

ENSAIO I

MONTAIGNE, O FILÓSOFO HUMANISTA

Nelson Maria Brechó da Silva

SILVA, Nelson Maria Brechó da. Ensaio I Montaigne, o filósofo humanista. **Rhema**. Belo Horizonte: Fumarc, 2007. v. 13, ns. 42/43/44 (Edição Unificada), p. 183-202.

RESUMO

O presente ensaio situa o contexto em que se desenvolve o pensamento de Montaigne, bem como a tese de que o autor é humanista. O autoconhecimento se realiza diante do olhar do outro, que pinta o “eu” do homem, como um espelho. Sendo assim, tem-se um “eu” em movimento, que se descobre cada vez que mergulha em seu interior. Com isso, reconhece a sua própria vaidade marcada pelo conceito de finitude, segundo a qual, o homem é um ser no meio dos demais seres. Logo, ser amigo é ser capaz de se abrir ao outro para que ocorra a fusão, a verdadeira amizade.

Palavras-chave: amizade, outro, espelho, vaidade, finitude, autocohecimento.

ABSTRACT

This text is on the development of the thought of Montaigne and on the thesis that the author is a humanist. Self-knowledge is held in the eyes of another, who paints the “I” of man, like a mirror. Thus, it has an “I” in motion, who finds himself each increasingly dipping inside. With this, recognizes its own vanity marked by the concept of finitude, whereby the man is a being in the midst of other beings. So be a friend is to be able to open up to others for the occurrence of fusion, the true friendship.

Key Words: friendship, other, mirror, vanity, finished, self-knowledge.

ENSAIO I

MONTAIGNE, O FILÓSOFO HUMANISTA

INTRODUÇÃO

Ao considerar Montaigne como *humanista*, faz-se mister apresentar o *pano de fundo* que influencia a vida intelectual do referido filósofo. Primeiro, ver-se-á a influência humanista que penetra em sua obra, em seguida, o diálogo e, sobretudo, os motivos que o levam a criticar a *Renaissance*. Depois, a ruptura entre o homem e o ser, o que corresponde à novidade de seu pensamento, bem como o rompimento com a tradição medieval. Por fim, a descrição da amizade como *errância*, que representa a *mater lectionis* do referente ensaio e que ajuda a compreender a suposição da primeira parte, em que Montaigne é apresentado como humanista.

Para tanto, levar-se-á em conta o conceito de finitude do homem, como *microcosmo* situado no *macrocosmo* e, sem dúvida, a metáfora do *speculum*, espelho, para indicar que a amizade tem um caráter existencial, visto que o *topos* dela focaliza um “eu” em *mouvement*, movimento diante de um *alter*. Em outras palavras, a *peinture*, pintura, do “eu” mediante o artista: o *amigo* ou o *livro*, quando há ausência do amigo. Por essa razão, a obra filosófica do autor é uma pintura do seu “eu” e, de certa forma, o retrato de sua identidade, marcada pela vaidade de deixá-la registrada *ad aeternum*. Nela, se vê a figura do amigo, La Boétie, encarnada em Montaigne, pois ambos formam uma autêntica e virtuosa amizade.

HUMANISMO

Se, por um lado, a interpretação histórica da *Renaissance* vem apresentar a contraposição polêmica da mesma à Idade Média, por

outro, vem trazer à tona aqueles aspectos que caracterizam suficientemente a sua configuração doutrinal. Desse modo, enunciar-se-ão três aspectos importantes, conforme proposto por Abbagnano (1970): primeiro, a *descoberta da historicidade do mundo humano*; segundo, a *descoberta do valor do homem e da sua natureza mundana*, isto é, natural e histórica; terceiro, a *tolerância religiosa*.¹

Em primeiro lugar, a *descoberta da historicidade do mundo humano* leva à reflexão de que o *humanismo* consiste na vontade de reconstruir tal sabedoria, em sua forma autêntica, de maneira que, procura compreendê-la em sua *realidade histórica* efetiva. Através do *humanismo*, surge pela primeira vez a exigência do reconhecimento da *dimensão histórica* dos acontecimentos². Diante disso, os *humanistas* estudam também os antigos e concebem a realidade mediante a perspectiva histórica apresentada, ou melhor, pela separação e pela contraposição do objeto histórico, relativamente ao presente historiográfico, sendo a exigência filosófica um elemento essencial.

Vale ressaltar que o *humanismo* leva a cabo a tarefa de restauração histórica. Montaigne, percebendo essa função, inicia seu emprego, deixando-a, posteriormente, como herança à *cultura moderna*. O *Aufklärung* dos setecentos, mais precisamente, “Esclarecimento”, constituiu seguidamente um passo determinante nessa trajetória, do qual fluiu, com efeito, a investigação historiográfica moderna.

A novidade do *humanismo* encontra-se no fato de que a *descoberta da perspectiva histórica* está para o tempo, como a *descoberta da perspectiva visual*, conseguida pela pintura da *Renassaince*, está para o espaço: consiste na possibilidade de nos apercebermos da *distância* que vai de

1 cf. ABBAGNANO, 1970, p. 12-30.

2 cf. Ibid. A Idade Média, por sua vez, tinha praticamente ignorado, por completo, essa dimensão, assinalada acima. O mérito dos escritores da Idade Média residia somente na validade que lhes pudesse ser reconhecida, relativamente ao universo de raciocínios, no qual se moviam os ditos escritores.

um objeto a outro e de qualquer deles ao observador. Tal procedimento norteia-se no pensamento de Montaigne, sobretudo, quando descreve o amigo como um *speculum*, espelho, que conduz ao autoconhecimento.

Um segundo aspecto do humanismo é a *descoberta do valor do homem e da sua natureza mundana*, isto é, natural e histórica. Ao se afirmar que o *humanismo renascentista* descobre ou redescobre “o valor do homem”, quer dizer-se, com isso, que ele reconhece o valor do homem, sua *dignitatis hominis*, como ser terrestre ou mundano, inserido no mundo da natureza e da história, capaz de nele forjar o próprio destino.

O *homem*, a quem se reconhece tal valor, é um *ser racional e finito*, cuja integração na natureza e na sociedade não constitui condenação nem exílio, mas antes um instrumento de liberdade e que, por essa razão, pode obter na natureza e, no meio social onde vive, a sua *paidagogos*, formação e a sua *eudaimonias*, felicidade. A *autonomia humana*, preconizada pelo humanismo, refere-se à capacidade do homem para *planejar* a sua existência individual, vinculada à história e à natureza³.

A terceira consideração diz respeito à *tolerância religiosa*. O humanismo acopla a *concepção civil da religião e o conceito de tolerância religiosa*, que se encontram na base da correlação entre cidade celeste e cidade terrena. Mediante tal relação, a cidade terrena deverá, conforme a sua capacidade, realizar a harmonia e a felicidade, aspectos inerentes à cidade celeste, e dos quais nasce a *pax, a paz religiosa*, como fruto da exigência dessa tolerância.

RENAISSANCE

A *renascença do homem* é o nascimento para uma vida verdadeiramente humana, porque é fundamentada naquilo que o homem possui

3 cf. Ibid., p. 16-17.

de mais seu: as *artes*, a *instrução* e a *investigação*⁴. É importante acentuar as *premissas fundamentais* que caracterizam as condições indispensáveis ao desenvolvimento de uma investigação experimental da natureza:

Que o homem não é um hóspede provisório da natureza, mas sim ele próprio um ser natural, cuja pátria é a natureza;

Que o homem como ser natural, possui tanto o interesse como a capacidade de conhecer a natureza;

*Que a natureza só pode ser interrogada e compreendida por meio dos instrumentos que ela própria fornece ao homem.*⁵

Diante disso, Montaigne explicita o regresso do homem a si mesmo, o qual constitui a essência do movimento de renovação renascentista, no entanto, diferencia-o desse movimento, à medida que postula o homem, não como centro do universo, *antropocentrismo*, e sim como *microcosmo*.

É indispensável explicitar que o pensamento de Montaigne sofre uma “*evolução*”, posto que, passa de uma orientação estóica a uma orientação cética, até chegar a um equilíbrio perante uma posição socrática, a única que constitui a substância da sua pessoa e do seu pensamento.

O estoicismo e o epicurismo já não são doutrinas, segundo ele, às quais se deva permanecer ligado, mas sim experiências, através das quais atinge o equilíbrio que lhe é próprio. Assim, a partir da experiência do estoicismo, chega-se ao reconhecimento do estado de dependência em que o homem se encontra relativamente às coisas e, a partir da experi-

4 cf. *Ibid.*, p. 22. Estas fazem do ser humano um ser diferente de todos os outros que existem na natureza e o tornam, na verdade, semelhante a Deus, de forma que lhe restituem a condição de que decaíra

5 cf. *Ibid.*, p. 27.

ência do cepticismo, atinge-se o meio de se libertar, tanto quanto possível, dessa dependência e de se reconduzir as coisas ao seu justo valor.⁶

Segundo Montaigne (III, 13), “a morte mistura-se e confunde-se por toda a parte com a nossa vida”. Nesse sentido, a ideia da morte suscita o desejo de viver, de viver mais profunda e plenamente. Assim, o *humanismo* atinge o seu equilíbrio, visto que, o homem já não se exalta e antes se aceita tal como é. Logo, Montaigne representa precisamente essa segunda fase renascentista como humanista e, é justamente através desta, que o humanismo se prefigura na filosofia moderna, ao passo que abre, no século XVII, o caminho a Descartes e a Pascal⁷.

Ao comentar acerca das características do pensamento de Montaigne, Merleau Ponty aponta que o conhecimento do *eu* 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 *essais*, “ensaio” ou uma “experiência” de si mesmo. Para Montaigne, duvidar é uma *actio*, “ação”, portanto, a dúvida não pode abater a nossa ação, o nosso fazer, que lhe vence a resistência⁸.

De acordo com Lanson [1938], destacam-se três pontos do pensamento de Montaigne: primeiro, a visão *estóica*, uma vez que mostra com evidência uma preocupação filosófica e moral. Montaigne leu e se encantou com os escritores Sêneca e Plutarco, os quais, sem dúvida,

6 cf. Ibid. p. 59-60

7 cf. Montaigne III, 66. Se a primeira consciência da sua subjetividade individual e histórica, precognizada pela Renascença e que se revela como primeira fase, conduz o homem à exaltação da sua situação privilegiada e ao aprofundamento dessa consciência, no seu contínuo experimentar-se e pôr-se à prova, guia-o, agora, ao reconhecimento dos seus limites e à lúcida aceitação de si próprio como um “eu” em construção, mediante o olhar de La Boétie.

8 cf. MERLEAU-PONTY, 1991, p. 232. Nós somos aquilo que somos para os outros. Da relação amigável entre Montaigne e La Boétie, flui na percepção filosófica de Montaigne o ensejo de eternizar a amizade, por meio de uma obra, de tal maneira que existir é existir diante do olhar do amigo. Com efeito, Montaigne realiza, através de seu amigo, o reencontro de si mesmo.

fizeram parte de sua vocação e do seu próprio pensamento⁹, o que foi reconhecido por Montaigne, a partir da afirmação de que o início de seu filosofar foi uma compilação e repetição dos clássicos¹⁰, na qual ressalta que sua obra é, de fato, um conjunto de diversos pedaços¹¹.

A segunda época da filosofia dos Ensaaios é o *ceticismo*, o qual se concentra essencialmente no capítulo XII, do segundo ensaio: a famosa *Apologia de Raymond Sebond*, no qual o autor afirma que as pessoas não se conhecem jamais inteiramente e que, no entanto, a vida continua, apresentando novos fatos e situações a serem observados.

A terceira época focaliza a filosofia definitiva dos *Essais*. Nessa está imbricada a ideia do homem, momento em que Montaigne fala dele mesmo, em outras palavras, ele não pretende fazer conhecer o objeto, mas a ele mesmo, de modo que é um estudo e uma autopintura. O conhecimento de si e o conhecimento do homem não se separam. Tudo aquilo que ele confessa dele é, sobretudo, documento sobre a natureza humana.

A RUPTURA ENTRE O HOMEM E O SER

O pensamento montaigniano revela-se como uma reviravolta frente ao pensamento medieval. Para este, existe uma ligação entre o homem e o ser, de tal maneira que provém de Deus, contudo, Montaigne fará uma ruptura com tal pensamento: o homem nada mais é do que um *microcosmo*, envolvido pelo *macrocosmo*.

9 LANSON, [1938], p. 111. A proposição de que Montaigne foi influenciado pelos autores clássicos se encontra neste comentário de Lanson: "Sénèque et Plutarque décidèrent La vocation de Montaigne et plus encore sans doute le mouvement propre d'une pensée qui une fois mise enroute, ne s'arrêtait plus et prenait force en s'exerçant".

10 Op. cit. III, 5 B [V. III, 122]. Ibid. p. 111. Montaigne ne pretendit plus seulement continuer la serie dès compilateurs. Plus tard il dira "sa condition singeresse et imitatrice" et il confessera que "de ses premiers *Essais* aucuns puent un peu à l'étranger".

11 Op. Cit. II, 37, A. [V. II, 573]. Ibid. p. 112. "Ce fagotage de tant de diverses pièces".

Quando se fala de ruptura entre o homem e o ser em Montaigne, é necessário retomar brevemente a ontologia medieval, para a qual, é indispensável partir de Deus para se chegar aos seres¹². O nome divino significa, em linguagem filosófica, que o *actus essendi*, ato de ser em Deus é aquilo que a essência é nos outros entes.

Por conseguinte, Strathern (1999) afirma que nenhum outro ser, senão Deus, é o seu próprio ato de ser. Em Deus, ser e existir equivalem-se, pois Deus é o Puro Ato de Ser. E, ao realizar uma leitura tomista, ele afirma que até para filosofar é necessário começar acreditando em algo, em outras palavras, é necessário acreditar no princípio da causalidade, ou seja, de que o ser vem de algo perfeito.¹³

Para Gilson (1962), os seres finitos, no entanto, são compostos de essência e existência, sendo o ato existencial gerado neles em virtude de sua essência.¹⁴ Dessa maneira, tudo o que não é Deus é finito, pela simples razão de que, não sendo o seu próprio ato de ser, não é Deus. Ora, a causa da finitude é a essência, porque o que faz um ente ser finito é aquilo que se acrescenta ao seu ato de ser.

Portanto, o ente finito pode ser concebido como um ente, cujo ato existencial é limitado pela própria essência que ele possui. A essência de um ente finito exerce uma influência restritiva sobre o ato de ser, que o impede de ser o Puro Ato de Ser, e faz com que seja o *actus finitum*, ato finito de ser dessa ou daquela essência apenas.¹⁵

Quando se refere ao *actus essendi*, Santo Tomás tem em mente um *actus*, ato. *Esse* é, com efeito, o “ato de todos os atos”. Ao chamar

12 Em relação à ontologia medieval, faz-se mister recorrer à tradição tomista, que parte de Deus para se explicar os seres. Além disso, o *esse*, ser, é estável, o qual se distingue do pensamento de Montaigne, pois, para este, o “ser” constrói-se a partir das experiências que se estabelece com o mundo.

13 cf. STRATHERN, 1999, p. 09.

14 cf. GILSON, 1962, p. 37.

15 Ibid. p. 39.

ser ou esse a um ato, quer-se dizer que é um *principium*, princípio cuja existência se conhece com certeza pelo efeito que causa¹⁶.

Deus é puro ser, logo, é ato puro¹⁷. A *potência* é a aptidão a vir-a-ser, sendo o termo potencialidade, frequentemente, substituído pelo termo possibilidade¹⁸. Do princípio de que o nome próprio de Deus é AQUELE QUE É, segue-se necessariamente que os entes não são sua própria existência, têm uma essência e são finitos. O nome próprio de Deus é *Qui est*; porque, tão somente, de Deus se pode dizer que a sua substância nada mais é do que o seu ato de ser¹⁹.

A *Metafísica* começa e termina com a investigação do *esse*, “ser”. O metafísico não se contenta em investigar apenas aquilo que faz a substância ativa agir; quer saber o que a faz *ser*.²⁰ E isto revela um humanismo de Santo Tomás, embora dentro de um horizonte teocêntrico da cultura da Idade Média²¹, preconizado por Mondin (1998), que se distingue do horizonte humanista de Montaigne, o qual não trata do teocêntrico, mas do ser humano em si, mais especificamente da descrição do ser do que da conceitualização que Santo Tomás efetivou, ou melhor, o ser em Montaigne é fragmentado e está em constante movimento.

A amizade leva o homem a reconhecer que é um *microcosmo* situado num *macrocosmo* e que, para viver bem, necessita aceitar a sua condição humana: uma ruptura entre o homem e o ser. Essa descrição

16 Ibid., p. 45. “A existência atual deve ser o efeito de um ato, e até de um ato eminentemente primeiro, pois que ela é aquilo sem o qual nada opera; sem ela, nada existe” (Op. cit. AQUINO, De Potentia; I, 1 resp.

17 (AQUINO, *Suma Teológica*; 2, 1980, q. 79, a.2). Na linguagem tomista, “há um intelecto que está para o ser universal como o ato do ser total. E tal é o intelecto divino, que é a essência de Deus, no qual original e virtualmente todo ser preexiste como na causa primeira; por isso, o intelecto divino não é potencial, mas é ato puro. E nenhum intelecto criado pode ser ato em relação ao ser universal total porque, então deveria ser infinito”.

18 cf. GILSON, 1962, p. 47.

19 cf. AQUINO, *Summa Contra Gentiles*; III, 14.

20 Ibid., p.44.

21 cf. MONDIN, 1998, p. 15

diverge do pensamento medieval, que propunha uma relação entre o homem e o ser, estabelecendo, assim, uma especulação e, por conseguinte, uma conceitualização. A amizade da qual Montaigne fala se desenvolve e amplia, dependendo do quanto o homem a deseja, porque é de essência espiritual e a sua prática apura a alma.

Segundo Blum (1993), vale destacar que o ponto fixo de Montaigne será o girar errante sobre si mesmo, através de um amigo ou da escrita de um livro sobre si, erigindo assim um monumento eterno, que será identificado por sua própria obra²². Acrescenta-se que a obra ganha um “sentido terapêutico”, ao aniquilar as razões dogmáticas que serviam como ponto de fundamento para a arrogância.²³ Desse modo, o humanismo de Montaigne faz do homem uma página em branco²⁴, que necessita da introspecção para que ocorra a *epoché*, *suspensão do julgamento*.²⁵

Montaigne estuda a sua própria vida²⁶, posto que ele buscar entender a si próprio, perante as opiniões acerca de si: “todo esse ajuntamento que eu fiz não é outra coisa que o registro dos ensaios de minha vida”²⁷, assim, pode-se afirmar que o autor procura eternizar a sua obra como pintura de si mesmo. De fato, quem lê esses Ensaios, vê o próprio autor²⁸.

Essa atitude de se voltar para si, norteia todo seu pensamento, de tal maneira, que o seu ponto fixo é a figura do próprio “eu” ou, até mesmo, “a filosofia do eu”. Isso implica a aceitação da miséria humana, promovida pelo “eu imaginário” e sua articulação com o

22 cf. BLUM, 1993, p. 60-71. Vale elucidar que esse girar errante é a volta infinita em si mesmo. Pode-se constatar no decorrer dos “Ensaios” que o autor redige de diferentes formas, pois em cada redação, abre-se uma nova possibilidade de interpretação de si mesmo e assim por diante.

23 cf. EVA, 2004, p. 63.

24 cf. STAROBINSKI, 1993, p. 83-84.

25 cf. MONTAIGNE; III, 11.

26 cf. REGOSIN, 1977, p. 82. A vida de Montaigne se reflete na própria obra, o “eu está sempre falando” (“the self is always speaking”).

27 cf. MONTAIGNE; III, 13. “Toute cette fricassée que je barbouille ici n’est qu’un registre des essais de ma vie”.

28 cf. http://fr.wikipedia.org/wiki/Michael_de_Montaigne. <acesso em 25/08/2007>.

“eu verdadeiro”, por intermédio da autoidentificação do retorno a si.²⁹ Desse modo, ocorre uma ruptura com a metafísica tradicional, na qual se estabelecia uma ligação entre o homem e o ser³⁰.

Através de Montaigne, nota-se que o homem é o *microcosmo* diante do *macrocosmo*, ou seja, um ser no meio dos demais seres vivos³¹, o que retira a primazia da razão, acentuada pela primeira fase do Renascimento³², a qual afirmava a centralidade do homem diante do universo.

Notar-se-á que a reflexão montaigniana indica e estabelece uma segunda fase³³, denominada como humanismo, uma vez que critica essa centralidade do homem, partindo do pressuposto antropológico de que o homem não pode ser conceitualizado, tal como era visto pela filosofia medieval e, sim, de que o homem precisa ser descrito por sua amizade com aquele que busca assiduamente conhecer: o amigo. A união de amizade entre Montaigne e La Boétie indica o autoconhecimento: uma amizade completa, na qual não se encontrará outra amizade tão forte como a dele em sua época.³⁴

Eis a tese antropológica precípua: a amizade que orienta a descrição. Uma descrição que exige do homem um esforço diário, porque não encontra nada de absoluto; segundo a qual se postula que a filosofia de Montaigne indica traços de humanismo.

Além disso, faz-se mister frisar a lógica de que o homem não encontra nada de imutável no ser e tampouco nas coisas exteriores. O ser humano possui qualidades e defeitos, virtudes e vícios. Dessa forma, ao se comparar os homens com os animais, constatar-se-á que

29 cf. STAROBINSKI, 1993, p. 21.

30 cf. GILSON, 1962, p. 37s. Na metafísica clássica, Deus dá o ato de existir.

31 cf. FOUCAULT, 2002, p. 23-62; cap. 3, p. 41-47. A ideia do *microcosmo* é, indubitavelmente, mais frequente no século XVI como resposta à vaidade humana de se sentir “poderosa”.

32 cf. ABBAGNANO, 1978, p. 66.

33 Ibid. p. 66.

34 cf. MONTAIGNE; I, 28.

os animais possuem inteligência e linguagem.³⁵ Ora, se os animais possuem inteligência, o homem possui uma característica pela qual se difere dos animais: *vanité, vaidade*, uma vez que coloca valores nas coisas ao redor. Vê-se, por exemplo, que ele atribui valores a Deus, dizendo: Deus é onipotente, grandioso, dentre outros.³⁶

Contudo, nessa valorização de Deus, o homem mostra-se impregnado pela vaidade, caracterizada pelo “eu imaginário” e acredita-se um ser sábio. Montaigne vai afirmar que o homem projeta valores em Deus, portanto, esses valores não são próprios de Deus, são frutos da miséria humana, pela qual o homem pensa ser superior aos animais.

Com efeito, destaca-se que o homem precisa voltar para si mesmo, aceitar a sua condição humana para se tornar independente.³⁷ Todavia, isso provoca uma inquietude no homem, pois, assim, confronta-se com o “eu imaginário” e com o “eu verdadeiro”. O ser humano, muitas vezes, coloca uma máscara sobre si mesmo e procura nas coisas de fora uma verdade absoluta, tornando-se dependente delas.

Nessa busca pela verdade absoluta, o homem recorre à religião, à metafísica e à lógica, contudo, esses estudos não possuem uma verdade absoluta. Montaigne fala que é impossível encontrar a verdade nas coisas exteriores e cabe ao homem voltar-se para si, ter consciência de si. Dessa maneira, ocorre um girar errante, porque se é difícil conhecer as coisas exteriores, as coisas de nós mesmos também são difíceis de ser conhecidas. O que o sujeito pensava há cinco anos, ele pode pensar diferente hoje, visto que as coisas se transformam.³⁸

Em seguida, partindo da amizade, Montaigne fala da interpretação infinita do homem, acrescentando que este não chega a uma certeza de

35 cf. EVA, 2004, p. 27.

36 cf. MONTAIGNE; II, 12.

37 cf. STAROBINSKI, 1993, p. 93s.

38 cf. MONTAIGNE; II, 12.

si mesmo. O homem é parte do universo, não é um conceito e, sendo uma parte, não pode compreender o todo. Dessa forma, ele critica o título de sábios que é atribuído aos filósofos, pois, segundo ele, cada filósofo está situado num *microcosmo* e envolvido por um *macrocosmo* e, portanto, não pode ser considerado sábio.

A *miséria humana* (*miseria hominis*)³⁹ reside na vaidade humana e, se o homem parar a fim de pensar e observar os animais, verá que eles vivem muito bem. Quando os animais estão famintos, por exemplo, eles caçam para comer. O homem, por sua vez, não tem coragem de pedir ao outro um prato de comida, pois acredita que esse comportamento seria uma humilhação e que causaria detrimento à sua *imago*, imagem⁴⁰.

Ademais, o autor mostra que essa miséria humana encontra-se também na ação de perdoar alguém, pois ainda ficam alguns resquícios ruins na pessoa que foi ofendida. Na verdade, o homem não perdoa, o que revela mais uma vez a sua vaidade. O ser humano é uma parte do universo, assim como as demais coisas. Sendo assim, Montaigne quebra essa imagem do homem como poderoso.⁴¹

O homem pensa que, só porque tem a razão, pode-se colocar acima dos animais. Sendo assim, faz de Deus a sua imagem, demonstrando, através de suas projeções, a inquietude humana de se afastar do “eu verdadeiro”. Eis, novamente, a miséria humana, percebendo, como já mencionado, que o homem deve voltar-se para si mesmo.

Montaigne coloca o transcendentalismo em nível de possibilidade, porque Deus é incompreensível através da razão.⁴² O homem não

39 cf. EVA, 2004, p. 27. Para os medievais, a *miseria hominis* era o homem como pecador. Agora, para Montaigne, é o homem finito.

40 Ibid.

41 Ibid.

42 cf. STAROBINSKI, 1993, p. 127.

domina a natureza, ele é da natureza. Se colocar mais coisas no homem, seria vaidade dele.⁴³

Cabe ao homem mergulhar no ponto fixo: opiniões, e voltar-se para si mesmo. Com isso, Montaigne frisa que não se pode conceituar e sim descrever o homem, descrever-se a si mesmo, sem embelezar nada. Por isso, quando o homem entrar nesse ponto fixo, opiniões, ele refletirá e terá o domínio sobre o tempo; e esse domínio ou saber, nada mais é do que aproveitar o tempo, escrevendo um livro sobre si mesmo ou projetar⁴⁴ no outro a própria imagem (amizade).⁴⁵

Portanto, Montaigne fala que o homem deve refugiar-se sobre as suas opiniões e, por meio delas, analisar-se. Desse modo, consequentemente, o homem aceitará a condição humana, não como um fechamento ou conclusão de sua problemática filosófica, mas como um trabalho constante: um girar errante, que exige esforço para ir em direção ao seu “eu verdadeiro”, ao passo que, aceita a sua própria condição humana e reconhece a vaidade que reside em toda humanidade.⁴⁶

A DESCRIÇÃO DA AMIZADE COMO DIGNITATIS HOMINIS E ERRÂNCIA HUMANISTA

Conforme visto no item anterior, o homem é um microcosmo. Agora, ver-se-á que, perante a amizade, ele é descrito, ou melhor, pintado, ao passo que fica registrado eternamente o retrato do “eu”, de forma que revela a vaidade humana. Em seguida, analisar-se-á que a amizade implica a errância, pois o “eu” está em movimento.

43 cf. MONTAIGNE; II, 12.

44 cf. CASSIRER, 2001. p. 205-309. Nesse ato de projeção, o outro se torna um *espelho* ao qual descreve o próprio “eu”.

45 cf. MONTAIGNE; III, 13.

46 cf. MONTAIGNE; I, 28 e II, 12.

A temática humanista da *dignitatis hominis* situa o homem numa condição privilegiada na ordem das coisas e, como se percebe, apóia-se no pressuposto da exclusividade humana sobre a posse da razão. Montaigne critica a crença de que o homem se encontraria na região central do universo como criatura superior, em função da qual, tudo o mais teria sido criado.⁴⁷ É pela vaidade que o homem, com auxílio da imaginação, iguale-se a Deus. Nota-se, então, a *miseria hominis* como fuga do “eu verdadeiro”.⁴⁸

O cerne do problema de Montaigne corresponde à descrição acerca da amizade, pois, para ele, a amizade não pode ser conceitualizada e sim *vivida*. Isso ocorre porque ela conduz o homem à identificação de si mesmo e, até mesmo, na fusão com o outro, que é um *espelho*, ou melhor, ajuda-o a descrever aquilo que ele é.

Nesse processo de amizade, o qual se trata de uma busca constante do homem sobre si mesmo, surge, no interior do homem, a inquietude em querer se afastar de si para se mesclar à sua essência, fugindo e se acomodando no “eu imaginário”.⁴⁹

Montaigne afirma que “quem se conhece, conhece também aos outros, porque cada homem leva a forma inteira da condição humana”.⁵⁰ Nisso, o sujeito confronta-se com o “eu verdadeiro” e passa a conviver com ele, mesmo diante da inquietude e da pressão instigada pelo “eu imaginário”, que leva ao vazio interior e à fuga do próprio eu. Percebendo, dessa forma, que deve articular o “eu verdadeiro” com o “eu imaginário”, pautando-se pela força da amizade, base primordial para o filosofar.

A filosofia montaigniana pode ser denominada como “filosofia do eu”, uma pintura de si mesmo, “um ensaio de suas faculdades

47 cf. EVA, 2004, p. 25.

48 cf. Ibid. p. 27.

49 cf. MONTAIGNE; II, 12.

50 MONTAIGNE; III, 2. “Qui se connaît, connaît aussi les autres, car chaque homme porte la forme entière de l’humaine condition”.

naturais”⁵¹. Seu amigo, La Boétie,⁵² morreu e, para não entrar em desespero, ele se dedicou a redigir textos a respeito de si mesmo, a partir da descrição de sua íntima amizade, conforme mencionado no resumo. Segundo Lanson, Montaigne “destinará seu livro a exprimi-lo ele mesmo antes que seus autores”⁵³.

Ao invés de conceituar a amizade, o autor a descreve por meio da noção de que ela precisa ser vivida, de modo a ganhar um sentido sagrado, que é a virtude do bem. O homem, agora, é como as demais criaturas, um ser que precisa das relações com o mundo. Tal tese é a *historia vitae*, a descrição do homem oriunda da amizade: “descrever o homem, e mais particularmente ele mesmo (...) e encontra-se a mesma diferença de nós a nós mesmos do que de nós a outro”⁵⁴.

O filósofo não embeleza o homem, pelo contrário, mostra aquilo que o homem realmente é: um ser no meio dos seres. E o que distingue o homem dos demais seres é a vaidade, caracterizada pelo fato de se sentir como centro do universo. Nesse sentido, ver-se-á o desenvolvimento do pensamento de Montaigne, perante a amizade com La Boétie, da qual gera a errância e chega à descrição do homem, por intermédio do amigo.

Quando fala a respeito da amizade, Montaigne desenvolve a sua filosofia *sui generis* por meio do amigo. O autor realiza uma virada semântica em torno do conceito do Renascimento, no qual o homem se sentia como centro do universo: antropocentrismo; agora, segundo as suas ideias, o homem é comparável aos demais seres. Nesse sentido,

51 cf. MONTAIGNE; I, 26. “L’essai de ses facultés naturelles” e também “ensaios de seu julgamento” (“les essais de son jugement”). Essas são definições dadas pelo próprio autor.

52 cf. STAROBINSKI, 1993, p. 43s.

53 cf. LANSON, sd, p. 111. “Il destinera son livre à l’exprimer lui-même plutôt que se auteurs”.

54 cf. MONTAIGNE; II, 12. “décrire l’homme, et plus particulièrement lui-même (...) et l’on trouve autant de différence de nous à nous-même que de nous à autrui”.

assim como Aristóteles, ele se aventurou no campo da filosofia que lhe causara profunda admiração: “a admiração é base de toda filosofia”⁵⁵.

Diante disso, Montaigne chega à descrição do homem, que o leva à fusão e à identificação de si mesmo,⁵⁶ visto que o amigo é como um *espelho*. Além disso, o autor não chega a uma conclusão, pois o homem está numa constante volta em si mesmo: o girar errante. Essa constante volta descreve muito mais do que um ceticismo sistemático. De fato, ela descreve o humanismo do autor, que lembra inclusive a divisa de Sócrates, oriunda do Oráculo de Delfos: “Conhece-te a ti mesmo”. O ato de viver corresponde à articulação do “eu imaginário” com o “eu verdadeiro”, o que implica a aceitação das falhas e a identificação de si mesmo, mediante o olhar do amigo, sendo este o meio pelo qual se descreve aquilo que o homem realmente é, porque um se dilui no outro, através do processo da amizade: “Porque era ele, porque era eu”.⁵⁷

CONCLUSÃO

Através da amizade, o autor encontra as partes ilógicas do *ego*, isto é, fragmentadas, através da visão do *alter*. Tal situação, de acordo com o que se visualiza, demonstra que não se trata de uma mera especulação e sim uma situação existencial, da qual se pinta a identidade. Uma pintura, que surpreende e cria uma *pathos*, no interior do próprio homem. Da luta entre o “eu imaginário” e o “eu verdadeiro”, flui o desejo de autoconhecimento, de tal forma, que o homem se humaniza, *dignitatis hominis*, cada vez que se confronta com o amigo.

55 cf. MONTAIGNE; III, 11. “L’admiration est fondement de toute philosophie”.

56 cf. STAROBINSKI, 1993, p. 54.

57 cf. MONTAIGNE; I, 28. “Parce que c’était lui, parce que c’était moi”.

Nesse sentido, essa filosofia humanista montaigniana instiga uma postura ética e política em que o homem aprende a aceitar sua própria *condição humana humanizante*, “eu verdadeiro”, frente ao outro, ao invés de se sentir como centro das coisas. Montaigne faz uma descrição de si mesmo, visto que não é um ser estável e encontra-se em constante transformação⁵⁸. Por essa razão, a amizade não pode ser considerada como um conceito, pois este é estático e, conforme analisado nesse ensaio, a amizade é descrita e vivida por duas pessoas que formam uma só alma, em outras palavras, um só “eu”. Tal asserção faz alusão à *Ética a Nicômaco* de Aristóteles: “a amizade é composta de dois corpos numa só alma”.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, N. **História da Filosofia**. Lisboa: Editorial Presença, 1978. v. 5. 2ed.

AQUINO, Santo Tomás de. Suma contra os gentios. In: **Suma contra os gentios, 3**. Porto Alegre: Escola de Teologia São Lourenço de Brindes, Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Grafosul, 1990.

_____. Os Ensaio. Trad. Sérgio Milliet. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1972. 1ª ed.

_____. Suma contra os gentios. Porto Alegre: Escola de Teologia São Lourenço de Brindes, Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Grafosul, 1996. (Suma contra os gentios, 3).

_____. Suma teológica. In: **Suma teológica, 1-2**. Porto Alegre: Escola de Teologia São Lourenço de Brindes, Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Grafosul, 1980. 2 ed.

58 cf. CARDOSO, 1992, p. 62-65. A descrição do “eu” não é pressuposto como algo que já “está lá” - estático e sim dependente, em grande parte, do trabalho formador da escrita.

BLUM, C. La peinture du moi et l'écriture inachevée. In: **Poétique**, n.53, p. 60-71, fev. 1993.

CARDOSO, S. O homem, um homem: do humanismo renascentista a Michel de Montaigne. In: **Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (org.)**. (Perturbador Mundo Novo). São Paulo: Escuta, 1992. p. 45-65.

CASSIRER, E. **Indivíduo e cosmos na filosofia do renascimento**. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 205-309.

EVA, L. A. A. **Montaigne contra a vaidade. Um estudo sobre o ceticismo na Apologia de Raimond Sebond**. São Paulo: Humanitas, 2004.

GILSON, E. **A existência na filosofia de Santo Tomás**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1962.

[Http://fr.wikipedia.org/wiki/Michael_de_Montaigne](http://fr.wikipedia.org/wiki/Michael_de_Montaigne). <acessoem25/08/2007>.

LA BOÉTIE, E. **Discurso da servidão voluntária**. São Paulo: Brasiliense, 2001. 4 ed.

LANSON, G. **Les Essais de Montaigne. Étude et analyse**. Paris: Mellottée, [157...]. p. 109-188.

MERLEAU-PONTY, M. Leitura de Montaigne. In: **Signos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991. p. 221-235.

MONTAIGNE, M. **Essais**. Paris: Les Belles Lettres, 1947.

REGOSIN, R. The matter of my book. Montaigne's Essays as the book of the self. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1977.

STAROBINSKI, J. **Montaigne em movimento**. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.