vejo em vários companheiros meus, de entreter o primeiro que chegar e manter em suspenso toda uma tropa, ou distrair um príncipe, sem cansar-lhe os ouvidos [...] Os príncipes não gostam de reflexões sérias, nem eu de inventar histórias. Os argumentos primeiros e mais fáceis, que habitualmente são os mais bem compreendidos, não os sei empregar: mau pregador do comum. De toda matéria costumo dizer as últimas coisas que sei. Cícero considera que nos tratados de filosofia a parte mais difícil é o exórdio. Se assim é, ataco de imediato a conclusão (II, 17, p. 458)

O engajamento político dos particulares, quando se torna zelo, indica que "não é a causa que excita, é o seu interesse" (III, 1). Quanto aos príncipes, eles "não aceitam os homens pela metade e desprezam os serviços limitados e condicionados" (III, 1). Assim, o engajamento político ativo somente apresenta o "político" no nome, visto que na realidade revela um total desprezo pelo bem público. Do ponto de vista do indivíduo desprovido de ambição que sabe o que ele precisa, a política parece ter espaço apenas como um elemento secundário na vida pessoal, que nunca deve perder de vista, mas deve contribuir assim com a sociedade nas funções e cargos que lhe tocam. Ou seja, ao invés de aplicar-se ao uso dos outros, deve aplicar a si o uso dos outros, e só a partir do conhecimento que se tem é que se pode contribuir com as obrigações sociais e políticas: "*Cettui-ci, sachant exactement ce qu'il se doit: trouve dans rôle qu'il doit appliquer à soi l'usage des autres hommes, et du monde: Et pour ce faire, contribuer à la société des devoirs et offices qui la touchent*" (III, 10).

O esquema formal que Montaigne atribui ao lugar da política: é apenas um dos meios pelos quais eu me coloco em situações de me realizar. Concretamente isso implica que o engajamento político reside na obediência às leis estabelecidas: "*Le meilleur et le plus sain parti est sans doute celui qui maintient et la religion et la police ancienne du pays*" (II, 19). Se, portanto devemos às leis e às antigas instituições estatais uma obediência incondicional, parece que não há nada de fundamental a realizar por meio de questões políticas. Talvez, é nesse sentido, que a própria política torna-se secundária. Por isso, não é com a política que se realiza a vida plena e inteira. "*je ne veux pas qu'on refuse aux charges qu'on prend l'attention, les pas, les paroles, et la sueur et le sang au besoin [...] Mais c'est par emprunt et accidentalement* (III, 10).

Daí a afirmação de Montaigne de que se deve emprestar-se aos outros, mas somente dar-se a si mesmo, porque o cume da sabedoria humana e de nossa felicidade é

encontrado na verdadeira amizade, na qual cada um é o que se é, pois com relação ao amigo “ele é ele e eu sou eu”. O lugar da política é assim afirmado claramente: artificial, acidental e superficial. Dito de outro modo, a “política” é exatamente o que devemos preservar.

Nem todos seus atos são iguais porque há responsabilidades assumidas por obrigação, há “empréstimos” de si à sociedade. A política se realiza inteiramente fora do âmbito das competências individuais ou particulares. Ele coloca a política como exterior à vida privada. Os *Ensaio*s promovem uma separação clara das duas esferas de existência, na qual cada uma delas tem seu próprio lugar. Os *Ensaio*s deram aos pensadores dos tempos modernos uma tarefa: decifrar a vida comum e, com isso, determinar os limites do público e do privado, a fim de evitar a invasão de uma esfera pela outra. É a partir dessa delimitação que podemos entender a célebre afirmação do ensaísta: “*Le maire et Montaigne ont toujours été deux, d'une séparation bien claire*” (III, 10). O homem público e o homem privado nunca se confundem: sempre foram dois, por uma separação muito clara.

Entre a cidadania do Renascimento florentino, e à exigência de liberdade de expressão pública que caracterizou o Iluminismo, Montaigne parece personificar o momento em que a liberdade se refugia no privado, com uma inabalável obediência à ordem estabelecida. Já mencionamos que, no estudo do pensamento político de Montaigne, há uma relação que ele mesmo estabelece com Maquiavel, na questão da razão de Estado e na obediência às leis e aos costumes. Mencionamos também que a palavra “razão de Estado” surge na Itália¹⁵⁶ durante a segunda metade do século 16. Razão de Estado, após o século 16, passa a recolher o tema da conservação política. Neste enfoque o primeiro autor relevante é Giovanni Botero¹⁵⁷.

¹⁵⁶ A palavra “razão de Estado” surge na Itália durante a segunda metade do século 16. No *Del reggimento di Firenze*, Francesco Guicciardini por volta de 1523, fala numa “*ragione degli Stati*”, designando a razão “pouco cristã e pouco humana” do mundo político. Se em questões de governo surge um mal, é difícil saná-lo sem medicação forte, sem crueldade? Parece impossível governar com os preceitos evangélicos, emanados do Sermão da Montanha. “*Ragion di Stato*” também aparece na *Orazione a Carlo V* (1547) de Giovanni Della Casa dirigida ao imperador espanhol para pedir a restituição da cidade de Piacenza ao duque Ottavio Farnese. Della Casa distingue a “*voce barbara e fiera da ragion di Stato da ragion civil*” e argumenta que não podem existir duas práticas opostas, o útil distinto do honesto, a moral separada da política. Duas razões diversas são alegadas, mas a primeira, a razão de Estado “opera com a fraude e a violência”. Em todos estes autores, a crítica à razão de Estado é ligada ao horror pela soberania laica do Estado contrária à moral religiosa, em especial a católica, a qual também estava imersa em questões de Estado, com os territórios pontifícios. Razão de Estado, após o século 16, passa a recolher o tema da conservação política.

¹⁵⁷ O livro *Della Ragione di Stato* (1589), surge como a primeira elaboração teórica do projeto de conservação do Estado. “Estado é um domínio firme sobre os povos; e Razão de Estado é notícia dos meios aptos a fundar, conservar, e ampliar um domínio assim feito. É verdade que, embora absolutamente

Assim, a expressão “razão de Estado” foi usada pela primeira vez pelo autor florentino Francesco Guicciardini, onde, justificando-se a política repressiva dos Medici, se assinala que o poder para vencer a contingência tem de recorrer à violência, não havendo *poder legítimo*. Porém, quem consagra esta expressão foi Giovanni Botero em *Della Ragione di Stato*, de 1583, considerando-se que os príncipes “nas suas amizades e inimizades” se regulam sobre aquilo que lhes proporciona vantagens. O uso da expressão *arcana rerum publicarum*, foi influenciado por Tácito que usa *arcana imperii* e *arcana dominationis*. Os *arcana* são certos ardis, inclusive a astúcia e a fraude, para alcançar seus fins. Os franceses vão preferir as “*maximes d'État*”. Vários autores retomam o tema, considerando-a como tudo o que viola o direito comum em nome do interesse público.

A partir de alguns pontos, portanto, é possível estabelecer uma contraposição entre Montaigne e Maquiavel, a partir do “realismo” de ambos no que se refere à Razão de Estado. Para eles cabe ao Estado regularizar as relações entre os homens, utilizando-os no que eles têm de bom e os contém no que eles têm de mal. Ambos discutem a idéia central de “razão de Estado”: existem motivos mais elevados que se sobrepõem a quaisquer outras considerações, inclusive à própria lei? Em ambos há a prioridade da análise da realidade “tal como ela é” (ou, como diz Montaigne, “tal como ela se apresenta”). Em ambos parece haver uma espécie de realismo sobre a natureza humana que alguns comentadores chegaram a considerar “pessimismo”. De modo geral, destaca-se o exaltar da chamada razão de Estado nos seguintes pontos: o Estado há de ser forte; o governante há de ser astuto; os direitos dos indivíduos estão subordinados à razão da união, da defesa e controle de toda a sociedade. Maquiavel e Montaigne não “definem” o Estado, mas infere-se que percebem o Estado como poder central soberano que se exerce com exclusividade e plenitude sobre as questões internas e externas de uma coletividade. A tradição política ocidental ligava a ciência e a atividade política à ética. Aristóteles tinha elaborado esta posição quando definiu a política como uma mera extensão da ética. Maquiavel foi o primeiro a discutir a política e os fenômenos sociais nos seus próprios termos sem recurso à ética ou à jurisprudência e Montaigne se insere

falando a razão de Estado liga-se às três partes mencionadas, parece no entanto, que abraça mais estreitamente a conservação do que as outras; e além disso ligue-se mais à ampliação do que à fundação”. *Ragione di Stato* é a busca dos instrumentos idôneos para conservar o que se realizou, as situações de poder político adquirido. Trata-se de “manter firmemente, quando cresceram, sustentá-las de tal modo que não se degradem e não se precipitem, é empreendimento de um valor singular, e quase superhumano”. A prudência política é o centro da reflexão de Botero. Trata-se de uma forma de *ars practica*, no sentido aristotélico, a capacidade de usar o conhecimento dos fatos e dos saberes diversos para os fins da ação política.

neste debate. Na discussão deste tema, detenhamo-nos por um momento em Maquiavel e Montaigne.

Montaigne e Maquiavel consideram que a política pode “melhorar” os seres humanos, mas eles são maus, inconstantes, dissimulados, e submetidos aos seus interesses egoístas e imediatos, mas o mesmo acontece com o príncipe. Montaigne, inclusive, despoja os reis de suas vestes para ver apenas o homem. Ambos se colocam como conselheiros do príncipe e ambos querem tirar lições práticas da realidade, a partir da experiência adquirida pela prática pessoal, em primeiro lugar. Embora compreendamos que se diferenciam teoricamente ambos servem com lealdade, mas com lucidez, a uma política cujas ações chegam a julgar com severidade.

Montaigne é revolucionário em política na medida em que não pensa que os usos consagrados são fundamentados na razão. Por outro lado, ele é “conservador” em política, pois se conforma com a tradição, cuja inutilidade percebe, porque a razão – incapaz nos problemas políticos, religiosos e metafísicos – não poderia nem escorar a tradição, nem – sem os piores riscos – procurar corrigir. No questionamento da razão podemos recolocar a discussão de Montaigne e Maquiavel sobre as razões de Estado em sua relação extremamente frágil com o útil e o honesto. Tanto o “honesto” quanto o “útil” não são idéias inscritas em uma natureza racional, mas acontecimentos empíricos. Os termos *raison et emploi des états* e *raison des états* também são empregados por Montaigne. Mas, será Montaigne um “moralista” e Maquiavel um “anti-moralista”? O ensaísta não ignora que a razão de Estado serve de paradigma da política de conservação. Todavia, “querer”, “dever” e “consciência” definem a relação entre ética e política. Parece que Montaigne não distingue uma “boa razão de Estado” de uma “má razão de Estado”, se forem alheias à ética. Montaigne compreende e prevê o perigo insidioso inerente ao sacrifício das virtudes morais e éticas em favor da política do “útil”. Contraditoriamente, o desafio para a arte de governar impele inexoravelmente às tentativas de racionalizar a política. De seu lado, o ensaísta não renuncia a uma ética da responsabilidade e escreve contra tudo aquilo que é legitimado em nome de uma universal e poderosa razão. Embora reconheça a sua “necessidade”, parece que Montaigne vislumbra como ameaçadoras as razões de Estado se entregues a si mesma, por isso conclui com a necessidade de se criar uma moral política contra a própria aceção da “*raison d'état*”, que vem sendo construída. Montaigne quer um príncipe moderado em suas vinganças, ameno no ressentimento pelas ofensas, escrupuloso no

cumprimento de sua palavra, nem dúplice, nem maleável, nem ajustando sua fé à vontade de outrem e às ocasiões:

E nunca houve tempo e lugar em que existisse para os príncipes recompensa mais certa e maior oferecida à bondade e à justiça. O primeiro que decidir elevar-se em crédito e favor trilhando esse caminho, estou muito iludido se facilmente não superar seus companheiros. A força, a violência podem alguma coisa, mas não sempre tudo [...]. Que ele [o príncipe] brilhe por humanidade, sinceridade, lealdade e moderação e sobretudo por justiça: marcas raras, desconhecidas e banidas”.(II, 17).

A posição de Montaigne é diferente, portanto, da moralidade baseada exclusivamente na razão “superior” (ou na ausência de qualquer moral, como compreendem alguns estudiosos de Maquiavel). Montaigne não abdica de seus princípios: “Eu preferiria deixar os negócios quebrarem o pescoço a torcer minha fé para servi-los. Pois, quanto a essa nova virtude de fingimento e dissimulação, que atualmente está tão em voga, abomino-os mais que tudo [...]” (II, 17, p. 472). Todavia, Montaigne também nos coloca em guarda contra o risco de uma moral “inocente”: “Não devemos sempre dizer tudo, pois seria tolice; mas o que dissermos deve ser tal como o pensamos; de outra forma é maldade” (II, 17). Para ele a virtude atribuída a assuntos do mundo é uma virtude adaptável à fraqueza humana, flexível e artificial, não direta, nem constante, nem puramente inocente. Os preceitos de razão de Estado são preceitos temerários. Porém, a conclusão do ensaísta, é que aplicar à administração pública as regras que regem a vida privada, também constitui uma ação inepta e perigosa. Montaigne acaba oferecendo uma nova interpretação da “dissimulação honesta”. A sociedade humana se adapta a quase tudo.

A arbitrariedade, a ferocidade e a avidez são vícios que levam os Estados à ruína. Não se trata de neutralizar o devir, mas em apoiar-se nele. Maquiavel está em busca de regras que governam a mutação, Montaigne se apóia nos infinitos instantâneos para registrar seus “*humeurs*”. O objetivo da reconfiguração da moralidade, proposta nos *Ensaio*s, não visa de imediato o público e o privado alheios, mas a construção da própria interioridade. Ao mencionar as relações do ser humano no contexto da esfera pública, ele reflete sobre as propriedades malsãs do homem:

O nosso edifício, ou público ou privado, está cheio de imperfeições [...]. Nada se introduziu neste universo que nele não ocupasse um lugar oportuno. O nosso ser está cimentado com propriedades malsãs: a ambição, o ciúme, a inveja, a vingança, a superstição, o desespero habitam dentro de nós em tão natural possessão que sua imagem se reconhece também nos animais. E ainda a crueldade, vício tão desnaturado,

pois de mistura com a compaixão sentimos no íntimo não sei que agriçoce pungir de voluptuosidade maligna ao vermos sofrer os outros e as crianças o sentem.

Montaigne esteve associado a um movimento, durante o final de décadas de conflito, que preferia a paz à erradicação dos huguenotes. O seu nome - *Politiques* - não era complementar, significava a disposição de comprometer seus princípios, inspirados em um autor que seus adversários chamavam de “o infame Maquiavel”. De fato, em seus escritos Montaigne faz referências diretas a Maquiavel.

Podemos destacar algumas passagens nos Ensaaios referentes à Maquiavel. Duas passagens estão nos Ensaaios (II, 34) e no *Journal de voyage en Italie* e são retirados da *Arte da Guerra*. Outra passagem está nos Ensaaios III, VI. Para nós, porém, interessa mais o trecho II, 17 onde Montaigne se serve diretamente de Maquiavel para explicitar sua proposição:

Os argumentos de Maquiavel, por exemplo, eram bastante sólidos para o assunto, e, no entanto foi muito fácil combatê-los; e os que o fizeram não deixaram menos facilidade para combater os seus próprios. Sempre se encontraria, para um determinado tema, como apresentar-lhe respostas, réplicas, “dúPLICAS”, tréplicas, “quadrúPLICAS”, e essa infinita textura de debates que nossa chicana alongou o mais que pode em benefício dos processos [...], as razões não tendo ali outro fundamento além da experiência, e a diversidade dos acontecimentos humanos apresentando-nos infinitos exemplos para todo tipo de formas¹⁵⁸ (II, 17).

Na reflexão política de Montaigne podemos entrever o nó da questão: a oposição da fidelidade a si mesmo e a necessária adesão aos próprios juízos e valores, ainda que submetida à universal mudança - *le monde n'est qu'une branloire perenne. Toutes choses y branlent sans cesse...* - e variação à esfera das obrigações políticas e da obediência às leis que já não têm mais qualquer traço de universalidade ou de relação com a natureza, mas são meras invenções costumeiras. Nosso autor constata que há um mar flutuante das opiniões de um povo ou de um príncipe: “As formas de governo do mundo não são menos contraditórias nesse assunto do que as escolas filosóficas; por aí podemos aprender que a própria fortuna não é mais diversa e variável que nossa razão, nem mais cega e irrefletida” (II, 12, p. 275). Não há consenso universal entre todas as nações, por isso a política tem tantas cores e faces:

¹⁵⁸ Cfr: “*Les discours de Machiavel, pour exemple, estoient assez solides pour le subject; si [ainsi], y a-il eu grande aisance à les combattre; et ceux qui l'on fait, n'ont pas laissé moins de facilité à combattre les leurs. Il s'y trouveroit tousjours, à un tel argument, dequoy y fournir responses, dupliques, repliques, tripliques, quadrupliques, et cette infinie texture de debats que notre chicane a alongé tant qu'elle a peu en faveur des procez [...]; les raisons n'y ayant guere autre fondement que l'experience, et la diversité des evenements humains nous presentant infinis exemples à toute sorte de formes*” (II, 17).

Mas eles são engraçados quando, para dar às leis alguma autenticidade, dizem que há algumas sólidas, perpétuas e imutáveis, que chamam de naturais, que estão impressas no gênero humano pela condição de sua própria essência. [...] Ora, eles são tão infortunados (pois como posso chamar senão de infortúnio o fato de que num número tão infinito de leis não se encontre pelo menos uma que a fortuna e a temeridade da sorte permitissem ser universalmente aceita por consenso de todas as nações?), eles são, dizia eu, tão infelizes que dessas [...] leis escolhidas não há uma única que não seja refutada e desmentida, não por uma nação, mas por várias (II, 12).

Nas questões referentes às razões de Estado, a relação entre moral e política é um dos temas mais debatidos. No momento em que Montaigne afirma a incompatibilidade entre a moral e a política, é provável que leve em conta algo dos escritos de Maquiavel. Mas, se ao final, Maquiavel defende a república contra a monarquia, Montaigne não fecha a questão em razão da “*bransle*”¹⁵⁹ universal. Ainda que faça sentido atentar para as interpretações dos comentadores que estudam “Montaigne como leitor de Maquiavel” aproximando-os ou distinguindo-os, Berns (2000) alerta, com muita razão, do necessário cuidado nas relações que se faz entre Maquiavel e Montaigne, a fim de não fazer dizer o segundo aquilo que jamais ele pretendeu afirmar¹⁶⁰.

[...] Montaigne observa o significado inevitavelmente precário da obra de Maquiavel, dada a “*bransle*” geral da reflexão da política, desprovida de qualquer fundamento diferente da experiência, que é potencialmente infinita. Esta é a habitual crítica relativista cética de Montaigne, a qual até Maquiavel não poderia resistir, e que está muito próximo do que já havia dirigido Guicciardini a Maquiavel. [...] Montaigne não se opõe a Maquiavel em nome de um argumento de ordem moral, como uma grande parte dos anti-maquiavélicos; ele critica os diferentes autores em nome de da “*bransle*” universal e se coloca assim fora do debate ... portanto, não o incluíamos (BERNS, 2000, p. 237 – tradução nossa¹⁶¹).

¹⁵⁹ *Bransle* é o mesmo que *branle*. Portanto, *branle* significa balanço, oscilação. De tal sorte que “*mettre em branle*” significa, por exemplo, “por em movimento”.

¹⁶⁰ “*Je n’évoquerai ici la question d’un rapport direct entre Maquiavel et Montaigne que de façon très succincte et avant tout pour l’écarter autant que possible de mon champ de recherches. Cette question a par ailleurs été l’objet de différentes études montaignistes, de qualités variables, mais trop souvent partisans en ce qu’elles découpent le text de Machiavel et surtout celui de Montaigne, qui s’y prêtent bien (donc mal!) pour faire dire au second ce que justement il n’a jamais voulu affirmer comme tel - et ceci en fait déjà une exception dans cette seconde moitié du XVIe siècle français - à savoir son engagement antimachiavéliste, ce qui de surcroît, comme on le sait, ne concerne de toute façon pas Machiavel*” (BERNS, 2000, p. 232).

¹⁶¹ [...] Montaigne veut signifier l’inévitable précarité de l’ouvre de Maquiavel, étant donné le “*bransle*” général de la reflexion politique, dépourvue qu’elle est de tout fondement autre que l’expérience, or celle-ci est potentiellement infinie. C’est l’habituelle critique scetique et relativiste de Montaigne, à laquelle même Machiavel ne pourrait résister et qui est fort proche de celle que déjà Guicciardini avait adressée à Machiavel. [...] Montaigne ne s’oppose donc pas à Machiavel au nom d’un argument, d’ordre moral, comme une grande partie des anti-machiavélistes; il critique les uns les autres au nom du “*bransle*” universel, et se met ainsi hors du débat... nous imposant ainsi de ne pas l’y intégrer (BERNS, 2000, p. 237).

Na realidade, Montaigne pensa que quem quiser em tudo e em toda parte conduzir-se como homem de bem estará inevitavelmente destinado a perecer entre tantos homens maus. Ou seja, quem não conseguir despojar-se das idéias morais correntes deverá viver como homem privado, e não se arriscar-se entre os governantes. Nesta discussão sobre as esferas privada e pública, em outra parte Montaigne escreve: “Tentei outrora aplicar à gestão dos negócios públicos as regras e princípios a que obedeco na vida particular, regras e princípios rudes, pouco requintados, mas impolutos, que nasceram comigo ou adquiri com a minha educação... Achei-os ineptos e perigosos” (III, 9). Como homem privado, no caso de antagonismo entre consciência individual e a opinião pública, Montaigne admite que não faça tudo o que sua consciência autoriza e que deixa de fazer o que essa opinião condena. Como homem público, no caso de conflito entre a consciência do homem público e a do homem privado opta pela segunda. Pensa que mesmo contra o inimigo, nem tudo é permitido, e que uma palavra dada até mesmo a um criminoso deve ser mantida. Mas um governante moralmente perfeito pode fazer um mau governo e ser desalojado do poder. Entretanto, aconteça o que acontecer, custe o que custar, Montaigne está absolutamente decidido a não sacrificar seus princípios, e gostaria que surgisse um príncipe que – ainda que por imperiosas “razões de Estado” - não conservasse o poder com mentiras, assassinatos e traições, mesmo com o risco de perdê-lo. Aliás, no ensaio “*Da experiência*” Montaigne se coloca no péssimo do conselheiro do príncipe. Considera que a honra do príncipe deveria ser mais cara que a própria vida e a vida de seu povo. Reconhece, porém, que tais idéias são difíceis de por em prática e que, na realidade, os vícios têm função na política, mesmo os mais sombrios: os vícios são “*excusables et utiles*” para a “*nécessité commune*”, bem como também o são os “*citoyens de vigueur qui sacrifieraient honneur et conscience pour le salut de leur pays*”. Os vícios são inseparáveis da compleição das sociedades porque compoem os indivíduos, são “*naturels*”, “*consubstantiels*” e “*intestins*”:

Os vícios aí têm sua função, e servem para soldar os diversos elementos da sociedade, como o veneno para a conservação de nossa saúde. Se são desculpáveis, porque o interesse comum os exige, deixemos a prática aos cidadãos mais enérgicos, cuja vontade de salvar o país leva ao sacrifício da honra e da consciência [...] (III, 1)

Assim, em *Do útil e do honesto*, Montaigne escreve sobre seu afastamento da vida pública para a vida privada. De acordo com Villey, é difícil precisar as causas

exatas dessa *retraite*. Porém, entre as causas este comentador salienta o aspecto político: a vida pública marcada pela intolerância entre o “partido protestante” e o “partido católico”. Em *Do útil e do honesto*, apesar de escolher a honestidade como única opção, opção esta que o leva a afastar-se da vida pública, Montaigne reconhece em seus ensaios a obra do acaso. Na perspectiva de Montaigne seria compreender mal a sociedade não perceber a função, a utilidade do vício para a costura da sociedade; seria afastar-se do real negar a necessidade do homem público dar-se por inteiro - inclusive a própria consciência - às causas reais que afetam o tecido social e político. Montaigne distingue essa função pública de uma consciência privada que deve fiar-se pelo honesto. Assim, o ensaísta agradece ao acaso pela possibilidade de retiro em sua torre (de onde sempre retorna para a ação política), como observatório da sociedade, quando se afasta da esfera pública para a esfera particular, entregue totalmente à consciência privada. Parece ser também obra do acaso poder manter-se livre de gratidões, de salamaleque, de devoção e ódio pelos grandes, que embotam as ações. Por essa liberdade particular, cada ação de Montaigne pode ser livre de longas seqüências de intenções.

Quando Montaigne afirma que os vícios e as atitudes ilegítimas e desonestas têm função no cimento da sociedade, se aproxima de Maquiavel, que compreende a política como arte humana, sem qualquer fundamento maior, sem um *lógos* organizador, sem um *thelos*. Montaigne parece não concordar que idéias constroem a realidade, para ele, de fato, o que ocorre é a compreensão (parcial e obscura) da realidade através da idéia, não a construção da realidade. Maquiavel pretende encontrar, pela análise crua da realidade, lições práticas a fim de orientar o político de modo a realizar ações orientadas ao êxito, *hic et nunc*. O critério de escolha destes meios não pode ser determinado pela moral e sim por sua factibilidade prática (AMES, 2008). Portanto, o fundamento do Estado para Maquiavel é ordem. A sociedade é constituída por homens de natureza contraditória: querem não ser dominados enquanto o Estado os pretende dominar. Para Maquiavel, os homens não são, como se pensava até então, devotados essencialmente ao bem, ao contrário, os homens são egoístas e ambiciosos, só recuando da prática do mal quando coagidos pela força da lei. O Estado para Maquiavel é a organização da relação de forças entre o comando e a obediência, visto que precisa usar da coerção para se manter poderoso em relação aos conflitos internos e externos, numa função reguladora. Não há um recobrimento total, dado pela perspectiva de um destino teleológico, das ações úteis e das honestas, há apenas o contingente, preso à pergunta

“maquiavélica” pelo útil, embora recoberto pela aparência de honesto. Já vimos que em Montaigne a via da verdade é “uma” e “simples”, enquanto a do artifício, do cálculo interessado, “útil”, “dupla, desigual e fortuita”.

O interesse público de cada um só pode ser o do bem comum, que visa a própria manutenção do corpo social. Nos exemplos enumerados por Montaigne, o traidor pode ser útil ao Estado. Mas, até mesmo quando o ato desonesto leva à vitória ilícita, ou ao bem público, sobre o pérfido recai a ira da sociedade e contra todos os que rompem seus laços. (Mas, nosso autor mostra que há casos que escapam aos *katekón* da justiça ordinária, no caso daquele que não trai em favor próprio, mas devido a uma necessidade social). Nesse espaço trágico entre necessidade e moral, o final do texto do ensaísta é marcado por dois exemplos limítrofes, Timoleão e Epaminondas.

Timoleão é aquele homem preso pelo infortúnio, o herói trágico que, empenhando a honestidade de seus costumes, mata o tirano seu irmão. Não é uma questão inscrita nos *katekón*, faz-se preciso uma instância além da do homem comum para julgá-la. O que faz o senado, liberto à custa dessa consciência, condena-a? Seguindo a lógica dos demais exemplos - todos contrapondo à perfídia, perfídia - o senado seguiria a legislação e condenaria o fraticida em nome da honestidade exemplar do corpo social, sob pena de fazê-la desmoronar. Mas o juízo fica “*cindido em dois aspectos tão graves e contrários*”. A ação de Timoleão em si mesma já não pode ser julgada segundo os parâmetros exemplares da justiça média. É preciso medir, por uma segunda ação designada pelo senado, a intenção da *consciência* de Timoleão: a virtude ou a perfídia, um libertador de seu país, ou um assassino fraticida (Rufinoni, PRISCILA Rossinetti)

162

As exceções são, para o ensaísta, perigosas e malsãs, pois põem em xeque os contra-exemplos com os quais a justiça humana pode operar e advertir. Embora tenha oscilado para uma flexibilidade em relação à ação pública, Montaigne retoma sua idéia central, argumentando em favor do honesto, porém, num movimento aberto à contraposição. Mesmo no caso emblemático de Timoleão, Montaigne considera um infortúnio fazer o que ele fez, mas pondera que se ele foi realmente pressionado entre esses dois extremos era preciso fazê-lo. Mas se o fez “sem pesar”, se não lhe custou fazê-lo, é sinal de que sua consciência está em mau estado. Mas, tal atitude na verdade, também pode ser máscara, visto que pode ser um “artifício” político muito bem premeditado, uma quebra da *Fides* por “finura e arte”.

¹⁶² RUFIONI, Priscila R. “Sobre o útil e o honesto”: entre Maquiavel e Cícero. USP, Trabalho Final de curso em Filosofia. Orientador: Prof. Sérgio Cardoso.
<http://www.fflch.usp.br/df/geral3/priscila2.htm>

Do mesmo modo, o príncipe, tirado da dimensão ordinária pela fortuna, escapa da justiça dos homens, já não há como julgá-lo, a não ser por algum ardil que permita ao juízo conhecer não seu ato, mas sua consciência. Portanto, é na consciência de Timoleão, em seu lamento por quebrar a *Fides*, que são repostos os laços: apenas como um "infortúnio", como uma "tragédia" extraordinária, os pactos podem ser rompidos sem prejuízo para o edifício social. Montaigne, porém, argumenta em favor do honesto com o exemplo do príncipe Epaminondas para quem existe algo ilícito até contra nossos inimigos. No trato da questão do útil e do honesto ou do público e do privado, Montaigne, de um lado exige a possibilidade de exceção privada face às exigências do público, “*et d'autre part il refuse, s'accordant en cela à machiavel, le maquillage de la politique par une soi-disant morale participant toujours elle-meme, à ses yeux, d'une démarche intéressée*”(BERNS, p. 241). Ou seja, ao homem privado é imperiosa a honestidade, (por razões de consciência) e ao homem público, a utilidade (por razões de Estado). Como a tentativa de buscar um fundamento para a política e para a lei está condenada a se perder numa multiplicidade infinita de conflitos, Montaigne parece preferir refletir sobre a “autoridade” da lei e do poder político e não sobre a questão de sua “origem” e “fundamento” (que ele reconhece serem, habitualmente, nem sempre grandiosos).

Em termos de lei, não se deve dar a melhor Constituição ao povo, e sim dar a melhor Constituição para o povo, ou antes, que não convém dar-lha e sim deixar que o povo a encontre. Recusa as teorias elaboradas no vácuo das abstrações, tal programa seria indicado em um mundo novo, mas nós já temos um mundo já feito e forjado por certos costumes Montaigne escreve em *Do arrependimento* que apenas “descreve o homem”. Claro, se ele pessoalmente pudesse se fazer de novo, faria muito diferente do que é. “Mas agora está feito” (III, 2.), ele realisticamente reconhece. Há, aliás, um realismo em seu pensamento político que nos assombra e que insiste em aproximá-lo de Maquiavel¹⁶³, porém, se a análise realista da sociedade os aproxima, suas proposições políticas os afastam, posto que, na vida em sociedade, Montaigne valoriza três deveres:

¹⁶³ Panichi, no entanto, alerta para o fato de que não devemos ligar tão rasteiramente Montaigne a Maquiavel, a partir de alguns poucos trechos, particularmente onde Montaigne escreve que “*le bien public requiert qu'on trahisse et qu'on mente et qu'on massacre*” (III, I): De acordo com este comentador: “*Ce passage par as force et son tranchant a été à commenté à plusieurs reprises par la chicane historiographique, constamment engagée à lire la ‘théorie’ montaignienne dans un sens machiavélien ou antimachiavélien. Il es certain que, dans lês Essais, lês références directes à Machiavel son très rares (deus dans la couche ‘A’)*”. PANICHI, 2006, p. 82)

o da sinceridade, o da lealdade e o da clemência. O ensaísta diferentemente de Maquiavel coloca a honestidade sempre presente no horizonte da ação política. Para Montaigne a utilidade pública não deve ser confundida com a moralidade, mas a moral permeia o espaço público, que requer uma relação de confiança. Certamente, porém, Montaigne não é anti-maquiavel:

Observe-se aqui a originalidade de sua posição no grande debate da época sobre as doutrinas de Maquiavel; enquanto ao redor de Montaigne censuram Maquiavel principalmente por haver colocado a política no terreno positivo e separado a política da moral, Montaigne, aprovando essa separação, reconhece que com muita frequência a política choca-se necessariamente com as regras da moral; mas por um lado, no ensaio II, XVII ele critica Maquiavel por negligenciar o valor do fator moral em política; por outro lado, aqui ele afirma que o dever moral que une os indivíduos torna legítima a abstenção em política (VILLEY, 2000, p. 04).

No limite, Montaigne parece concordar que somos incapazes de nos libertarmos de todas as servidões da sociedade. O ato de governar requer o recurso à maldade, à perfídia, à corrupção e a certo sectarismo, mas ele se recusa terminantemente a participar de ações políticas desse gênero, e mesmo a aprová-las. Por isso, Montaigne escreve, depois que deixa o cargo de prefeito, que tinha certeza de não ter deixado nem ofensa nem ódio, mas também nem saudade, nem anseio por sua pessoa. (III, 10).

Queremos assinalar a centralidade que tem a razão de Estado nas reflexões políticas de Montaigne e Maquiavel, de modo que é necessário estabelecer, rapidamente, algumas conexões sobre a defesa e a crítica endereçadas à razão de Estado. Note-se na expressão “razão de Estado”, o peso que tem a palavra “razão”, evocada como algo necessário e lógico nos mecanismos de poder, cujas ações a requerem e que deve ser aceita como algo constitutivo do Estado. Mas, há reflexões que buscam superar a razão de Estado.

A razão de estado requer teoria política, administração e monopólio das armas. Todavia, há um discurso que busca superar a razão de Estado. Assim, nesta discussão, por exemplo, a contribuição específica da corrente federalista para a teoria da Razão de Estado consiste, segundo julga, na identificação do instrumento institucional capaz de superar a Razão de Estado.

Como afirma Roberto Romano (2008)¹⁶⁴, o ponto de partida do discurso relativo à superação da Razão de Estado através do federalismo encontra-se no pensamento de Kant. Um dos méritos de Kant como pensador político consiste

¹⁶⁴ ROMANO, R. <http://filosofiaunicamp.blogspot.com/2008/05/rais-on-dtat-roberto-romano-maquiavel.html>

precisamente em ter tomado, por uma parte, e de maneira análoga à dos “teóricos puros” da Razão de Estado, da “anarquia internacional”, o fundamento objetivo da Razão de Estado e, também, de outra parte, em ter sabido esclarecer com extrema lucidez a relatividade histórica de tal situação, oferecendo-nos luzes sobre a possibilidade e os meios de superá-la.

Kant escreveu que, assim como pôde ser superada a anarquia existente nas relações entre os homens através da criação de uma autoridade estatal capaz de impor o respeito do direito, da mesma maneira as relações anárquicas entre os Estados poderão ser eliminadas através da constituição de uma autoridade suprema na sociedade dos Estados e de uma "federação universal", capaz de limitar a soberania absoluta, ou seja, a "liberdade selvagem" dos Estados. Dessa forma, a lei da força como reguladora das controvérsias internacionais será substituída pelo domínio universal do direito, e, portanto, o comportamento segundo a Razão de Estado será eliminado. O ponto de vista kantiano valorativo tem como pólo fundamental o cosmopolitismo e a convicção de que a paz perpétua e a unificação da humanidade constituem a premissa insubstituível, para que — minimizada a legitimação da violência do homem sobre o homem derivada da guerra e da possibilidade da guerra — possa ser realizada inteiramente a parte verdadeiramente humana da natureza dos homens, ou, por outras palavras, a autonomia da razão e a lei moral.

Estarão certos aqueles que unem razão e verdade? Na crítica da razão, Kant inclui a razão de Estado. As primeiras linhas da *Crítica da Razão Pura* dizem que “a razão humana sofre um destino peculiar, pois em todas as espécies de seu conhecimento ela se incendeia por questões que, como é prescrito pela própria natureza da mesma razão, ela não pode ignorar, mas que, se ultrapassar os limites de seu poder, ela também não pode responder”. Como o poder político, a razão deve encontrar limites, caso contrário ela delira sem suportes na corporeidade humana. Se o conhecimento é o seu alvo, ela deve começar dando à sensibilidade o seu quinhão, partilhando seus poderes. Quando se imagina absoluta, a razão torna-se despótica e vazia. A verdade necessita tanto de ingredientes raros e caros quanto das humildes fontes estéticas. Justo por tal motivo Kant defende a crítica da razão. Como diz o intróito da sua obra: “Nossa era é propriamente a era da crítica, a quem tudo deve ser submetido. A religião, por sua santidade e a legislação, por sua majestade, querem ser isentadas pela crítica. Mas então elas despertam suspeitas e não podem exigir o respeito sincero que a razão concede

apenas ao que passa pela prova livre e pública”. O trecho kantiano é um ataque direto ao dogmatismo trazido pela razão de Estado. Tanto a ordem religiosa quanto a civil busca um estado de exceção para si mesma, enquanto a crítica liga-se à continuidade no ordenamento público e republicano. Ali, a regra é efetivamente universal e não admite exceções, muito menos estados de exceção e a *Raison d’État* opera segundo a lógica do que é excepcional.

Retornando a Montaigne e a Maquiavel, para ambos a política é o lugar no qual tem destaque a máscara, a dissimulação e a mentira. Roberto Romano (2008) ¹⁶⁵, inclusive, propôs inspecionar a mentira como “essência” da razão de Estado. Este autor chama a atenção para o fato que a maioria dos comentadores dessa política indica que a inconexão encoberta entre falante e ouvinte, entre os que falam pelo poder e os que obedecem, é o seu núcleo. A questão do segredo aninha-se neste fio básico da mentira. O segredo é o mais importante componente do controle político. A razão de Estado é uma política paradoxal, porque como disse Kant, se esta “razão” não tiver limites, ao se imaginar absoluta, tende a reduzir todo enunciado político à manipulação dos dirigidos, neles criando a aceitação temporária do que se diz e se faz, e que tem a marca da mentira. A adesão aos atos do governante é fabricada com meticulosa astúcia. A cada vez o engano deve ser retomado. Na política da razão de Estado se encontram, além da violência, da hipocrisia e da mentira, os eufemismos, as evasivas, os silêncios, as desinformações e as contra-informações. A temática do segredo, para o bem e para o mal, define todo um aspecto da razão de Estado.

Na consolidação moderna do Estado, todas as instituições públicas tornam-se instrumentos para ilustrar a imagem do governante. A *raison d’État* é apenas um outro elemento da reivindicação enunciada pelo Rei Sol: “*L’État c’est moi*”. A razão de Estado não se confunde de imediato com a tirania, porém a luta contra a Razão de Estado formou o núcleo das revoluções democráticas na Inglaterra do século 17, na América e na França no século 18. Ainda que outra razão de Estado fosse gestada, agora como razão de Estado revolucionário.

Permaneçamos, porém, com Montaigne e Maquiavel. Ainda que ambos reconheçam a necessidade de razão de Estado, parece que para Montaigne e Maquiavel, fé pública e verdade são os esteios que garantem todos os deveres, todas as leis, todos os contratos. Porque para esses dois autores, sem a fé pública, a razão de Estado torna-

¹⁶⁵ ROMANO, R. <http://filosofiaunicamp.blogspot.com/2008/05/rais-on-dtat-roberto-romano-maquiavel.html>

se pura propaganda ou força. Moralmente se exige que uma pessoa não minta a outras, sendo repreensível se ela mente sobre assuntos de sua esfera profissional ou familiar. Mais grave ainda se age contra o Estado: sua mentira será punida se a mentira cometida afeta o Estado. Mas, a instituição estatal recorre à mentira e aos vícios o para “o bem” do coletivo. A traição está por toda parte, “não sou eu que me desmascaro, é o real, em mim e fora de mim, que se esquia” (Starobinski, 1993, p.73).

Montaigne e Maquiavel são realistas com o que ocorre em sociedade, por isso alertam para os riscos da imprudência e da necessidade do uso da máscara, em política. Cada qual ao seu modo, Montaigne e Maquiavel, porém, reservam para si o encontro consigo mesmo e com os antigos. A verdade não deve ser imprudente nos círculos do poder político, mas este círculo requer posicionamento e até enlameamento para os “homens de vigor”. Como confiar e desconfiar? Como ser secreto? Como se posicionar, influir e, ao mesmo tempo, reservar um espaço para si mesmo na freqüentação dos antigos principalmente?

A noite cai, volto a casa. Entro no meu escritório e, já na soleira, dispo-me dos andrajos de todo dia, cobertos de lama e lodo, para vestir hábitos áulicos e pontificais; assim honoravelmente ataviado, entro nas cortes dos homens da Antiguidade. Ali, colhido com afabilidade por eles, repasto-me com o alimento que por excelência é meu, e para o qual nasci. Ali, não sinto vergonha em falar-lhes, interrogá-los sobre as razões (*ragione*) de suas ações, e eles, em virtude de sua humanidade, me respondem. E durante quatro horas a fio, não sinto o menor tédio, esqueço todos os meus tormentos, deixo de temer a pobreza, a própria morte já não me assusta (Maquiavel. *Carta a Vettori*, de 10 de dezembro de 1513).

Ora, quem deve ser secreto, deve dissimular de alguma forma, visto que os homens são astutos, e não suportam que um homem permaneça sem decidir entre eles. No capítulo dos *Discursos* (II, 13) Maquiavel escreve que “para elevar-se de uma condição medíocre à grandeza, mais vale a astúcia que a força”. Todavia, como ser astuto e se posicionar? Assim, nenhum homem pode permanecer na política sem tomar partido e sem dissimular. Aqueles que ficam permanentemente “sem inclinação” e em silêncio chamam muito a atenção. Assim, paradoxalmente a tomada de posição proporciona privacidade no retiro de si mesmo.

Ao contrário de Maquiavel, Montaigne valoriza e defende os direitos individuais, movido por uma surpreendente mistura de percepção e convicção, pois julga, sobretudo, que um homem que leu e assimilou experiência e reflexão é mais capaz do que os outros. Em um ponto, porém, concorda ao menos com Maquiavel ao afirmar que o interesse público às vezes exige do governante que traia e mate e até

massacre no interesse público — frise-se —, não para a satisfação do interesse individual do governante, como Maquiavel aconselharia ao Príncipe. Sem dúvida, porém, sob a alegação de “razão de estado” é possível o arbítrio e a imposição. As técnicas empregadas pelo Estado absolutista foram assumidas por governos. Assim, dar conselhos com objetivos torpes, dizer culpado o inocente, prometer querendo não cumprir, é aí que reside propriamente o ato de mentir. Mas, o ato de mentir é constitutivo do Estado?

Para Santo Agostinho¹⁶⁶ parece que sim, pois para ele o Estado só existe porque ocorreu aquele primeiro ato de vontade maléfica e mentirosa no paraíso. Para ele somos servos de nosso egoísmo e orgulho, por isso a mentira só pode consistir em “dizer o contrário do que se pensa, com a intenção de enganar”. Na perspectiva agostiniana, como os homens tendem para o mal, parece haver então uma atração racional pelo mal. A questão do segredo aninha-se neste fio básico da mentira. De modo que, Montaigne não quer ser confidente dos segredos do príncipe:

O que foi confiado a meu silêncio, calo religiosamente; mas aceito para calar o menos que posso: o segredo dos príncipes é uma guarda importuna para quem não tem o que fazer dele. Costumo propor-lhes este trato: que me confiem pouco, mas confiem sem hesitação no que eu lhes apresentar. Eu sempre soube mais do que desejava (III, 1, p. 11)

A mentira, na perspectiva de Kant, nega o pressuposto semântico e pragmático essencial que, se ausente, a comunicação é cortada e, com isso, toda ciência, moral, política. A razão de Estado é uma política paradoxal, porque tende a reduzir todo enunciado político à manipulação dos dirigidos, neles criando a aceitação temporária do que se diz e se faz, e que tem a marca da mentira. A adesão aos atos do governante é fabricada com meticulosa astúcia. Assim, parece que apesar de “necessária”, a razão de Estado pode arruinar a base da política, que é exatamente a fé pública. A verdade não precisa se desculpar, salvo justamente diante da razão de Estado, como se apreende da história desta política que não ousa dizer seu nome. Torquato Acceto em *Della dissimulazione onesta*¹⁶⁷ escreve que existem classes e profissões – como a dos políticos – que se pressupõe por princípio que forcem os seus representantes a mentir, como, por exemplo, os teólogos, as prostitutas, os diplomatas, os poetas, os jornalistas, os advogados, os artistas, os fabricantes de alimentos, os operadores da bolsa, os juizes, os

¹⁶⁶ SANTO AGOSTINHO. *Cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1989.

¹⁶⁷ ACETTO, Torquato. *Da dissimulação honesta*. São Paulo, Ed: Martins Fontes. 2001.

médicos, os falsificadores, os gigolôs, os generais, os cozinheiros, os traficantes de vinho. A ação dissimulada é aconselhada aos príncipes como virtude fundamentada teológica e politicamente ao estabelecer os segredos de Estado, imitando assim a ação divina baseada em misteriosos desígnios.

A Razão de Estado se instala no mundo humano com a dominação assimétrica absolutista. É o caso de James I, que afirma ser o rei “*accountable*” apenas perante Deus. Aos súditos, ele ensina e manda sem que eles possam exigir prestações de contas. Ao aprender o jogo da mentira - o estadista da Razão de Estado é comparado ao jogador que fraudas as regras— é aprender as possibilidades de manipulação e engodo, que encobrem a fala, que por sua vez é o disfarce do pensamento. O que faz o regime da Razão de Estado contrário ao gênero humano e à liberdade é o fato de que sua mentira é uma injustiça que não considera governantes e governados como iguais, uma redução, como diria Kant, do outro a puro meio da vontade governante. Não por acaso Montaigne define a mentira como: “A mentira é um vício vil, e que um antigo retrata como grande vergonha quando diz que é dar testemunho de desprezar Deus e paralelamente temer os homens. Não é possível expressar-lhe mais ricamente o horror, a vilania e o desregramento. Pois o que podemos imaginar de mais vil do que ser covarde perante os homens e valente perante Deus?” (II, 18, p. 501)

A mentira permanece oculta, em especial na Razão de Estado, porque não deve ser percebida, caso contrário, ela perde seu efeito. A simetria entre os cidadãos e os dirigentes mostra-se total. A astuciosa Razão de Estado, pensada pelos seus teóricos e praticadas pelos estadistas, e burocratas, não pode fugir da corrosão homeopática da fé pública, sem a qual nenhum poder se sustenta em prazo longo. Fé pública e verdade são os esteios que garantem todos os deveres, todas as leis, todos os contratos. É isto que afasta a Razão de Estado para fora dos limites da moralidade. É por este motivo que Hegel estigmatizou a crítica da razão, proposta por Kant, como algo desagregador para a sociedade civil e para o Estado. A instituição estatal é a verdade suprema dos indivíduos, ela tem o direito à mentira para o bem do coletivo. Moralmente se exige que uma pessoa não minta a outras, sendo repreensível se ela mente sobre assuntos de sua esfera profissional ou familiar. Sua mentira será punida se a mentira cometida afeta o Estado. Este, segundo Hegel, não precisa dizer a verdade, porque ele é a verdade. Instituições não mentem, indivíduos sim. Mentir é uma relação que se faz cima para baixo. Trata-se de saber quem possui direito à verdade. Mentira é não dizer a verdade a

quem possui direito a ela. A ordem que chega de cima não é mentira, mas palavra de poder pertinente em si mesma, modelo e guia do saber e da ação dos que a recebem.

Como se pode observar, um aspecto relevante de qualquer estudo político em nosso tempo encontra-se na razão de Estado. Toda a agenda do terrorismo estatal ou de grupos anônimos passa pelos temas tradicionais do segredo, da ação que se põe acima ou ao lado das leis comuns, dos alvos só definidos pelos governantes ou líderes políticos, e que permanecem longe da vista dos governados. À visibilidade do mando estatal, sempre foi oposta à razão de Estado, cujos defensores elogiam o segredo dos mecanismos políticos como salvaguarda de qualquer política, seja ela “democrática”, “stalinista”, “aristocrática”, “monárquica” ou “tirânica”. O segredo é o mais importante componente do controle político. É um paradoxo que a política, por excelência o campo do que deve ser público, aberto aos sentidos de todos, tenha se encaminhado, sobretudo após o século 16 e 17, rumo ao secreto e ali se aninhe até os nossos dias. O segredo passa a ser algo que todo político deve usar. O segredo une-se ao elogio da mentira e da duplicidade.

Tendo sido o poder concentrado na pessoa do príncipe, as ameaças que o poder antigo resolvia, exorcizava, afastava, controlava, voltam-se contra o novo soberano. O segredo é o modo de proteger, simbólica ou realmente. Todos se tornam seus inimigos e são perigosos para o Estado. A moral do governante, a partir da ruptura trazida pelo segredo, não é “uma anti-moral”, mas “outra moral”. A atuação do príncipe não pode abolir a moral comum. Esta é estratégica até mesmo para que opere a “outra” moral. Ocorre uma assimetria, ou uma oposição múltipla entre as duas morais. Mas nunca abolição da primeira, a do povo comum. O segredo seguiu sendo assim a alma da razão de Estado. Montaigne se coloca como conselheiro do príncipe, mas recusa partilhar dos segredos de Estado e das intrigas para tolher inimigos.

O político, no entender dos estadistas, durante os séculos 16 e 17, deve agir sempre nos limites do que pode ser visto e do que pode ser entendido. O próprio Montaigne abomina o fingimento e dissimulação “que atualmente está tão em voga”¹⁶⁸ e se recusa a mentir até mesmo a adversários e a inimigos: “Mesmo a meus inimigos presto integralmente o que devo de testemunho de honra. Minha afeição muda; meu julgamento não. E não confundo meu desentendimento com outras circunstâncias que

¹⁶⁸ II, 17.

não são parte dele; e sou tão zeloso da liberdade de meu julgamento que dificilmente consigo deixá-la por qualquer paixão que seja” (II, 17).

Num reino que persegue as pessoas livres, estas devem saber simular e dissimular muito bem seus propósitos aos juízes, delatores e policiais mandados pelo governante, de modo a não serem vítimas do poder do príncipe. Se um homem tem esta penetração de juízo, através do qual ele pode discernir quais coisas devem permanecer abertas, e quais secretas, e o que deve ser mostrado em meia luz, e para quem e quando.

Já mencionamos que quem deve ser secreto, deve dissimular em algum grau porque os homens são tão astutos, e não suportam que um homem permaneça sem decidir entre eles. Assim, nenhum homem pode permanecer secreto, sem dissimular pelo menos um pouco. Observamos também que sem a fé pública, a razão de Estado torna-se pura propaganda ou força. Se as individualidades livres precisam dissimular nos governos, estes últimos precisam ainda mais da dissimulação para apanhar seus inimigos cada vez mais ocultos. Há segredos que devem permanecer ocultos dos outros e segredos que devem ser arrancados dos outros. Assim, o político que serve à razão de Estado deve possuir o hábito de viver com o segredo, com o “*steganós*”¹⁶⁹, aquilo que é escondido, oculto do grande público. Já com relação aos segredos dos outros, *in extremis* dá-se importância ao desenvolvimento da “técnica da dor” para arrancar o que está oculto à razão de Estado.

No fundo, trata-se de toda uma concepção da própria natureza como grande guardiã de coisas ocultas que devem ser arrancadas com arte e técnica. Sendo a natureza uma fonte de segredos, apenas chegando até eles poder-se-ia atingir a natureza humana, que a integra. No mesmo texto citado, Roberto Romano (2008) cita Francis Bacon como sendo aquele que deu um exemplo fantástico da arte de arrancar sigilosas estruturas naturais. É preciso, dizia ele, “torturar a natureza, para que ela conte os seus segredos”. Esta tecnologia do poder vai do gabinete do príncipe ao laboratório do cientista e passa pelas mãos do policial. A idéia de verdade, que define boa parte do nosso ideário filosófico e jurídico, tem origem na palavra “*basanos*”, pedra de toque para arrancar a verdade do “inimigo” sob tortura. Na realidade, os antigos gregos usavam o termo para designar a pedra que servia para definir a pureza do ouro. Depois seu uso foi estendido para denotar um teste ou triagem, determinar se alguém era fidedigno. A tortura assim designada serve para extrair tudo o que é escondido, oculto. O cuidado com o segredo

¹⁶⁹ A palavra esteganografia é de origem grega e significa “escrita escondida”

atingiu o ápice no século 17. A temática do segredo, pois, define todo um aspecto da razão de Estado. O governante apela para a razão de Estado para validar atos e tratados opostos às leis comuns do país, mas, ao mesmo tempo ele pode desarraigar dos cidadãos a confiança, a fé pública, base mesma da instituição do Estado.

É importante a idéia do cálculo como elemento básico da política, especialmente da razão de Estado. Um governante que sabe calcular as suas oportunidades e as de seus inimigos tem condições de, pelo menos, desrespeitar com menos prejuízos as regras estabelecidas. A razão de Estado, não se confunde de imediato com a tirania porque mesmo dirigentes de Estados “democráticos” podem seguir as suas sendas. Constituições liberais modernas abrem espaços para o seu uso, em capítulos sobre a segurança pública. A própria *Declaração dos Direitos do Homem* parece apresentar concessões por onde desliza a razão de Estado (ROMANO, 2008).

Desde a época de Montaigne e Maquiavel, podemos mencionar outro aspecto importante com relação à razão de Estado, que se refere aos conhecimentos e técnicas, incorporadas ao saber quantitativo e qualitativo sobre a sociedade. O programa desta atitude encontra-se no século 16. Um Estado sem força, sem conhecimentos e técnicas é frágil, um Estado que tenha tudo isso é poderoso. O governo da razão de Estado se apoiará num saber pouco a pouco instituído numa teoria moderna do político e finalmente conduzido ao conteúdo firme de uma ciência da administração e de seus efeitos sobre a sociedade. A razão de Estado remete para outra forma de racionalidade governamental e de técnica de governo. O conhecimento técnico e político ajuda a definir o controle com o qual os dirigentes inspecionam o corpo social, para manter o mando.

A idéia de razão de Estado é vulgarmente atribuída a Maquiavel, mas é preciso moderar esta enunciação e buscar o movimento basilar de seus argumentos. O trecho mais célebre, neste sentido, é aquele onde o escritor florentino afirma ser “necessário a um príncipe, se deseja se conservar, aprender a não poder ser bom, e usar dele segundo a necessidade (*Príncipe*, capítulo 15). E mais:

Estando o príncipe necessitado de usar a besta, deve escolher dentre elas a raposa e o leão, porque o leão não se defende dos laços e a raposa não se defende dos lobos. Necessita, pois, o príncipe, ser raposa para conhecer os laços e leão para espantar os lobos. Os que se apóiam apenas no leão não entendem (a arte de governar). Não pode, nem deve, portanto, um senhor prudente observar a fé jurada quando tal observância se torna contrária e passou a ocasião que obrigou a fazer a promessa. Se os homens fossem bons, este preceito não o seria; mas como eles são perversos e não guardaram sua fé

jurada contigo, não tens porque guardá-la em relação a eles. Nunca faltam a um príncipe ocasiões legítimas de coonestar a inobservância (*Príncipe*, capítulo 15).

E, ainda no *Príncipe*:

Para manter o Estado o príncipe, sobretudo se for um príncipe novo, precisará operar contra a fé, contra a caridade, contra a humanidade, contra a religião. E se necessita que tenha um animo disposto a tornar-se segundo mandem os ventos e mudanças da fortuna e, não separar-se do bem se puder fazê-lo, mas saber entrar no mal se é necessário (*Príncipe*, capítulo 15).

Estas sentenças ressoam nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Livio*:

Quando se delibera acerca da saúde da pátria, não se deve deixar que prevaleçam considerações de justiça ou injustiça, piedade ou crueldade, honra ou ignomínia, mas, deixando de lado qualquer consideração outra, seguir por inteiro o partido que lhe salve a vida e lhe conserve a liberdade.

A corrupção dos homens é fato constante e universal, mesmo nos que foram educados para o bem. Há uma persistência das paixões:

Em todas as cidades e em todos os povos há e sempre houve sempre os mesmos desejos e humores, de tal modo que é fácil para quem examina com diligência as coisas passadas, prever em toda república o futuro e aplicar os remédios empregados pelos antigos ou, caso não encontre nenhum empregado por eles, imaginar outros novos segundo o parecido dos acontecimentos. (*Discursos*, livro I).

A desconfiança de Maquiavel na ética do povo tem fundamentos sólidos. Ética, como sabemos, é o conjunto de atitudes, hábitos, que se tornaram costumeiros e deixaram até mesmo de ser conscientes, sendo assumidos como “naturais” e inquestionáveis. Muito do que se disse no século 17 e 18, e até mesmo em nossos dias, sobre o “preconceito”, tem esta base. O povo adere às práticas e valores antigos. Assim, escreve Maquiavel, para mudar hábitos arraigados e sólidos é preciso dissimular, fingir que a sua essência permanece quando medidas para a sua mudança são desenvolvidas pelos governantes. Se o príncipe fosse contra os hábitos populares, dificilmente ele se manteria. Mas se pouco a pouco ele muda as formas e as instituições, então consegue mudar a ética do povo. Assim, diz Maquiavel:

Quem deseja reformar o estado de uma cidade e quer ser aceito e manter a satisfação de todo mundo, necessita conservar pelo menos a sombra dos modos antigos, de tal jeito que possa parecer ao povo que não houve mudança nas ordens, embora na realidade as novas sejam inteiramente distintas das velhas. Porque a grande maioria dos homens se contenta com as aparências como se fossem realidades e amiúde se deixa influenciar mais pelas coisas que parecem do que por aquelas que são. (*Discursos*, livro I).

As inovações dos homens deveriam seguir o próprio tempo, o qual inova muito, mas mansamente, por graus difíceis de serem percebidos. É também muito bom não

experimental nos Estados, exceto quando a necessidade for urgente, ou a utilidade evidente. E deve-se estar atento, de que é reforma que traz a mudança, e não o desejo de mudança, que pretende tudo reformar. Finalmente, a novidade, embora não deva ser rejeitada, deve ser suspeita. O povo deseja novidades, mas rejeita as que o coloquem na incerteza de saber quem manda. De um modo ou de outro, a massa tem opiniões que não devem servir como paradigma do governante. O problema da ética enquanto costume é dos mais graves dentre os que surgem no âmbito político. Não se muda uma forma de vida, por mais desastrosa que ela seja, quando é antiga e aceita como “natural”, de um só golpe. Um povo acostumado a determinadas leis, ou a certas maneiras de comando nas instituições de Estado ou religiosas, encara com desconfiança as inovações, dado que se habituou às fórmulas arcaicas que integram, por assim dizer, a sua alma. Todavia, Cyro Mascarenhas Rodrigues¹⁷⁰ indaga se é possível uma análise do pensamento político de Maquiavel desvinculada dos anátemas da perfídia, da tirania, conspiração e crueldade tradicionalmente imputadas ao florentino? De fato, Maquiavel progride na noção de Estado que aparece como uma corporação destinada a proteger o indivíduo contra a violência e a defender a coletividade contra as ameaças de inimigos externos. A república com suas bases institucionais consolidadas é tida como peça fundamental para a garantia de sobrevivência e continuidade do Estado. Portanto, Maquiavel não é maquiavélico, dada a insistência com que Maquiavel realça a necessidade de participação popular em muitas das decisões do governante. Rodrigues ainda salienta que para quem está acostumado à miopia condenatória de Maquiavel, em nome de “princípios éticos”, certamente se surpreenderá com trechos seguinte extraído dos *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. “Aqueles que agiram com maior tino ao fundar um Estado, incluíram entre as suas instituições essenciais salvaguarda da liberdade, e os cidadãos puderam viver um tempo mais ou menos longo, segundo tal salvaguarda tenha sido mais ou menos bem formulada (*Comentários*, Livro 1, Cap.5).

Na mesma direção, portanto, podemos resgatar outras citações em que Maquiavel faz a defesa dos Estados de governo popular: “A multidão é mais sábia e constante que o príncipe. [...] Não é sem razão que se diz que a voz do povo é a voz de Deus. [...] os Estados de governo popular fazem em bem pouco tempo conquistas mais extensas do que aqueles governados por um príncipe” (*Comentários*, Livro I - Cap. 58).

¹⁷⁰ RODRIGUES, Cyro Mascarenhas *Maquiavel vive*.
http://recantodasletras.uol.com.br/autor_textos.php?id=17639)

Maquiavel também defende as ações de justiça, de humanidade e de afeto: "Muitas vezes um ato de justiça e de humanidade tem influência maior sobre os homens do que a violência e a barbárie" (*Comentários*, Livro 3, Cap. 20). E acrescenta "O povo tem objetivos mais honestos do que a nobreza; esta quer oprimir enquanto o povo deseja apenas evitar a opressão [...] a melhor fortaleza é a construída com o afeto dos súditos, pois as fortificações não salvarão um Príncipe odiado pelo povo" (*O Príncipe*, Cap. 9 e 20). Em suma para Maquiavel "... não é o interesse particular que faz a grandeza dos Estados, mas o interesse coletivo. É evidente que o interesse comum só é respeitado nas repúblicas..." (*Comentários*, Livro 2, Cap. 2).

Aristóteles escreve na *Política*¹⁷¹ que o costume de mudar facilmente as leis é um mal; quando as vantagens da mudança forem poucas, é melhor que se tolerem filosoficamente alguns defeitos quer nas leis, quer nos governantes. O cidadão ganhará menos com a mudança do que perderá adquirindo o hábito da insubordinação. Para Aristóteles o poder da lei de impor a sua observância e, portanto, de manter a estabilidade política, repousa em grande parte no costume; e passar facilmente do regime das leis velhas para o de novas é o meio de enfraquecer a íntima essência de quaisquer leis. "Não desprezemos a experiência de um longo passado; não há dúvida de que, no curso de tantos anos, estas coisas, se fossem boas, não teriam ficado desconhecidas"¹⁷².

Maquiavel, de sua parte considera que "Não observar a lei é dar o mau exemplo sobretudo quando quem a desrespeita é o seu autor" (*Comentários*, Livro I, Cap. 45). Examinemos nesse ponto a reflexão de Montaigne acerca das leis. Trata-se do capítulo 22 do Livro I: *Sobre o costume de não mudar facilmente uma lei recebida*. Montaigne inicia o capítulo com um exemplo eloqüente. "O que seria o costume?" Alguém, diz o filósofo, o definiu muito bem com o símile de uma senhora camponesa que aprendeu a acariciar um bezerrinho entre seus braços. Ela ficou acostumada a fazer isto, mesmo quando o animal se transformou num grande boi. Esta é uma verdade, diz Montaigne, porque o costume é uma violenta e traiçoeira professora. O costume se abriga em nós pouco a pouco, escondido, e nos impõe sua autoridade. No início ele pode ser suave e doce, e isto nos tranqüiliza. Mas no fim mostra um rosto tirânico e furioso, contra o qual sequer temos a liberdade de erguer os olhos. E vemos assustados, que ele destrói todas

¹⁷¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, II, 8 ; II, 3; II, 4.

¹⁷² ARISTÓTELES, *Política*, II, 5.

as regras da natureza. Vem a seguir uma série de costumes que se tornaram comuns, por mais atrozes que eles tenham sido no início.

Antes, entretanto, Montaigne cita Platão e os médicos. Nesta matéria, muitos deixam a arte médica, ou política, em proveito da autoridade costumeira. Assim, entregues ao costumes e à opinião, muitos cometem desatinos, por hábito adquirido. Um rei que acostumou seu estômago a ingerir veneno, uma jovem cujo hábito é comer aranhas, alguns povos que ingeriam gafanhotos, formigas, morcegos, lagartos, sapos. Para certos povos, as carnes européias eram mortais e venenosas. Qual a causa da citação desses costumes estranhos? É porque, afiança Montaigne, o costume torna os nossos sentidos abestalhados (*hebetés*). O filósofo refere-se aqui ao conceito de sensibilidade mental e corporal trazido dos gregos. Uma pessoa marcada pela ausência de sensibilidade, no termo grego, é *anaisthetos*. Quanto mais alguém perde a sensibilidade para os matizes do real, mais está acostumado a ver em preto e branco, menos percebe o mundo como ele é ou pode ser. Mais se aferra ao costume e mais é dele vítima, antes de ser algoz dos outros. O costume faz com que os ouvidos, os olhos, não percebam a natureza e os homens na sua medida própria, mas segundo a régua dos preconceitos. Em certas situações, o costume muda até a percepção. Um soldado se acostuma ao barulho dos canhões enquanto para as demais pessoas ele é insuportável. Um sino que bate todo dia integra a rotina, apesar do seu incômodo para os não acostumados. Platão censurou um menino, porque ele jogava com nozes. Resposta da criança: “tu me censuras por pouca coisa”. Réplica de Platão: “o costume não é pouca coisa” (anedota narrada por Diógenes Laércio). Os piores costumes, os que definem as piores éticas, acrescenta Montaigne, nascem no berço. Aqui, Montaigne amplia o que leu em Platão. Nosso primeiro governo está nas mãos das babás. Estas são complacentes com nossos mais agressivos instintos. Mas não apenas elas, pais e mães facilitam péssimos costumes, deixando que eles entrem em nossa alma e corpo. A mãe que assiste tranqüila ou maravilhada, o pimpolho torcer o pescoço de um frango, ferir um cão ou gato, o pai que é tolo o bastante por tomar como futura prova de virilidade quando enxerga seu filho insultar um transeunte ou empregado que não podem se defender, ou quando nota que ele engana com trapças os seus companheiros, todos esses comportamentos engendram tiranos. Aqueles pais regam as sementes da crueldade e da traição. Com o crescimento das sementes malditas, vem à força dos costumes adquiridos. Pior é quando os pais desculpam violências dizendo que elas são feitas por crianças frágeis e inocentes. É preciso, diz Montaigne, ensinar as crianças a odiar os

vícios de sua própria contextura, ensinar o quanto eles são disformes, para que elas deles fujam, não só do exterior, mas do fundo do coração. É preciso que as leis estejam marcadas de modo indelével nas almas. Caso contrário, o respeito da lei será apenas exterior. A lei deve ser gravada no coração dos homens. A política que se baseia apenas nos costumes é insana. Nenhuma fantasia terrível, afirma Montaigne, deixa de encontrar exemplos anteriores que a torne possível. Os costumes são relativos e diferem de povo a povo. Mas eles imperam em todos eles. Mesmo as leis da consciência, que dizemos nascer da natureza, brotam dos costumes. Cada um venera internamente as opiniões e *mores* aprovados e recebidos ao seu redor, e deles não se separa sem remorsos. O principal efeito do costume é nos dominar de tal modo, que ele entra em nós e raciocina em nós as suas ordens. Alimentamos esse domínio desde a infância, quando foram infundidas as suas sementes em nós, por nossos pais. E pensamos tudo aquilo que está fora dos costumes, é estranho à razão. Deus sabe, afiança Montaigne, o quanto isto é desarrazoadamente freqüente. Raros costumes trazem o bem coletivo. É verdade que povos nutridos de liberdade e autonomia, consideram toda outra forma de governo contrária à natureza. Mas os que se acostumaram à monarquia fazem o mesmo. Montaigne chama a atenção para o problema daquilo que viria a ser conhecida por opinião pública.

Assim, mudanças dos costumes podem ser saudáveis, desde que introduzidas pelos magistrados, com o devido controle. A religião cristã, diz ele, tem todas as marcas de extrema utilidade e justiça. Mas nenhuma delas é mais evidente, do que a exata recomendação da obediência à autoridade e de manutenção da ordem pública (I, 23, p. 180-181). Assim, as inovações devem ser feitas de modo controlado para evitar as opiniões antigas e apaixonadas das massas cegas e perdidas.

Maquiavel e Montaigne desconfiam da *doxa* que impera entre o povo. Maquiavel e Montaigne também rompem com as idealizações platônicas ou aristotélicas. Assim, desejam um Estado sem rupturas internas. A razão de Estado, nessa leitura, baseia-se no conhecimento das paixões humanas, por parte do príncipe, e no imperativo de não seguir a cabeça do povo, preso às formas éticas injustificadas e à opinião.

Como dominar a multidão indiscreta e crédula? O remédio situa-se no mesmo plano da doença, no princípio homeopático do semelhante para curar o semelhante. Se a massa só acredita no que parece e não busca o que é, para dominá-la, segundo Maquiavel, é preciso encontrar “um homem grave e digno e com autoridade, que se

oponha a ela [...]. concludo, pois, que não existe meio mais seguro de acalmar a multidão excitada do que a presença de algum homem de aparência imponente e que será respeitado”. (*Discursos*). Como a massa é sempre semelhante aos seus governantes, adianta Maquiavel, o que faz o senhor, o fazem os muitos, pois todos os olhos estão fixados no que o senhor faz: “Eles não tem sequer sua retreta como retiro” (III, 3, p. 64). O senhor faz uma coisa diante dos liderados, mas precisa, tem necessidade, de fazer outra coisa longe de seus olhos. Aí estaria a base da razão de Estado. A palavra mais utilizada por Maquiavel e por Montaigne é “necessidade”. Nela unem-se os vícios, a perversão humana, a tolice da massa, as variações da fortuna e a urgência dos momentos particulares. Tudo isso para manter o Estado.

Berns em seu texto *Violence de la Loi à La Renaissance* discute a origem da política em Maquiavel e Montaigne. Ainda que as reflexões desse comentador divirjam em alguns pontos de nossa interpretação, ele traz à baila algumas questões interessantes. Há uma leitura sobre os pensamentos de Maquiavel e de Montaigne, em que a lei é principalmente consagrada à diversidade, à violência, aos conflitos e até mesmo à possibilidade de corrupção. Apesar dessa leitura propalada, a questão da base de um Estado de direito é levantado em todas as suas incertezas, e pode ser acompanhado passo a passo através dos textos desses dois pensadores. Berns argumenta que em ambos, há a “*perception pré-moderne du politique*”(2006). Tanto em Maquiavel como em Montaigne, a resposta a esta questão de direito incidirá principalmente - embora em direções opostas – ao momento da “origem” da política. Ambos colocam-se à margem das abordagens tradicionais acerca da autoridade.

Um debate que variou de um movimento de retorno constante do Estado na direção das origens do conflito, iniciado por Maquiavel, e um movimento decisivo do esquecimento, dessa mesma origem reclamada por Montaigne. Na realidade, com Maquiavel e Montaigne os “impensados” na história da filosofia política dominante podem ser repensados. O que une mais profundamente Machiavel e Montaigne, e que justificam os diferentes estudos sobre a relação teórica entre ambos é uma comum atitude “não filosófica” e mesmo de uma rejeição daquela filosofia que julga estabelecer um fundamento para a política. Ambos se ocuparam da política; ela deu-lhes salários e alguma honra.

Maquiavel não é a escolha de Montaigne, de acordo com o resultado de uma diferença entre eles que o ensaísta percebe. Julga que inevitavelmente, Maquiavel exige sacrifícios demais. Ambos aos autores, porém, não negam o conflito e a diversidade em

seus escritos. Eles recusam a filosofia como uma representação unificadora, pois a base da política é conflituosa. A desmistificação da lei feita por Montaigne é destruidora a ponto de reduzir o seu nascimento às ínfimas particularidades e que depende até mesmo do “*humeur*” do legislador. Historicamente a lei não deixa de sair de conflitos e da particularidade do seu nascimento. Parece que Montaigne constata a impossibilidade de sair de conflitos e da absoluta diversidade da política.

Montaigne escreve que “*le noeud qui me tient par la loy d'honnesteté, lui apparaît "bin plus pressant, et plus pesant, que n'est celui de la contrainte civile*(III,9)¹⁷³”. Assim, uma questão que se coloca para ambos os autores é: como dar crédito à lei que, por sua origem, se reduz a uma particularidade? Como justificar, fundar, manter a autoridade da lei? O ponto de encontro entre Maquiavel e Montaigne é a articulação da questão da autoridade da lei à questão relativa a origem da lei sobre uma base comum de uma atitude “não filosófica”. Ambos parecem estar de acordo sobre a necessidade do uso político de meios contrários à moral.

Depois de Maquiavel muitos teóricos se esforçaram por identificar e definir o conceito de razão de Estado. Escreveu Panichi(2005), por exemplo, que o debate sobre este assunto irá experimentar um período de intenso fervor, *mutatis mutandis*, ao final do século XVI e durante a maior parte do século seguinte. De qualquer forma este termo torna-se uma palavra-chave no léxico político contemporâneo. A retomada desta terminologia e dos antônimos “útil” e “honesto” vem de Cícero que não entendia estas duas palavras em seu estatuto moral e epistemológico de uma maneira dicotômica. Na França, Montaigne entre outros deram suas contribuições, por vezes homólogas, por vezes diferentes, no debate para denunciar – é o caso de Montaigne – a ambigüidade histórica desta noção, denúncia que é, sobretudo, uma tomada de posição acerca da razão de Estado.

Montaigne aborda os conceitos “útil” e “honesto” em seu significado histórico antinômicos e de um ponto de vista, por assim dizer, anticiceroniano, por escrever contra tudo que se legitima em nome de uma “*plus universelle et puissante raison*” (III, 1), segundo a fórmula típica consagrada à “*ratio status*”. Refletindo no *Do útil e do honesto* sobre os conceitos de querer, dever e consciência, que definem a relação entre ética e política, Montaigne especifica como é imoral se dobrar às razões do útil sem que o sujeito moral seja estigmatizados por “maquiavélico”, por renunciar assim a uma ética

¹⁷³ “O nó que me prende à lei da honestidade parece-me bem mais premente e pesado que aquele da ação civil”(III, 9).

da responsabilidade. Pode-se entender a relutância mostrada por Montaigne do sujeito submetido à razão de Estado, por isso não distingue uma “boa” razão de Estado de uma “má” razão de Estado por motivos que busca evidenciar.

Nosso autor é muito consciente das questões relativas à arte de governar e, mais particularmente, desse processo de racionalização, que não passa, sobretudo, de tentativas de racionalização da política. Ele reformula as perguntas consideradas essenciais naqueles termos que concebem a fraqueza da relação entre a política e a moral, o útil e o honesto. Montaigne não ignora que a razão de Estado serve de paradigma da conservação política.

Montaigne também nos coloca em guarda contra o risco de uma moral “inocente”. Para ele a virtude atribuída a assuntos do mundo é uma virtude adaptável à fraqueza humana, flexível e artificial, não direta, nem constante, nem puramente inocente. Os preceitos de razão de Estado são preceitos temerários. Porém, a conclusão do ensaísta, que tentou inicialmente aplicar à administração pública as regras que regem sua vida privada, também é inepto e perigoso. Montaigne acaba oferecendo uma nova interpretação da “dissimulação honesta”. A sociedade humana se adapta a quase tudo. (Sobre isso ver: III, 9).

A razão de Estado pressupõe que a política pode ser tratada fora das considerações morais. Esta se desenha pela percepção de que as guerras religiosas são fruto da intolerância e da liberdade do povo para escolher entre esta ou aquela verdade moral. Por isso a razão de Estado não precisa da moral. Para que a paz seja estabelecida faz-se necessário, pois, que o príncipe suprima a liberdade do povo em nome da própria paz. Montaigne compreende, pois, o risco insidioso em se sacrificar o conceito de ética, pois assiste ao sacrifício da moral e das virtudes éticas em proveito da “utilidade política”, conceito este que não coincide com o bem comum e útil ciceroniano concernente as coisas “tais quais são” e não para que elas “servem”. O ensaísta questiona a relação entre o útil e honesto e conclui pela necessidade de criar uma moral política (através da figura de Epaminondas) contra as razões mesmas da razão de Estado. Isto é completamente diferente da moral baseada na razão “impressa em todo homem não desnaturado”. Opondo-se aos que argumentam que razão de Estado, razão de consciência e razão civil compõem um só conceito, Montaigne recusa categoricamente a equação “razão de Estado = razão de consciência”.

De nosso ponto de vista, concordamos com comentadores que retomam a idéia de uma ética política montaigneana, que procura mostrar que Montaigne eleva à classe

de princípio fundamental (comum ao público e ao privado) a “*fides*”, a “palavra dada”, implicando em fidelidade a si, à sua palavra e, portanto, aos outros. Neste sentido, Montaigne combina argumentos estritamente privados aos desdobramentos políticos, de maneira que o risco de apagar a fronteira entre público e privado é intrínseco ao pensamento político de Montaigne. Mas, efetivamente, Montaigne não apaga essa fronteira, ao contrário, a demarca insistentemente. Fazendo alusão ao “anel da invisibilidade”, comentado por Platão, Montaigne afirma que ainda que o sábio possuísse o anel de Gyges, que dá invisibilidade ao seu possuidor, não lhe seria possível tirar qualquer vantagem disso, uma vez que a busca do sábio não é pela invisibilidade, mas pela honestidade (II,16). Montaigne e Cícero se aproximam em alguns aspectos, em outros se afastam, acerca do valor da honestidade, como medida de coesão da sociedade humana e da própria vida na comunidade. Cícero admite algumas exceções à honestidade absoluta, em determinadas circunstâncias. Em um texto apócrifo, se lê: “se as circunstâncias mudam, o dever muda e nem sempre é o mesmo” (Panichi, 2005, p. 80). Para Cícero o “dever maior” deve ser preferível a outros deveres. Montaigne ressalta que no tocante ao uso da traição política, a perfídia é desculpável unicamente quando aplicada para punir a própria perfídia. A traição não somente é repelida, mas punida por aquele em favor do qual ela foi feita: “*Il se trouve assez de trahisons non seulement refusées, mais punies par ceux en faveur desquels elles avoyent esté entreprises* (III, 1).

Temos de nos voltar para os princípios naturais da comunhão e da sociedade humana porque a natureza engendrou a sociedade para a comum utilidade: a sociedade é, pois o resultado do útil natural. De todas as formas de sociedades, a mais importante é aquela que o indivíduo entretém com o Estado (*cum re publica*). Um Estado que deve garantir aos cidadãos a conservação e a proteção de “*leur partie*” (II, 21). Estados e cidades foram criadas para este fim recíproco: que todos possam assegurar a preservação de cada um. Nesta perspectiva, Cícero não vê nenhuma oposição entre política e filosofia. O político deve considerar não somente a honestidade de uma ação, mas também a possibilidade de sua realização, e o filósofo deve se fazer político. (PANICHI, 2005, p. 81). Os filósofos não são aqueles que dissertam *ex cathedra*, o fazer da política é a mesma coisa que o fazer da filosofia. Montaigne deve a Cícero, mais que a Aristóteles, a distinção entre sabedoria e prudência, virtudes do filósofo e do político. A sabedoria, rainha de todas as virtudes, é a *Sophia* dos Gregos enquanto que a prudência, *la phronèsis*, é a ciência das coisas a procurar e das coisas a se evitar. (I, 43).

A separação nefasta entre o útil e o honesto levou a se conceber o honesto como qualquer coisa de não útil e vice-versa, com consequências perigosas e prejudiciais para a vida humana, enquanto a filosofia nunca foi considerada útil (justo e honesto separáveis em natureza). A filosofia presume que aquilo que é útil, e por consequência aquilo que é honesto, é também justo (II, 3). Separar o útil do honesto foi a estratégia de espíritos astutos e hábeis que agiram com fraude e malícia simulando a sabedoria.

La séparation néfaste de l'utile de l'honnête a conduit à concevoir l'honnête comme quelque chose de non utile et vice-versa, avec des conséquences dangereuses et nuisibles pour la vie humaine, tandis que la philosophie n'a jamais considéré l'utile, le juste et l'honnête séparables en nature: elle a estimé que ce qui est aussi utile, et par conséquent que ce est honnête est aussi juste; el s'ensuit que tout ce qui est honnête est aussi juste. (II, 3). Séparer l'utile de l'honnête fut la stratégie d'esprits rusés et habiles qui ont agi avec fraude et malice en simulant la sagesse(II, 3).

A utilidade natural consiste no uso, assim como há uma prudência natural, útil e verdadeiro (II, 10). Ao marcar a diferença entre o útil e o honesto, a linguagem comum, como afirma Montaigne, o faz sobre o pressuposto legítimo de uma separação já realizada entre os dois, proclamando a superioridade do segundo. A desonestidade é, pois contra a natureza e o útil é segundo a natureza. No entanto, deve-se tomar cuidado com o aquilo que Cícero chamou “útil aparente”. (III, 8) .

A conclusão compartilhada por Montaigne consiste em pensar que uma separação entre o útil e o honesto leva a uma reversão dos fundamentos da natureza. O que não é útil à coletividade pode ser útil a uma só pessoa? Nas duas primeira linhas do ensaio “De l'utile et de l'honnête”, Montaigne insiste sobre o seguinte ponto: os vícios tornam-se desculpáveis e úteis para a “necessidade comum”, apagando a “verdadeira natureza”, reclamando dos cidadãos de “vigor” que sacrifiquem a honra e a consciência, como os cidadãos antigos sacrificavam sua vida pela salvação de seu país. O útil público requer a traição, a mentira e o massacre. Há pessoas mais obedientes e maleáveis às razões do útil. No entanto, Panichi (2006, p. 82)) alerta que esta passagem dos *Ensaio*s, por sua força e agudeza é comentada freqüentemente pela chicana historiográfica, empenhada em ler a “teoria” montaigneana com um sentido maquiavélico ou anti-maquiavélico. Estas referências não precisam de comentário:

Aqueles que em nossa época consideram dever precípua do príncipe tratar unicamente de seus negócios, os quais se sobreporiam à fé e à consciência, podem aconselhar com aparência de razão a que assim aja quem se encontre em situação tal que lhe seja dado consolidá-la em faltando uma só vez à palavra. Mas as coisas não acontecem desse modo: estamos sujeitos a repetir semelhantes barganhas. Assinam-se tratados de paz mais de uma vez na vida. A tentação do lucro incita a uma primeira deslealdade, para a qual há sempre uma oportunidade, como em todas as más ações. Sacrilégios,

assassínios, rebeliões, traições sempre decorrem da esperança de um resultado favorável; mas a primeira vantagem dá origem a numerosas desvantagens e rouba ao príncipe, por causa do exemplo dado, todas as suas relações e possibilidades de negociar” (II, 17).

Sem querer entrar nesse debate sem fim para saber se Montaigne adere mais ou menos às teses de Maquiavel (mas certamente não às dos seus partidários), parece oportuno assinalar que a distinção feita por Montaigne entre “*citoyens de vigueur*” (“cidadãos de vigor”) e “*citoyens plus faibles*” (“cidadãos mais fracos”) implica num julgamento de valor e num distanciamento contra este tipo de “racionalidade” política invocada pelos teóricos da razão de Estado. Vejamos em “*Do útil e do honesto*” que Montaigne argumenta que tão somente o interesse público deve levar-nos a violentar nossa consciência:

O príncipe que por uma circunstância qualquer ou acidente inopinado se vê forçado a faltar à sua palavra ou a desprezar o seu dever, deve encarar tal necessidade como uma prova imposta por Deus. Não se trata então de um defeito; sua razão vê-se constrangida a ceder diante de outra mais poderosa [universal?], mas trata-se de uma desgraça. A alguém que indagava como remediar a isso, respondi: “É impossível, se realmente o príncipe se encontra nessa situação” (“que não procure pretextos para ser perjuro”) precisa fazê-lo, mas se o faz sem que isso lhe custe, é sinal de que tem a consciência carcomida. Se surgisse alguém, tão escrupuloso que nenhuma necessidade lhe parecesse justificar o emprego de tão violento remédio, eu o admiraria ainda mais, pois não é possível perder um reino de maneira mais desculpável e honrosa. Não podemos tudo, por isso é preciso não raro entregar aos céus o governo de nosso barco, porque a última possibilidade de salvação está na proteção divina (III, I).

Os “*citoyens plus faibles*” - entre os quais Montaigne se coloca – jogam os papéis de menos riscos. Aqui os mais fracos são aqueles que preferem gastar suas expensas, em vez de falhar em si: “*Ici le plus faibles sont ceux qui préfèrent se passer de leur charge plutôt que de faillir à eux mêmes ("faillir à affaire qu'à moy" - III, 1)*”. Montaigne se refere à sua época como de “naufrágio universal do mundo”, tempo em que a justiça está morta, esquecem a justiça natural e universal “para a justiça especial e nacional, “época de justiça maliciosa ” e que, por vezes, recorre à fraude e manipulação. Parece assim que Montaigne no ensaio III, 1, segue a *Ética a Nicômaco* e *De Officiis*, em que a categoria da justiça constitui uma das principais categorias: uma justiça “em si natural e universal, regrada mais nobremente que esta outra justiça contrária ao “dever da justiça”. Montaigne precisa:

Mas não devemos denominar “dever”, como o fazemos diariamente, esse encarniçamento e essa rudez que engendram as paixões e os interesses, nem devemos considerar corajosa uma conduta prenhe de traições e crueldades. Os que o fazem chamam zelo a seus apetites de violência; não é a causa que os guia, mas sim o interesse; atacam a guerra pela guerra e não porque seja justa (III, 1).

Por sua utilidade, os teóricos da razão de Estado justificam a mentira e a traição para o bem do Estado. O caminho da verdade moral, como insiste Montaigne, é uno e simples, já o da utilidade pessoal é duplo, desigual e fortuito. Aquele que quer trair alguém para nós também nos trairá para outros. Mas, “os homens dúplices são úteis no que trazem, mas é preciso cuidar para que levem apenas o mínimo possível” (III, I, p. 11). Todavia, Montaigne não quer privar a mentira de sua posição (porque isso seria não compreender o mundo), pois, ela tem servido muitas vezes de forma rentável, de alimento para maior parte dos homens. Mas, ele antecipa: “*je ne puis pas avoir le jugement si flexible*” (II, 12). Neste sentido ele escreve no *Do útil e do honesto*:

Nada digo a um que não possa dizer ao outro em sua vez, apenas com o tom um pouco mudado; e transmito apenas as coisas indiferentes ou conhecidas, ou que servem a todos. Não há proveito pelo qual eu me permita mentir-lhes. O que foi confiado a meu silêncio, calo religiosamente; mas aceito para calar o menos que posso: o segredo dos príncipes é uma guarda importuna para quem não tem o que fazer dele. Costumo propor-lhes este trato: que me confiem pouco, mas confiem sem hesitação no que eu lhes apresentar. Eu sempre soube mais do que desejava. (III, I)

Com sua postura política, alguns adversários de Montaigne consideram-no “esperto” e astuto, e não franco e aberto como quer aparentar. Ou seja, julgam a simplicidade de Montaigne como uma estudada e sofisticada malandragem: “a finura e arte” tão próprias do homem que constrói uma aparência honesta por artifício calculado. Montaigne, porém, desafia tais pessoas a conhecerem sua natureza e salienta que prefere o caminho da verdade, porém, reconhece que no interior da política há pessoas dispostas à mentira e à brutalidade, e elas têm a sua utilidade. Em todo governo há serviços necessários, não apenas abjetos como também viciosos que são empregados para manter a sociedade. Desse modo, Montaigne distingue as coisas úteis das honestas, e qualifica como desonestos e indecentes certos atos naturais, não apenas úteis, mas necessários. As próprias leis, porém, permitem atos condenáveis e há crimes autorizados pelo senado e por plebiscitos. O ensaísta lembra que há defeitos ilícitos como há boas ações ilícitas. Por esta razão, convém antes a cada um aquilo que é adequado à natureza, ou que pertence mais à natureza de cada um. Como ninguém pode fingir ter outra “natureza” que não a sua, o tempo todo, sem que em algum momento se desminta ou se traia, ele não concorda com críticos que consideram sua postura política uma espécie de astúcia bem elaborada. Reconhece que o melhor para cada um é o que lhe é natural, mas, sabe que seria desconhecer a realidade não dar à malandragem política o mérito que lhe cabe.

Entretanto, não é o seu caso, visto que busca o caminho da verdade que é “uno e simples”; e que o do proveito pessoal e do interesse dos negócios que estão sob nossa responsabilidade é “duplo, desigual e fortuito”. Nosso autor insiste em distinguir as coisas úteis das honestas, e qualifica como desonestos e indecentes certos atos naturais, não apenas úteis, mas necessários. Lembra-nos do burro de Esopo que para competir com o cão, quis mudar de natureza.

Os que comumente dizem, contra o que professo, que o que chamo de franqueza, simplicidade e autenticidade em meu comportamento é artifício e astúcia, e antes prudência que bondade, antes indústria que naturalidade, antes bom senso que boa sorte, mais me prestam honras do que as tiram. Mas sem dúvida fazem minha astúcia demasiado astuta; e a quem me tiver seguido e vigiado de perto considerarei vencedor se não asmitir que não há na escola deles regra que possa imitar esse movimento natural e manter uma aparência de liberdade e de licença tão constante e inflexível em meio a caminhos tão tortuosos e diversos, e que toda a atenção e engenhosidade deles não conseguiria conduzi-los a isso. O caminho da verdade é uno e simples; o do proveito pessoal e do interesse dos negócios que estão a nosso cargo é duplo, desigual e fortuito. Amiúde tenho visto em uso essas liberdades simuladas e artificiais, mas quase sempre sem sucesso. Elas costumam parecer-se com o burro de Esopo, o qual, por emulação do cachorro, foi muito alegremente lançar-se sobre duas patas nos ombros de seu dono; mas tantos afagos quantos o cão recebia por semelhante festa o pobre burro recebeu duas vezes em bastonadas. [...] Não quero privar de sua posição o logro; isso seja compreender mal o mundo; sei que amiúde ele tem servido proveitosamente, e que mantém e alimenta a maioria das ocupações dos homens. Há vícios legítimos, assim como há muitas ações boas ou justificáveis, ilegítimas (III, 1, p. 13-14).

Por isso, Montaigne afirma não poder ter o julgamento flexível. (II, 12) e distingue as coisas “*comme elles servent*” (o útil) de “*comme elles sont*” (o honesto) para caracterizar a distinção entre política e moral, aparência e ser. Segundo nosso autor, para uma vida mais rica em substância há um “*commandement*” moral que deve praticar todo indivíduo frente à razão de Estado: “*Chacun doit avoir juré à soy-mesme ce que les Roys d’AEgypte faysoient solennellement jurer à leurs juges: qu’ils ne se desvoyeroient de leur conscience pour quelque commandement qu’eux memes leur fissent*” (III, I)¹⁷⁴.

Apesar das aproximações, as incursões temáticas, a discussão dos respectivos domínios, as correlações e inter-relações, as complicações e exclusão histórico-teóricas, a definição do conceito de “útil” e “honesto” será dada no III, 10, a partir deste ângulo, deve ser considerado parte integrante do capítulo III, 1, onde Montaigne não exclui a necessidade e urgência da definição, pois radicaliza o ponto de vista ciceroniano da consciência comum, como vimos, e parece dedicar-se profundamente a buscar o que

¹⁷⁴ “Cada qual deve ter jurado para si mesmo o que os Reis do Egito faziam seus juízes jurarem solenemente: que não se desviassem de sua consciência por ordem alguma que eles próprios lhes dessem”. (III, I, p. 16)

sabe que nunca irá achar: um critério de medida, paradoxalmente e excepcionalmente livre dos preconceitos do costume.

De modo que não há como evitar interpelar Montaigne com problemas suscitados por nosso tempo e acabamos por inseri-lo, em alguns momentos, na discussão política contemporânea, sem, evidentemente, pretender torná-lo nosso contemporâneo.

Segundo Bobbio (2002) ¹⁷⁵, o termo Razão de Estado está intimamente ligado com a caracterização do Estado como o ente soberano e único, sendo uma autoridade competente para administrar seus processos jurídicos internos, detendo, para tanto, o monopólio legítimo da força. Caso o Estado não seja capaz de impor suas ordens de modo irresistível, é impossível garantir a ordem pública, impossibilitando, assim, qualquer progresso moral, econômico ou civil. Assim, para manter a integridade do Estado e sua segurança, o governante deve se valer de qualquer meio, independente de talestratégia ser moralmente aceita ou não. Se até os nossos dias, pensarmos que, no contexto das relações internacionais, os Estados, para resguardarem suas respectivas integridades, convivem em um ambiente de guerra latente, uma vez que o próprio meio em que interagem não possui governo ou ente soberano capaz de regular com determinação as interações entre eles, na mesma proporção que se dá no contexto das relações internas. Por conseguinte, resolvidas as questões dos “inimigos internos”, a razão de Estado depende fundamentalmente dos movimentos do equilíbrio internacional, que obriga os governos a pensarem, prioritariamente, na segurança externa do Estado. Nesse sentido, razão de Estado é um cálculo minucioso e pragmático dos meios adequados para a consecução dos fins escolhidos. Assim, a razão de Estado tende a disciplinar e racionalizar a conduta dos governantes quanto a ações que possam levar a um enfraquecimento do Estado. Tal comportamento pode utilizar meios belicosos, mas somente na medida em que o exigem as necessidades objetivas de segurança.

Por fim, de maneira resumida, a razão de Estado se refere a um pensamento estratégico de forma a se garantir a sobrevivência e a integridade do Estado, tanto em termos internos quanto externos. Contudo, a razão de Estado não deve ser entendida como um reflexo da realidade, mas sim como um dos vários modelos para compreendê-la de uma melhor maneira. Bobbio (2002) também considera que a tradição de

¹⁷⁵ BOBBIO, Norberto. *Dicionário de Política*. 5ª ed. UNB: v. 2, Brasília, 2002.

pensamento indicada pela expressão “razão de Estado” compreende todo o curso histórico da Europa moderna e das áreas a ela culturalmente ligadas (a América particularmente). Nela podemos distinguir algumas linhas particularmente significativas. O ponto de partida se situa no limiar da Idade Moderna e é constituído pelas instituições geniais e inspiradoras de Maquiavel, com que começa a emergir, em seus contornos mais gerais, o conceito de razão de Estado, mas não ainda a sua exata formulação verbal. Antes disso, é possível descobrir, na história do pensamento político, numerosas antecipações parciais, às vezes bastante agudas, de tal teoria, mas é com Maquiavel que se registra um salto qualitativo capaz de constituir o começo de uma nova tradição de pensamento. O segundo momento especialmente significativo desta tradição está na reflexão e análises dos mestres da razão e dos interesses de Estado, em sua maioria, italianos e franceses, da segunda metade do século XVI e do século XVII. Devemos-lhes, não só a introdução definitiva da expressão Razão de Estado com o significado que ainda hoje conserva, mas também novas determinações e aprofundamentos desse conceito e das suas implicações, e, particularmente, uma mais rigorosa distinção entre o interesse individual do príncipe e o interesse do Estado. Esta doutrina atingiu depois um momento de enorme esplendor e de um altíssimo nível de conceituação na cultura alemã do século XIX e primeira metade deste. Querendo resumir numa definição tão sintética quanto possível e, conseqüentemente, sumamente genérica e abrangente as teses da doutrina da razão de Estado, esta tradição afirma que a segurança do Estado é uma exigência de tal importância que os governantes, para garanti-la, são obrigados a violar normas jurídicas, morais, políticas e econômicas que consideram imperativas, quando essa necessidade não corre perigo.

Por outras palavras, a razão de Estado é a exigência de segurança do Estado, que impõe aos governantes determinados modos de atuar. Esse comportamento é, sobretudo, verificável no contexto das relações interestatais e da influência que elas exercem na vida dos Estados, mas também se pode constatar, conquanto em termos quantitativa e qualitativamente diferentes, na vida interna do Estado, no tocante aos aspectos em que ela não é condicionada pelas relações interestatais. É evidente que o conceito de razão de Estado não permaneceu inalterado. O Estado moderno realizou um longo processo com a progressiva interiorização das suas normas e à rejeição da violência privada na tutela dos próprios interesses.

Essa evolução foi em parte acompanhada e em parte seguida por transformações radicais no Estado moderno, em consequência das revoluções e das reformas liberais, democrático-burguesas, socialistas e comunistas; deu-se também ao mesmo tempo a passagem da centralização a uma descentralização administrativa mais ou menos acentuada e, em certos casos, a estruturas de tipo federal. Tais transformações modificaram os procedimentos pelos quais se formam e cumprem as imposições do Estado (o ordenamento jurídico e a administração pública), bem como o seu conteúdo, mas deixaram inalterada a característica fundamental do Estado moderno, o monopólio da força por parte da autoridade suprema. Parte-se da convicção da indispensabilidade de uma forte autoridade estatal, e chegam à conclusão prática de que os governantes dos Estados não devem descurar nenhum meio — mesmo o da mais desapiedada violência, da perfídia e do engano — para atingir esse fim.

Em substância, não se limita a esclarecer abstratamente as razões pelas quais o Estado tem de usar o monopólio da força, mas se cuida do processo em sua formação concreta; descrevendo e avaliando a conduta concreta dos que regem os Estados nesta fase crucial, e procura se mostrar como a obra de construção do Estado passa necessariamente pela luta violenta, não limitada por normas jurídicas ou morais, contra quem se opõe a tal construção, ou seja, contra quem não aceita o monopólio da força.

Por conduta imposta pela razão de Estado dentro do contexto interno se entende, portanto, a tendência dos homens de Estado a usarem qualquer meio para concretização e conservação do monopólio da força, que é justamente condição da segurança interna do Estado.

Se isto é claro, compreende-se por que é que este aspecto do pensamento da Razão de Estado foi perdendo relativamente atualidade, à medida que, no curso da história moderna da Europa, o monopólio da força por parte do Estado se foi consolidando, até se tornar um dado fundamentalmente estável e indiscutível, sem precisar, portanto, daquela conduta que o asseguraria ou manteria. Perda de atualidade não significa, porém, ausência do problema. Ele reaparece nos momentos de crise aguda do Estado, isto é, nos momentos de luta aberta pela transformação revolucionária, de guerra civil ou de “terrorismo”. Nestas situações se verifica, com efeito, que a classe política que governa, em face dos graves ataques ao monopólio

da força, tende, em geral, a sair da legalidade, a colocar a segurança interna do Estado acima do respeito às normas legais, éticas e políticas, tidas como imperativas em condições normais.

É preciso atenção, entretanto, para um problema real trazido por Montaigne e Maquiavel - de difícil solução - que é o de distinguir entre comportamentos objetivamente impostos pela razão de Estado e comportamentos diversamente motivados, que usam como pretexto a razão de Estado. Como, por exemplo, quando o Estado mente e exagera para a sociedade sobre reais ameaças de inimigos externos e internos para, na realidade, justificar guerras, medidas duras, massacres e anexações territoriais. Quem sustenta que a razão de Estado é uma mera ideologia, que serve para encobrir o interesse das classes políticas governantes em manter a todo o custo o poder, tem de ser capaz de demonstrar, de modo convincente (o que ainda não aconteceu) que o problema da garantia da segurança interna do Estado e, portanto, da defesa da sua autoridade — em suma, o do monopólio da força — é um problema inexistente. Não podemos, aliás, deixar de observar que, a favor da teoria da Razão de Estado, está de modo inequívoco toda a experiência histórica do sistema europeu de Estados e do sistema mundial, onde as mudanças graduais ou revolucionárias de regime alteraram muitas coisas no plano interno e internacional, mas não a tendência dos dirigentes políticos a considerarem como prioritária a segurança externa (e interna), prescindindo regularmente, além do mais, das afinidades ideológicas com os outros Estados.

Nas noções políticas esboçadas por Montaigne tem especial destaque o lugar da amizade, e que “nada impede que possamos nos comportar convenientemente em meio a homens que são inimigos entre si, e lealmente” (III, 1, 11), mas inserimos Montaigne na discussão que precede o conceito de razão de Estado visto que parece que germina algo desta idéia nos escritos de Montaigne, pois, ele procura distinguir entre comportamentos objetivamente impostos pela Razão de Estado em termos do bem público e comportamentos egoístas de ordem privada. O ensaísta realisticamente constata que o Estado, por razões públicas - portanto “pelo bem de todos” (e não por razões privadas) - recorre à violência, à traição, à dissimulação e à mentira. Mas, paradoxalmente, Montaigne despreza o Estado que requer que se traia e se massacre. Políticamente, a oposição de nosso autor à mudanças trazidas pela guerra civil que destroça a sociedade, travada entre o

partido católico e o partido protestante, relaciona-se com seu horror à intransigência, ao sectarismo e a crueldade seja de aliados ou adversários. A buscada solução militar não acaba com o conflito, de modo que a violência lhe parece sem fim e inútil. É com este fundo político-religioso que entendemos porque, segundo nosso autor, é pela legalidade e pela obediência às leis que se melhora a sociedade; fogo com fogo não a corrige; as atrocidades podem aumentar as cegueiras políticas.

CONCLUSÃO

O título deste trabalho circunscreve nosso assunto a um campo de estudo bem preciso: o pensamento político e moral de Montaigne. Para nosso autor não há *logos* regulador acima das dicotomias, dos Estados e dos partidos, pois o parâmetro moral são os costumes que são diversos, assim “as formas de governo do mundo não são menos contraditórias nesse assunto do que as escolas filosóficas; por aí podemos aprender que a própria fortuna não é mais diversa e variável que nossa razão, nem mais cega e irrefletida” (II, 12, p. 275). Nosso autor acrescenta mais adiante: “Ora, se há vários mundos, como Demócrito, Epicuro e quase todos os filósofos pensaram, como podemos saber se os princípios e as regras deste atingem igualmente os outros?” (II, 12).

Por vivenciar a política por dentro e por ter-se aproximado dos chefes dos diversos partidos, Montaigne afirma num de seus primeiros ensaios que foi incitado a escrever acerca de sua época (o que, de certa forma, ele o faz), mas ele despista dizendo ser muito perigoso tal empreitada, além de considerar que tem “o fôlego curto”, e que prefere escrever sobre fatos do passado por serem “menos perigosos”: “Considero menos arriscado descrever as coisas passadas do que as presentes [...]. Algumas pessoas incitam-me a descrever os assuntos de meu tempo, julgando que os vejo com um olhar menos ferido de paixão do que algum outro, e mais de perto, pelo acesso que a fortuna me deu às principais opiniões” (I, 21, p. 155-156).

Montaigne mergulha na vida dos homens e em suas práticas políticas. Por isso, no estudo dos *Ensaaios* há perspectivas diversas e especificidades; nossa dissertação se insere e se posiciona no conjunto deste processo. Como notou Theobaldo (2008), por exemplo, os *Ensaaios* são marcados por um movimento “evolutivo” para Villey; “histórico” para Nakan e “dialético” para Starobinski¹⁷⁶. De fato os escritos montaigneanos abrem-se para várias possibilidades de articulação porque não se fecham a uma posição dogmática. É por essa razão que Montaigne opta pelo partido dos céticos para quem o julgador e o julgado estão em contínua mutação e movimento (II, 12). Já vimos que as escolas de pensamento se organizam em doutrinas filosóficas que propõem uma opção de vida, uma maneira de viver que requer uma escolha existencial para sua área de influência. Para o ensaísta, qualquer doutrina, separado do que fazemos, corre o risco de ser mentirosa. O ensaísta afirma que os dogmáticos não

¹⁷⁶ THEOBALDO, Maria C. *Sobre o “Da educação das crianças”: a nova maneira de Montaigne.*, p. 18 a 21.

buscam verdadeiramente assentimento pessoal, e que preferem hipotecar suas opiniões a uma seita, se fixando no respaldo de algum tipo de autoridade, religião, filosofia e ciência. Não formulam as próprias opiniões e só acolhem “oráculos” (II, 12). No entanto, como é próprio do pensamento de Montaigne ao apresentar Aristóteles, como “príncipe dos dogmáticos”, afirma que aprendemos com o Estagirita que o muito saber traz consigo motivo para duvidar mais: “Amiúde o vemos cobrir-se propositalmente de obscuridade tão espessa e inextrincável que não conseguimos distinguir de forma alguma seu parecer. É na realidade um pirronismo numa forma resolutiva” (II, 12).

Como pudemos observar anteriormente, este trabalho elegeu alguns ensaios como centrais, mas sempre em diálogo com outros, dado a característica de filosofia não-sistemática de Montaigne. Nenhum leitor ou comentador consegue tornar Montaigne inofensivos; suas idéias desafiam, cortam e nos impelem. Os golpes “rápidos e repetidos” - como Montaigne escreve - nos atingem com suas frases curtas e poderosas. Aparar-lhes as pontas com simplificações é desfigurá-lo. Porquanto o que inquieta todo leitor atento do ensaísta é a “simplificação” de suas idéias. Montaigne exige, no experimento das coisas do mundo, o exercício do juízo, a comunicação entre os homens e o ensino da filosofia moral. Montaigne leva em conta que na filosofia e nas ciências humanas [*sciences humaines*] há muitas facções com idéias diferentes, com todos pondo se a julgar e a escolher para tomar partido. Entretanto, considera melhor este movimento de “ter que escolher” do que todos os homens “andarem no mesmo passo” (II, 12). Constata a diversidade de “partidos” e de opiniões (no âmbito da epistemologia, da política, da religião, das leis, dos usos e costumes, das condutas, das opiniões, etc) por isso requer o exercício da dúvida (I, 26) e a valorização do cosmopolitismo. Na realidade, os costumes e as leis - e tudo que homem for capaz de conceber - gera variações. Na relação entre os homens Montaigne requer uma fala espontânea, simples e direta, capaz de expressar claramente as idéias e de dialogar. “Gosto destas palavras, que abrandam e moderam a temeridade de nossas asserções: ‘talvez’, ‘de certo modo’, ‘algum’, ‘dizem’, ‘acho’, e outras semelhantes” (III, 11). O partido dos céticos, por não aderir a nenhuma seita, dispõe-se à conversação desimpedido dos estreitos limites das doutrinas ou qualquer outro constrangimento que possa interferir no exame de partidos contrários ao seu. Mas, Montaigne não quer permanecer na ataraxia cética, ao contrário, busca a deliberação e a adesão a uma “parte”. O “comércio dos homens” encontra seu ponto de confluência na tópica da conversação civil. Na freqüentação da sociedade, se Montaigne pudesse expor-se nu ele

o faria, contrapondo-se à dissimulação, às máscaras, aos artifícios e à hipocrisia. A conversação é o instrumento por excelência do exercício da vida civil: política, moral, filosofia, usos e costumes se manifestam em discursos orais e escritos, constituindo formas de interação e embate na vida em sociedade. A confiança constitui o fundamento do social e está no centro de seu pensamento político. Na convivência social, determinadas ações são reforçadas, gerando hábitos e condutas a que nos submetemos. O obedecer desobedecendo a que nos referimos quer dizer que a obediência não implica numa submissão irrestrita ao que é estabelecido socialmente, e sim em compreender que a conduta em voga expressa uma forma de convívio que encerra valores considerados apropriados, pois “nem todas as coisas são lícitas a um homem de bem para servir a seu rei nem à causa geral e das leis” (III, 1, p. 24). Nosso autor quer que sigamos os costumes, deixando para os verdadeiramente grandes e de méritos eminentes (como Sócrates, por exemplo) o comportamento diferente dos usos correntes (I, 26). Além disso, manter-se nos limites da lei pode nos proteger das exigências abusivas do príncipe. No dilema entre obedecer a uma ordem odiosa do príncipe ou obedecer a própria consciência, Montaigne escolhe desobedecer ao príncipe. É essa sua liberdade: obedecer, porém estar disposto a desobedecer – e arcar com as conseqüências penosas disso - quando estiver em desacordo com sua consciência: “Nisto consiste a verdadeira e soberana liberdade, a que nos permite desafiar a violência e a injustiça, desprezar a prisão e os ferros escravizadores” (I, 20). Por outro lado, não deve obediência às ambições pessoais do governante, mas à razão. O interesse privado é condenável quando busca manipular a coisa pública em benefício próprio. Em qualquer caso, é terrível a experiência daqueles que têm de optar entre a salvação pública e a preservação da honestidade.

Os acontecimentos cotidianos também constituem partes de um “livro da vida” com os quais se aprende e se afere a capacidade de julgar. O ensaísta entende que, em tempos perigosos, a vida e a convivência com os homens exigem um corpo fortalecido e exercitado nas armas e nas lutas. Não basta ter a alma atenta, é preciso que o corpo também esteja pronto para suportar “os corcovos”, os revezes das circunstâncias, a prisão e a tortura.

Nosso autor desenvolveu um pensamento centrado na valorização da amizade, à ordem, à honestidade e ao bem público, todavia rompe com a servidão cega. A obediência pode ser por “credulidade” ou por “consentimento”. Talvez ressoe aqui nesta temática montaigneana os escritos sobre a servidão voluntária de La Boethie, para quem

obedecer porque temos medo não é servir voluntariamente. Ou seja, é preciso distinguir entre “submeter-se” às autoridades públicas e “escravizar-se”: ele requer lealdade ao príncipe, mas recusa prender-se a ele de outra forma que não por um dever público. Com isso procura delimitar a fronteira entre a liberdade pessoal e a obrigação social. Montaigne legitima a autoridade da lei à própria lei, e não tanto a autoridade do soberano ou do poder constituído. A autoridade da lei se fundamenta sobre o crédito que lhe é atribuído. Não se trata de um fundamento racional, ou ontológico, mas de um “ato de fé”: é preciso acreditar na lei, para respeitar a lei. Muitos mundos diferentes existem, outros são possíveis ainda que desconhecidos. Viajar é aprender que o mundo é diverso: “[...] O viajar parece-me uma actividade proveitosa. Através dela, a alma exercita-se continuamente a observar coisas desconhecidas e novas; não sei de melhor escola [...] para formar a vida que incessantemente lhe apresentar a diversidade de tantas outras vidas, opiniões e costumes, e dar-lhe a provar uma tão perpétua variedade de formas da natureza humana” (III, 9).

Viver implica em escolher e tomar partido, por isso nosso autor se posiciona e requer que cada um também se posicione por si mesmo. O que Montaigne respeita no partido católico, o que lhe agrada e o que o leva a propugná-lo, é a ordem, a antiguidade. "Nesse debate em virtude do qual a França se vê jogada na guerra civil, o melhor e mais sábio partido é sem dúvida aquele que leva a manter a religião e a ordem antiga do país". (II, 19). Pois "todas as grandes mutações abalam o Estado e o desmantelam". E ainda "o mal antigo e mais conhecido é sempre mais suportável do que o mal recente e não experimentado ainda" (III, 9).

Ao longo dos *Ensaaios* a figura do trabalhador braçal vai aumentando em estatura e ganhando importância, sobrepujando até mesmo os “grandes vultos” dos escritos iniciais até o fato de que no *Ensaio III*, Montaigne os elege como modelos a serem imitados, numa sociedade que considera os trabalhadores inferiores aos animais:

Os homens que nos servem fazem-no por um custo mais baixo e por um tratamento menos cuidadoso e menos favorável do que aquele que damos às aves, aos cavalos e aos cães. A que cuidados não nos rebaixamos para conveniência deles? Não me parece que os serviçais mais inferiores costumem fazer por seus amos o que os príncipes se orgulham de fazer por esses animais (II, 12).

O ensaísta acrescenta mais à frente, que seus modelos não são os reitores e sim os trabalhadores: “Vi em minha época cem artesãos, cem lavradores mais sábios e mais felizes do que reitores da universidade, e com os quais eu preferiria me parecer” (II, 12, p. 231). No

terceiro ensaio, Montaigne aproveitando-se de suas experiências pessoais, examina os princípios da vida em sociedade. Nosso autor valoriza assim e se interessa pelo contato com o povo e “conversa com prazer com um carpinteiro e um jardineiro”:

[...] Vivemos e tratamos com o povo; se a conversação deste nos importuna, se desdenhamos os espíritos vulgares (e são, não raro, tão sensatos quanto os mais requintados), como toda sabedoria é inútil desde que não se acomode à ignorância dos outros, não devemos tentar resolver nem os nossos próprios problemas nem os alheios, porquanto é com essa gente vulgar que se tratam os negócios públicos e particulares. (III, 3).

Assinalamos que em Montaigne temos o encontro de dois registros extremos que são a amizade e a política, todavia, nosso autor busca mais perceber o encontro de dois registros estranhos uns aos outros, do que tentar conciliá-los. (BERNS, 2005, p. 57). Na amizade ele encontra a “liberdade” e na política, o “controle”. A perspectiva de um “*contrôle des mœurs*” do príncipe parece surpreendente, mas é preciso reduzir isto às suas justas proporções porque o “*contrerolle*” não tem nenhum significado de “policiar”. É apenas a idéia de um examinar-se, que é precisamente aquilo que Montaigne faz acerca de si mesmo. (ver: II, 6 e II, 17). Na realidade ele sabe que controlar as ações humanas como um todo é impossível. Temos que entender que somente depois de ter afirmado que pinta a passagem e não o ser é que Montaigne requer “*contrerolle de divers et muables accidens*” (III, II). Em suma, o que o ensaísta requer é um “*examen*”, próximo do particular e do contingente de cada situação, e não por “*leçons schlastiques*”. Sem a pretensão de ver a totalidade, em princípio Montaigne recoloca a questão da autoridade no que ela tem de auto-suficiente.

Montaigne reflete sobre o fato de que os príncipes precisam “*de vrays et livres* “*advertissemens*”, pois como eles mantêm uma vida pública, todos os olhares estão sobre eles, de modo que é preciso levar-lhes a “*l’opinion de tant espectateurs*” (III, 13), especialmente das pessoas esclarecidas e abertas. Isto parece assinalar o início daquilo que muito mais tarde viria a ser chamada de “opinião pública”. Mas, Montaigne não quer que o conselheiro seja simplesmente responsável por transmitir a um príncipe informações que lhe permitam mais corretamente aprovar a “opinião pública”, porque ele mantém uma forte oposição entre “*la voye de la raison*” e “*la voix commune*” (I, 31), por isso julgar pela voz do povo é arriscado e pode se opor à julgar por justiça e pela razão. Assim, o príncipe não pode reger suas ações somente pela opinião comum porque pode haver casos em que precisará contrariá-la.

De acordo com Montaigne, a honestidade nem deve se submeter a um senhor, nem deve se submeter por imposições de qualquer ordem ou por dinheiro. O “*devoir publique*” é o limite da dedicação a um príncipe e a preservação da liberdade de julgamento. Ir além dos limites da consciência no serviço público é arriscar a confiança dos outros na veracidade de suas próprias palavras (I, 26), por isso é necessário nos livrarmos das tutelas a partir do exercício do “*l’estamine*” (o crivo).

Montaigne constata a diversidade na forma como as sociedades se organizam e dedica-se a compreender as razões dos usos e dos hábitos estrangeiros. A educação tem um caráter político na medida em que pode contribuir para a melhora da sociedade, mas a correção não é uma prática comum entre os homens. Mas deveríamos fazer o contrário: “fugimos da correção; deveríamos oferecer-nos e nos expormos a ela [...] (III, 8). No conjunto dos escritos de Montaigne sobre educação há uma ênfase numa formação prática e voltada para a formação moral. Estes escritos têm um teor filosófico da formação moral, mas que nem sempre é priorizado (THEOBALDO). O que vale dizer; a finalidade da formação moral e política perde-se na discussão estreitamente “pedagógica”. O tema da utilidade do saber é recorrente nos *Ensaio*s; um conhecimento para ser útil deve estar a serviço da vida. Desse modo, a interface entre a filosofia e a vida instiga a experiência da auto-reflexão, motivando o conhecimento de si e fortalecendo o julgamento moral. Portanto há utilidades decorrentes da reflexão filosófica. O próprio hábito da virtude deve ser estimulado, até por sua utilidade social, pois que a sua aquisição e interiorização são resultados do hábito de praticá-la ¹⁷⁷. Acostumando-se a praticar a virtude chega-se à formação do caráter.

Nosso autor não deixa de valorizar tudo o que natural no ser humano. Porém, “natural” entendido como aquilo que é fruto das disposições forjadas pelos costumes e pela educação. Ou seja, o natural no homem envolve tanto as genuínas necessidades corporais, quanto a expressão espontânea de seu caráter, produzida pelas práticas e condutas em sociedade. A entrega aos prazeres não se opõe a virtude, porém como o desejo tem uma ânsia desenfreada por prazer, é possível disciplinar pela reflexão os excessos.¹⁷⁸ De qualquer forma, a felicidade está na satisfação dos prazeres naturais e na alegria. Inclusive, Montaigne dirige-se aos príncipes e magistrados para que ofereçam à população espetáculos teatrais: os divertimentos públicos em geral são uma boa forma

¹⁷⁷ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*. Livro II, 1.

¹⁷⁸ Existem os desejos “naturais e necessários”, que precisam ser satisfeitos; os desejos “naturais e não-necessários”, que apenas mudam o foco de satisfação das necessidades; e os desejos “nem naturais nem necessários”, que são supérfluos e vazios.

de prazer para o povo e uma oportunidade para cultivar nas pessoas laços de amizade e sociabilidade, além de afastar a população das práticas sociais inadequadas (I, 26).

Montaigne valoriza a bondade, a gentileza, a consciência esclarecida, ainda que viva “[...] nestes tempos de abusos tão gritantes cometidos pelos partidos em armas (verdadeira escola de traição, de inumanidade e banditismo) [...]” (II, 12). O ensaísta não poupa nenhum dos partidos, porque pensa que mesmo o “partido mais certo” não é senão “parte de um organismo corroído”, e entre “ladrões” fica difícil tomar partido. Consequentemente, considera que multiplicar os partidos pode atizar as agitações provocadas pela discórdia e enfraquecê-los:

O que nos leva a dizer que, se, de um lado, dar inteira liberdade de opinião aos partidos redunda em semear e desenvolver dissensões, auxiliar a ampliá-las destruindo quaisquer barreiras e restrições das leis que as coíbem, por outro lado, largar as rédeas e permitir a todos os partidos que manifestem suas opiniões é também enfraquecê-los pelas facilidade e latitude que se lhes outorgam; é embotar o dardo que os estimula e que a raridade, a novidade e a dificuldade afiam” (II, XII). Mesmo o partido mais certo não é senão parte de um organismo corroído; mas o membro menos doente desse organismo não deixa de passar por são, porque somente por comparação é que podemos julgar” (III, 9) [...] Entre César e Pompeu teria tomado francamente partido; mas entre os três ladrões que se lhes seguiram seria preciso esconder-se ou seguir a corrente, o que acho lícito quando a razão já não nos pode guiar (III, 9).

O ensaísta não abre mão do direito de expressar-se, de modo particular, no papel de conselheiro do príncipe. Para nosso autor é insuportável não poder expressar-se: “Não imagino para mim nenhum estado tão insuportável e horrível como o de ter a alma viva e aflita, sem meio de se expressar; o mesmo diria daqueles que são enviados ao suplício com a língua cortada [...]” (II, 6, p. 65).

A política é incessante e necessariamente impulsionada por “partes”, por paixões privadas, por interesses, por vaidade. O conselheiro, porém, deve evitar a bajulação, a mentira, e a hipocrisia. Montaigne, inclusive, aconselha manter o “*Conseil des Rois*” longe dos “*profanes*” (III, 8), e que os “segredos” da política sejam reservados aos “*profanes*”. Já vimos que Montaigne não quer saber dos “segredos” do príncipe, porque se recusa a participar de intrigas e traições. Para Montaigne, o papel de conselheiro do príncipe como “*transmetteur de l’opinion commune*” se opõe à “*la flatterie*” do cortesão. Por isso o conselheiro deve ser de condição que lhe permita comunicação com todo tipo de pessoas para transmitir ao príncipe, o mais fielmente, a opinião comum.

A pretensão à verdade, todavia, e o cuidado com a “*paix publique*” são definitivamente distintos. A figura do conselheiro apresenta um valor – específico e universal – que é alimentada pelas alusões de Montaigne ao registro extremo da

amizade que, mais que qualquer outra, reenvia à idéia de uma comunicação ao mesmo tempo universal e singular. O papel de conselheiro requer “fidelidade”, “julgamento” e “liberdade”. Segundo Montaigne somente a idéia do amigo pode dar corpo a estas três virtudes que se complementam e se compensam precisamente. A amizade comporta o bom uso da liberdade: um julgamento franco e livre equivale à relação de amizade. Assim, a busca da verdade não pode contrariar tal relação. Como conselheiro do príncipe, Montaigne requer liberdade e igualdade, de modo que a comunicação entre eles seja franca e total, excluindo, portanto, a relação de autoridade. A amizade é tão imediata que exclui a sedição (I, 28). Para Montaigne, a relação de amizade não pode ser sediciosa, tão simplesmente porque o que faz é como “amigo” e não como um “cidadão”.

A amizade repele a suspeita e a precaução. De qualquer forma, como vimos, o ensaísta reconhece que, na realidade, ser conselheiro do príncipe tem requerido mais “*courage*” que “*affection et de franchise*”. A “*dette*” e o “*devoir*” são devidos àqueles que estão em torno do rei (ao rei cada um destes “deve”, por isso o rei pode tudo) e isto exclui todo “*témoignage d’affection et de bonne volonté*”. Ora, esta impossibilidade de um testemunho verdadeiro vale tanto para o “bom Rei” como para o “mau Rei”, pois os testemunhos são indistinguíveis visto que, em qualquer caso, o rei está cercado de “*absence de témoignage*” e nenhum testemunho os permite distinguir. A dívida e o dever que convivem necessariamente na relação de autoridade, exclui muito precisamente o registro da amizade. A relação de amizade está enraizada no mundo privado e a ação do príncipe, no público. Mas como resolver esta equação? : o príncipe parece precisar da amizade para não ser tirano. De fato, este controle absoluto da dívida e do dever deve ser apagado para que o bom rei se distinga do tirano e isto nos leva a nos referirmos a um discurso heterogêneo: uma relação de não-autoridade com a autoridade. Ocorre assim que a solidão do rei é “*plus difficile mestier*” (III, 7) “*et une pire condition que les privez*” (I, 42).

Politicamente Montaigne não adere nem ao radicalismo católico de setores da Liga Católica, nem, obviamente, aos setores extremistas dos huguenotes. No capítulo *Do repentir* Montaigne adentra a esfera política e moral e contrapõe-se ao “partido católico” e ao “partido protestante”, visto que para ambos há a valorização da contrição e do arrependimento. São estes dois elementos que possibilitam ao fiel tornar-se uma “nova criatura” em relação ao que se era. O ensaísta vê isto numa outra perspectiva. Afinal aquele que se arrepende desliga-se dos atos cometidos, no limite pode tornar um

homem isento de toda a responsabilidade: “Justifiquemos aqui o que digo com frequência, que me arrependo raramente e que minha consciência se contenta consigo, não como a consciência de um anjo ou de um cavalo, mas como a consciência de um homem” (III, 26). Da mesma maneira que não se corrigem os costumes arraigados da sociedade também não corrigimos – no registro da vida privada – aquilo que um longo hábito fixou em nós como disposição, o que vale dizer: não podemos nos arrepender porque arrepender-se é desdizer-se. É preciso responsabilizar-se pelos próprios atos e não renegar-se, porque isso é hipocrisia. Somente devemos julgar uma pessoa por sua forma de agir habitual, por sua “forma mestra”, e não pelos momentos de exceção.

Conforme nosso autor, aquele que age de acordo com o seu padrão interior – ou ao menos age tendo-o em seu horizonte – sempre responderá por seus atos. Todo aquele que delibera não se arrepende, visto que se dirige a um padrão interior para medir suas decisões. Assim, mesmo no limite, se alguém forçado pela pobreza começar a roubar desde que reconheça a desonestidade de seu ato, ainda que saia de seu padrão interior, por não se conformar ao vício, manterá o padrão da moralidade e também não se arrependerá. Neste caso agiu-se por necessidade, sem se perder o horizonte da moralidade. Montaigne afirma não se arrepender pelo fato de arrepender-se, (ou a contrição, transposto para o campo moral), ser impossível, pois tais qualidades são dificilmente extirpadas. Nesta perspectiva podemos entender o arrependimento como uma ameaça à moralidade das ações, na medida em que arrepender-se implicaria em renegar as decisões morais tomadas. De acordo com Vasconcelos (1998), tendo como ponto de partida uma questão teológica em voga em seu tempo, mas deslocando-a de campo, Montaigne lança as bases morais, a partir das quais são iluminadas as dificuldades e os perigos de uma reforma política – em particular aquela trazida pelo partido protestante – que almeja refazer as instituições e mudar os costumes, confundindo sua fé com o dever civil. A fé (o dever privado) pode ameaçar a esfera pública quando, não pertencendo ao solo comum dos costumes sobre o qual se constrói a comunidade política, sobre ela busca se impor a todo custo.

O ensaísta escreve que “constitui a miséria de nossa condição que amiúde aquilo que se apresenta à nossa imaginação como o mais verdadeiro não se apresenta como o mais útil para nossa vida” (II, 12). A separação entre o útil e o honesto coloca Montaigne em terreno maquiaveliano, mas o príncipe deste é diferente daquele. Enquanto Maquiavel separa as duas esferas de modo absoluto, Montaigne separa-as parcialmente.

Enquanto para Maquiavel o conceito de utilidade é fundamental, para Montaigne o útil não é honesto, entretanto aceita separar a utilidade da honestidade. O político, de modo geral, atua buscando a utilidade e prescindindo da moralidade. Nosso autor constata o vício na sociedade e admite que ocorram ações desonestas, todavia úteis, na esfera pública. Ou seja, a política é constituída pela utilidade, porém o político não pode perder o horizonte da honestidade. Ainda que o príncipe se veja obrigado a sair da tutela das leis e dos costumes, ele deve desejar a honestidade e agir para que o estado ordinário das coisas seja restituído e a sociabilidade seja restabelecida. Ainda que a utilidade pública obrigue à desonestidade, a moralidade deve vigorar no espaço público. A honestidade, no interior do espaço público, é uma força instituinte da sociedade política.

Do ponto de vista político, Montaigne considera uma espécie de traição não se comprometer nas conturbações do próprio país. Por isso ele se compromete, mas, ao mesmo tempo, sem comprometer a própria consciência com traições. Atua politicamente, mas não quer enganar nem quer que se enganem acerca de sua pessoa, por isso afirma que nas vezes em que teve de negociar entre os príncipes, “nessas divisões e subdivisões que nos dilaceram” ele evita empenhadamente que se equivocassem consigo e se prendessem à sua “máscara”. Como se observa, o ensaísta defende a prevalência da honestidade do homem privado sobre a utilidade pública.

No registro da vida pública, pela necessidade que temos de prestar contarmos conta, é comum que se forje a máscara da virtude e se julgue alguém pelos resultados de sua ação. Todavia, a dificuldade está em mantermo-nos virtuosos no registro da vida privada, em que não precisamos prestar contas a ninguém. O ensaísta não quer que nos fiemos na imagem pública, mas nos seus atos ordinários. É na vida privada que os homens revelam sua forma mestra.

O ensaísta se opõe a um Estado que negue a liberdade e escreve que é tão ávido de liberdade que, se lhe proibissem o acesso a algum recanto viveria incomodamente “e enquanto encontrar terra ou ar aberto alhures, não me encolherei em lugar onde tenha de esconder-me” (III, 13, p. 433.) e refletindo sobre a situação política de algumas pessoas que perdem a liberdade afirma: “Meu Deus! Como eu mal poderia suportar a situação em que vejo certas pessoas, retidas numa região deste reino, privadas da estrada nas cidades principais e nas cortes e do uso dos caminhos públicos, por haverem contestado nossas leis!” (III, 13, p. 433.). No mesmo trecho, reconhece que não suportaria leis que o ameacem: “Se aquelas a quem sirvo me ameaçassem simplesmente a ponta do dedo,

iria incontinenti encontrar outras, onde quer que fosse. Toda minha pobre prudência, nestas guerras civis em que estamos, empenha-se para que elas não interrompam minha liberdade de ir e vir” (III, 13, p. 433).

Montaigne não pensa que as leis não tenham, valia para os partidos armados, nem que o tempo da justiça e o da guerra seja dois; o ruído dos combates não pode abafar a voz da consciência (III, 1, p. 23). Ele quer que todos dêem voz à própria consciência. Nosso autor faz que sua voz poderosa seja ouvida pelas pessoas quando se expressa, e até mesmo atuando como conselheiro dos príncipes se refere ao seu jeito firme de falar: “A voz [...] a tenho alta e forte; tanto que, quando cheguei a falar ao ouvido dos grandes sobre assuntos de peso, frequentemente fiz que se preocupassem em moderar minha voz. [...] Quero que minha voz não apenas chegue a ele mas talvez que o atinja e o trespasse” (III, 13, p. 457).

A partir da discussão da amizade, vemos que em Montaigne encontramos agrupados¹⁷⁹ todos os laços que o prazer, a utilidade, a necessidade pública ou privada forjam e alimentam: o amor, afeição, camaradagem, vínculos familiares, comerciais ou políticos, e até mesmo outras frágeis conjunções e simpatias. Cardoso alerta que: “Se é certo que a amizade ilumina a reflexão política, não o é menos que, em Montaigne, ela se diz primeiro e propriamente no âmbito das relações particulares e não no domínio público; diz respeito à ética em primeiro lugar, e só por extensão à política (CARDOSO, p. 167).

Num contexto em que predominam os valores da “alma”, da “eternidade”, do “destino”, da “essência” e do “céu”, Montaigne dá estatuto filosófico ao “corpo”, ao “instante”, ao “acaso”, à “experiência”, e à “sociedade”. É significativa a responsabilidade com que cumpre sua função de diplomata atípico durante a guerra civil: desinteresse, habilidade, “jogo de cintura” e capacidade de ouvir os partidos contrários, mas ele deixa bem claro: “Negociador frágil e novato, que antes prefiro falhar à causa do que a mim” (III, 1, p. 07). Certas intervenções de Montaigne são desconhecidas dada à sua discrição¹⁸⁰, pois ele não nos deu detalhes delas com precisão, ainda que faça alusão a elas nos *Ensaaios*.

¹⁷⁹ “No entanto, esse amplo e equívoco do termo não nos é estranho. Falamos na amizade dos pais e filhos, na dos irmãos, colegas de escola ou trabalho, ou de correligionários políticos. Ouvimos também dizer que tais pessoas são ‘amigadas’, que tais outros são ‘muito amigos’, ou ainda, que fulano ‘tem um amigo no Ministério’” (CARDOSO, p. 194. *Paixão da igualdade, paixão da liberdade: a amizade em Montaigne*. In: **Os sentidos da paixão - Vários autores.**)

¹⁸⁰ MÉNAGER, Daniel. *La diplomatie de Montaigne*. Actes Du Colloque International tenu à University of Chicago (Paris) lês 29 et 30 avril 2006, p. 139. Neste trabalho encontramos inúmeros exemplos da

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998

ACETTO, Torquato. *Da dissimulação honesta*. São Paulo: Martins Fontes. 2001

AGNOLIN, Adone. A “razão tênue” de Montaigne. MONTAIGNE. Os Ensaios: Livro I. São Paulo: Martins Fontes, 2000. – (Paidéia)

ALMQUIST, Katherine. *Montaigne et la politique du Parlement de Bordeaux*. Actes Du Colloque International tenu à University of Chicago (Paris) lês 29 et 30 avril 2006

AMES, José Luiz. *Uma teoria do conflito: Maquiavel e Marx*. in: Educere et educare, v.3, n. 6, 2008, p. 55.

ARCARY, V. *Ultra-esquerdistas e sectário, anotações para uma história do extremismo de esquerda*. Revista Tempos Históricos, Dossiê: Estado e Poder. Marechal Cândido Rondon: Edunioeste, 2007

ARISTÓTELES, *Política*. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).

BERNS Thomas. *La politique de l'amitié chez Montaigne*. Actes Du Colloque International tenu à University of Chicago (Paris) lês 29 et 30 avril 2006

BERNS, Thomas. *Montaigne lecteur de Machiavel*. Violence de la loi à la Renaissance. Paris: Éditions Kimé, 2000

BOBBIO, Norberto. *Dicionário de Política*. 5ª ed. UNB: v. 2, Brasília, 2002.

BOETHIE, *Discurso da servidão voluntária*.

BOUTCHER, Warren. *Montaigne's legality*. The Cambridge Companion to Montaigne. New York: Cambridge University Press, 2005.

BRAHAMI, Frédéric. *La place du politique dans les Essais*. Actes Du Colloque International tenu à University of Chicago (Paris) lês 29 et 30 avril 2006

atuação política de Montaigne, na correspondência de secretários, chefes militares, reis e rainhas. Aliás, sobre esta abordagem acerca da *correspondance* e dos *Essais*, Ménager escreve que: “*Ils nous ont permis d’esquisser la figure d’un diplomate tout à fait atypique, adepte du franc-parler, et recherché pour cette raison par lês acteurs du conflit; capable de prendre lês initiatives qui lui paraissent nécessaires por sauver la paix ou lês apparences de celle-ci; jamais ‘neutre’ (un mot dont Il a horreur) parce que la neutralité exhibée par certains de sés contemporains est synonyme de lâcheté intellectuelle; um diplomate qui se souce fort peu de ‘représenter’ quelqu’un et se laisse guider par son intuition du bien public, parfaitement conscient au reste de la séduction qu’il exerce sur ceux ou celles qu’il rencontre*” (MÉNAGER, 2005, p. 153).

BRUNSCHVIG, Léon. *Descartes et Pascal lectures de Montaigne*. Neuchâtel (Suisse): Editions de la Baconnière, 1945.

BURKE, Peter. *Montaigne*. New York: Oxford University Press, 1994

CARDOSO, Sérgio . Villey e Starobinski: duas interpretações exemplares sobre a gênese dos Ensaíes. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 33, n. 86, p. 9-28, 1992.

CARDOSO, Sergio. *Uma fé, um Rei, uma Lei*. Anexo ao Relatório. s/d.

CARDOSO, Sergio. O homem, um homem: do humanismo renascentista a Michel de Montaigne. In: *Perturbador Mundo Novo*. Ed. Escuta, São Paulo, 1992

CARDOSO, Sergio. Paixão da igualdade, paixão da liberdade: a amizade em Montaigne. In: NOVAES, A. (Org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Cia das Letras, 1995, p. 159-194

CARDOSO, Sergio. A crise da razão política na França das guerras de religião. In: *A Crise da Razão*. Org. Adauto Novaes. São Paulo: Cia das letras, 1996, p. 173

COCULA, Anne-Marie. *La Guyenne pour Montaigne: un observatoire et un laboratoire d'histoire*. Actes Du Colloque International tenu à University of Chicago (Paris) les 29 et 30 avril 2006

DEMONET, Marie-Luce. *Le politique Nécessaire de Montaigne*. Actes Du Colloque International tenu à University of Chicago (Paris) les 29 et 30 avril 2006

DUVERGER, Maurice. *Os partidos políticos*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1970.

EVA, Luiz. *A Figura do Filósofo: ceticismo e subjetividade em Montaigne*. São Paulo: Ed. Loyola, 2007

FETZ, Reto Luzius. Michel de Montaigne – Filosofia como busca por auto-identidade. *Filósofos da Renascença*, Unisinos, 1999.

GRAVES, Amy. *Crises d'engagement: Montaigne et la Ligue*. Actes Du Colloque International tenu à University of Chicago (Paris) les 29 et 30 avril 2006

GOYET Francis. Montaigne and the notion of prudence. *The Cambridge Companion to Montaigne*. New York: Cambridge University Press, 2005.

HARTLE, Ann. Montaigne and skepticism. *The Cambridge Companion to Montaigne*. New York: Cambridge University Press, 2005

HUISMAN, Denis. *Dicionário dos Filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001

LANGER, Ullrich. Montaigne's political and religious context. *The Cambridge Companion to Montaigne*. New York: Cambridge University Press, 2005

LE ROUX, Nicolas. *Servir um roi méconnaissable: les incertitudes de la noblesse au temps de Montaigne*. Actes Du Colloque International tenu à University of Chicago (Paris) lês 29 et 30 avril 2006

LESTRINGANT, Frank. *Montaigne et les protestants*. Actes Du Colloque International tenu à University of Chicago (Paris) lês 29 et 30 avril 2006

MÉNAGER, Daniel. *La diplomatie de Montaigne*. Actes Du Colloque International tenu à University of Chicago (Paris) lês 29 et 30 avril 2006

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. Tradução de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991

MILLIET, Sergio. *Prefácio aos Ensaaios de Montaigne*. Rio de Janeiro/Porto Alegre/São Paulo: Ed. Globo, 1961

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaaios*.¹⁸¹ tradução de Sérgio Milliet. 2. ed. São Paulo: Abril, 1980

MONTAIGNE, Michel de. *Oeuvres Completes*. Editions Gallimard, 1962. Bibliothèque de La Pléiade.

MONTAIGNE. *Os Ensaaios: Livro I*. tradução de Rosemary Costhek Abílio¹⁸². São Paulo: Martins Fontes, 2000. – (Paidéia)

MONTAIGNE. *Os Ensaaios: Livro II*. tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000. – (Paidéia)

MONTAIGNE. *Os Ensaaios: Livro III*. tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000. – (Paidéia)

MOREAU, Pierre. *Montaigne – o homem e a obra*. Montaigne. Ensaaios, Livro I. Tradução, prefácio e notas de Sergio Milliet. Rio de Janeiro/Porto Alegre/São Paulo: Editora Globo, 1961

PANICHI, Nicola. *Au-delà de la vertu “innocente: Montaigne et les théoriciens de la raison d’État*. Actes Du Colloque International tenu à University of Chicago (Paris) lês 29 et 30 avril 2006

PITKIN, H. F. *O Conceito de representação*. reproduzido de PITKIN, H. F. (org.) *Representation*. New York: Atherton Press, 1969

SANTO AGOSTINHO. *Cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1989

¹⁸¹ Tradução publicada sob licença da Editora Globo S.A., com consultoria de Marilena Chauí. Inclui vida e obra de Montaigne, bem como bibliografia sobre o ensaísta. A tradução de Sérgio Milliet foi publicada em 1961, pela Editora Globo de Porto Alegre, e republicada posteriormente pela Editora da Universidade de Brasília, bem como na coleção Os Pensadores, da Editora Abril de São Paulo.

¹⁸² Esta é a mais recente tradução dos *Ensaaios* e foi feita por Rosemary Costhek Abilio, publicada no ano 2000, pela Editora Martins Fontes de São Paulo.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

SARTORI, Giovani. O partido como parte. *Partidos Políticos*. Brasília: Ed. UnB, 1991

SMITH, Plínio. *Continuar e Conservar: Montaigne e o poder*. História: Questões e Debates. Curitiba: Ed. UFPR, n. 25. (Dossiê “Intelectuais e Poder”)

SEXTO EMPÍRICO. *Esbozos Pirrônicos*. Madrid: Editorial Gredos, 1993

STAROBINSKI, Jean. Montaigne em movimento. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia da Letras, 1992

SCORALIK, André. *Experiência e Moralidade no último dos Ensaios de Montaigne*. São Paulo: USP, 2008. Diss.

TELES, Liana Eppinghaus Barbalho. *Montaigne e a formação do indivíduo no Renascimento*. Bragança Paulista: EDUSF, 1992

THEOBALDO, Maria Cristina. *Sobre o “Da educação das crianças”: a nova maneira de Montaigne*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2008.

TOURNON, ANDRÉ. *Montaigne*. Tradução de Edson Querubini. São Paulo: Discurso Editorial, 2004

TOURNON, André. *Justice and Law: on the reverse side of de Essays. The Cambridge Companion to Montaigne*. New York: Cambridge University Press, 2005

VAN LOON, Hendrike Willem. *Montaigne e o doutor Rabelais*. Vidas Ilustres. Rio de Janeiro/Porto Alegre/São Paulo: Ed. Globo, 1945

VASCONCELOS, Cláudia. *À guisa de introdução*. MONTAIGNE. Os Ensaios: Livro I. São Paulo : Martins Fontes, 2000. – (Paidéia)

VASCONCELOS, Cláudia. *Reflexões morais e políticas de Michel de Montaigne*. USP: dissertação de Mestrado, 1998.

VILLEY, Pierre. *A vida e a obra de Montaigne*. MONTAIGNE. Os Ensaios: Livro I. São Paulo : Martins Fontes, 2000. – (Paidéia)

VILLEY, Pierre. *Os Ensaios de Montaigne*. Montaigne. Ensaios, Livro I. Tradução, prefácio e notas de Sergio Milliet. Rio de Janeiro/Porto Alegre/São Paulo: Editora Globo, 1961

WEILER, Maurice. *Para conhecer o pensamento de Montaigne*. Montaigne. Ensaios, Livro III. Tradução, prefácio e notas de Sergio Milliet. Rio de Janeiro/Porto Alegre/São Paulo: Editora Globo, 1961

XAVIER, Le Person. *Montaigne et les “pratiques”politiques*. Actes Du Colloque International tenu à University of Chicago (Paris) lês 29 et 30 avril 2006

