3.

A crítica montaigneana das ambições em *Da glória* (II, 16): aproximações e distâncias em relação à tradição estoica.

3.1) A opção da vida contemplativa.

O conteúdo do ensaio *Da glória*, redigido provavelmente por volta de 1578, se concentra sobretudo nos vários argumentos filosóficos e religiosos que enfatizavam o caráter negativo dessa ambição. Montaigne os explorava então desenvolvendo sua própria perspectiva acerca da natureza humana e da virtude, ressaltando também o caráter privado de sua escrita, avessa ao desejo de glória e de celebridade póstuma.

De fato, essa crítica moral das ambições, já remontava aos primeiros textos, redigidos à época de sua decisão pelo abandono dos negócios públicos, entre 1571 e 1572, manifestando já sua relevância nos *Ensaio*s como exaltação do ideário que estava nas bases de sua forma, exclusivamente a serviço de sua tranquilidade.¹ Uma de suas mais expressivas ocorrências se encontra no capítulo *Da solidão* em que Montaigne celebrou as qualidades da vida solitária, dedicada ao cultivo da alma, enfatizando a enorme diferença que havia entre seus próprios valores e costumes e os dos homens de seu tempo, dominados pelas paixões de primazia: “Quem não troca voluntariamente, a saúde o repouso e a vida pela fama e pela glória, a mais inútil vã e falsa moeda em uso entre nós?”²

Ao invés destes, que não passavam de servos de suas ambições e que tinham sua razão de ser no engajamento total nos negócios do mundo público, Montaigne renunciou ao seu cargo de conselheiro no Parlamento de Bordeaux a partir de 1571 em benefício de uma vida pautada na fidelidade a si próprio, não dependente dos interesses externos. A partir de então ele estabeleceu o espaço privado da biblioteca de seu castelo como lugar de ruptura com a insensatez que

¹ Ver introdução.

² “Qui ne contre-change volontiers la santé, le repos et la vie à la reputation et à la gloire, la plus inutile, vaine et fauce monnoye Qui soit en nostre usage.” MONTAIGNE, I, 39, p. 241.

caracterizava os costumes de seus contemporâneos, de onde desenvolveria seus *Ensaaios*³.

Em seu elogio da vida filosófica *Da solidão* é um dos capítulos da obra, mais marcados pelo estoicismo de Sêneca, no qual o autor francês, tal como o antigo filósofo cordovano, manifestou sua confiança no poder da razão, entendendo que o verdadeiro sábio era aquele que levava a cabo uma perfeita resistência contra as paixões do mundo e encontrava na solidão o caminho privilegiado para o autoconhecimento e a felicidade⁴. Em *Da glória* ele também se utilizou de uma

³ É impossível saber ao certo as razões pelas quais Montaigne se decidiu tão repentinamente pelo abandono da vida pública. Como nos mostra Pierre Villey: “Vejam bem, diz-se: quando magistrado, ele agarrava todas as oportunidades para acorrer a Paris e mostrar-se na corte. Vai para lá pelo menos duas vezes, e na segunda fica ausente por longo tempo, talvez dezessete anos. Todas as vezes acompanha a corte em viagens pelas províncias (...)” Villey, P. Vida e Obra de Montaigne, In: *Ensaaios*, V. I, p. LX. Montaigne recebera de seu pai Pierre Eyquen uma sólida educação humanista e fora criado para alçar as mais altas posições. Tomou assento na Câmara de Inquéritos do Parlamento de Bourdeaux ainda em 1561 e lá permaneceu até o momento da renúncia dez anos depois. Os conflitos internos entre seus colegas e uma tentativa frustrada de ascensão à grande Câmara (a mais soberana, aonde se pronunciavam as sentenças) podem ter precipitado a retirada, além de outras razões, como a melancolia causada pela morte de seu grande amigo Etienne De La Boétie em 1563 que conhecera no cumprimento de suas funções no Parlamento, assim como a morte de seu pai em 1568. De todo modo, como se sabe, ele não iria abandonar completamente os negócios públicos a partir de então. Em 1574 estava no exército real no baixo Poitou, além de cumprir ainda missões diplomáticas junto a seus ex colegas do Parlamento. Era muito íntimo do rei Henrique de Navarra por quem foi nomeado fidalgo de seu gabinete em 1577. No entanto, muito pouco de sua vida pública aparece nos *Ensaaios*, fruído a partir do domínio privado de sua vida retirada. Como bem nos mostra Starobinski quanto ao estabelecimento do espaço do autoexílio, celebrado pela inscrição de 1571: “o importante para ele é ter conquistado a possibilidade de estabelecer-se em um território pessoal e privado, de ali tomar a todo tempo um recuo absoluto, saindo do jogo: o importante é ter dado à distância reflexiva sua localização a um só tempo simbólica e concreta, ter-lhe reservado um sítio, sem se obrigar a habitá-lo constantemente.” STAROBINSKI, J. op. cit., p. 16.

⁴ A fonte principal desse “eventual” estoicismo de Montaigne tomado de Sêneca, parece ter sido principalmente as *Cartas a Lucílio*. Além de *Da solidão*, podemos atestar a forte influência do “senequismo” nos capítulos I, 19; I, 20 e I, 40, todos datados dos primeiros tempos da escrita dos *Ensaaios*. Mas se devemos levar em consideração a observação de Pierre Villey, que em seu *Sources et Evolution des Essais*, nota o modo como as citações tomadas diretamente de Sêneca perderam espaço na edição de 1588, é preciso por outro lado, observar que a crítica e o afastamento de Montaigne em relação a ele jamais foram generalizados, incidindo exclusivamente ao que restava de dogmático e de normativo em sua reflexão moral, ou seja, ao ideal regulador do sábio que permanecia no horizonte de seu pensamento filosófico. O autor dos *Ensaaios* não deixou de reificar sempre seu “senequismo”, especialmente no que dizia respeito ao modo como o filósofo afirmava seu próprio afastamento do antigo dogmatismo dos estóicos gregos, expresso no ecletismo das *Cartas a Lucílio* e no modo como declarava limites à pretensão da filosofia em prover a felicidade humana, contrapondo às suas generalizações a diversidade individual e as particularidades dos homens. Sobre isso ver, por exemplo, a carta 22 do primeiro volume de suas *Cartas a Lucílio*. EVA, L., “Notas sobre a presença de Sêneca nos Essais de Montaigne”. In: *Educação e Filosofia*, 17, p. 42-47. De resto, concordamos ainda com Fausta Garavini, que em seu *Itinéraires à Montaigne*, sublinha que o autor dos *Ensaaios* encontrou nas *Cartas* de Sêneca antes um modelo estilístico para sua escrita pessoal do que um mestre filosófico. Agradava a ele o caráter peremptório das frases de Sêneca e a densidade de significado contida em suas sentenças concisas e lapidares. Nesse sentido, o afastamento do estoicismo que se verifica nos ensaios posteriores, não significou propriamente um afastamento de Sêneca: Montaigne jamais renegou sua influência em termos estéticos e formais ao longo dos anos em que desenvolveu seu discurso,

passagem das cartas de Sêneca para demonstrar o absurdo de ter nas ambições do mundo as razões da própria vida e para enunciar aquele que era o preceito central que dava sentido à sua crítica, ou seja, da necessidade de se praticar a virtude por seu próprio valor: “Os sábios propõem-se um fim mais belo e mais justo para um empreendimento tão importante. (C) ‘A recompensa de uma boa ação é havê-la feito’”⁵ Em *Da solidão*, do mesmo modo, ele destacou a motivação essencial de sua empresa, isto é da busca da liberdade e autonomia de uma vida tranqüila pautada exclusivamente em seu próprio bem:⁶ “Ora, pois que decidimos viver sós e dispensar companhia, façamos que nosso contentamento dependa de nós; desapeguemo-nos de todas as ligações que nos prendem a outrem, obtenhamos de nós mesmos o poder de viver sós e de vivermos a gosto assim.”⁷

Essa passagem de *Da solidão*, com efeito, definia a maneira e os princípios da denúncia da glória como ilusão, que seria o tema de *Da glória*, explicitando a relevância dessa convicção nas origens da escrita dos *Ensaio*s, assim como o aspecto fundamental que levava Montaigne identificar-se aos argumentos do estoicismo e especialmente de Sêneca, ou seja, a reivindicação de autonomia de sua razão mediante a exclusão das volúpias involuntárias do corpo e da alma a partir da escolha da vida contemplativa, oposta às paixões pelos falsos bens externos, que escravizavam o espírito⁸.

de 1571 a 1595. A sua relação estreita com Sêneca, estabelecida desde os primeiros ensaios, pautada em seu gosto por belas expressões, afirmou-se como paradigma de sua relação com os demais autores clássicos. GARAVINI, F., *Itinéraires à Montaigne*, p. 30.

⁵ “Les sages se proposent une plus belle et plus juste fin à une si importante entreprise. (C) ‘La récompense d’une bonne action, c’est de l’avoir faite.’” MONTAIGNE, II, 16, p. 629.

⁶ Sobre esse tema nas *Cartas a Lucílio* de Sêneca ver cartas 7, 19 e 22 por exemplo. VILLEY, P. op. cit., p. 239.

⁷ “Or, puis que nous entreprenons de vivre seuls et de nous passer de compagnie, faisons que notre contentement depende de nous; desprenons nous de toutes les liaisons qui nous attachent à autrui, gagnons sur nous de pouvoir à bon escient vivre seuls et y vivre à nostr’aise.” MONTAIGNE, I, 39, p. 240.

⁸ Nesse tom Sêneca exortava Lucílio a abandonar as ambições que o vinculavam à vida pública, definindo-a como uma servidão, oposta à verdadeira liberdade e felicidade da vida retirada, dedicada à sabedoria: “Uma rápida e bem sucedida carreira apartou-te para longe das perspectivas de uma vida salutar: uma província a administrar, um cargo de procurador, as novas missões que logicamente seriam de esperar! Cargos ainda mais importantes estarão à sua espera, e depois outros ainda. Até quando? Porque esperar até não haver mais postos que desejes ocupar? Tal momento nunca chegará! Segundo a nossa escola, o destino tece-se a partir dum nexo definido de causas; idêntico é o nexos das ambições: cada uma gera sempre mais outra! Estás metido numa vida que, por si mesma, nunca porá um termo à miséria de tua servidão. Retira de sob o jugo o teu pescoço magoado: é preferível que te cortem de uma vez que te sobrecarregares sempre! Se te retirares para a vida privada terás tudo em escala reduzida, mas o que tiveres chegará para te cumulares; presentemente, todos os bens e honras que se acumularem sobre ti não bastam para te saciar.” SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, carta 19, p. 67.

Essa ênfase no caráter vão da glória ligava-se estreitamente à formulação de seu ponto de vista pessoal sobre a natureza do homem, enquanto imperfeita, falha e inconstante, e ao modo como a contrapunha ao ideal humanista da *dignidade humana*. Ela se inscrevia no âmbito de uma visão mais geral de Montaigne sobre o domínio público, dos negócios humanos, como feito de logro e de artifício, movido por paixões e vícios. Mas para explorar esse ponto de vista ele se utilizou também, como veremos, de outras tradições, para além do “senequismo” das *Cartas a Lucílio*. De fato esse tema do mundo como um teatro de ilusões e expressão mais perfeita da insensatez esteve presente nas escolas do helenismo e também no pensamento religioso medieval através de João de Salisbury e Boécio na tópica do *contemptus mundi*, do mundo como lugar de império dos vícios, de seduções e armadilhas. Do mesmo modo, os moralistas do Renascimento também se serviram bastante dessa figura do mundo “às avessas” movido pela loucura humana – *stultitia* – que aparecia nos *Ensaio*s de Montaigne.

Como nos mostra Jean Starobinski em seu *Montaigne em movimento* essa visão desencantada sobre a dinâmica da vida pública definia-se como ponto de partida para a instauração deste que era o *ato inaugural* do discurso dos *Ensaio*s, da opção pela vida retirada. A célebre inscrição de 1571, pendurada numa das vigas da biblioteca, comemorando essa decisão da ruptura, marcava o momento a partir do qual viveria livre, voltado para sua própria tranquilidade após um longo tempo de *escravidão* sob o domínio das vãs ambições e interesses que determinavam a vida comum dos homens:

No ano de 1571, com a idade de trinta e oito anos, à véspera das calendas de março, aniversário de seu nascimento, Michel de Montaigne, já há muito tempo desgostoso da *escravidão* do Parlamento e dos cargos públicos, retirou-se, ainda em posse de suas forças, para o seio das doudas virgens (as Musas), aonde, com calma e segurança passará o pouco de tempo que lhe resta de uma vida já em grande parte transcorrida. (...) ⁹

⁹“L’an du Christ 1571, à l’âge de trente et huit ans, la veille des calendes de mars, ennuyée de l’esclavage de la Cour du Parlement et des charges publiques, se sentant encore dispos, vint à part se reposer dans le sein des Doctes Vierges dans le calme et la securité (...)” MONTAIGNE, op. cit., p. LIX.

3.2) Crítica da glória e desprezo do homem.

Foi em *Da gloria* contudo, como já enfatizamos, que ele desenvolveu mais amplamente sua defesa da dignidade dessa escolha, tendo como cerne o olhar crítico sobre a sociedade de seu tempo e dando corpo à imensa distância que seu autoexílio instaurava em relação a seus valores e costumes mais arraigados de valorização das capacidades humanas. Assim, já no próêmio de nosso ensaio, ele se apropriou dos argumentos cristãos de desprezo da glória para introduzir sua crítica, enfatizando desde já como seu princípio, uma concepção da natureza humana marcada pela miséria, cheia de defeitos e de insuficiências. Tal concepção era enunciada aqui pela denúncia da impotência da linguagem humana, que atestava de maneira inequívoca sua incapacidade cognitiva:

Há o nome e a coisa: o nome é uma palavra que indica e significa a coisa; o nome não é uma parte da coisa nem da substância, é uma peça externa, juntada à coisa e fora dela.

Deus que é em si total plenitude e o ápice de toda a perfeição, não pode engrandecer-se e crescer interiormente; mas seu nome pode ser engrandecido e crescer pelo agradecimento e louvor que prestamos às suas obras exteriores. Como não podemos incorporar-lhe esse louvor, posto que ele não pode ter acréscimo de bem, atribuímo-lo ao seu nome que é sua parte exterior mais próxima. Eis como apenas a Deus cabem glória e honras; e não há nada tão distante da razão como nos pormos a buscá-las para nós, pois sendo interiormente pobres e necessitados, nossa essência sendo imperfeita e precisando continuamente de melhora é nisso que nos devemos afainar. Somos todos ocios e vazios não é de vento e de palavras que temos de nos encher, precisamos de substância mais sólida para nos reparar.¹⁰

Era assim a demonstração da insignificância do homem que dava início ao ensaio, enfatizada pela sua comparação com a plenitude infinita e imortal de Deus - único verdadeiro merecedor de glória e honras. Mas, com essa ênfase na

¹⁰ “Il y a le nom et la chose: le nom c'est une voix que remerque et signifie la chose, le nom c'est n'est pas une partie de la chose ny de la substance, c'est une piece estrangere jointe à la chose et hors d'elle.

Dieu, qui est en soy toute plenitude et le comble de toute perfection, il ne peut s'augmenter et accroistre au dedans ; mais son nom se peut augmenter et accroistre par la benediction et louange que nous donnons à ses ouvrages extérieurs. Laquelle louange, puis que nous ne la pouvons incorporer en luy, d'autant qu'il n'y peut avoir accession de bien, nous l'attribuons à son nom, qui est la piece hors de luy la plus voisine. Voylà comment c'est à Dieu seul à qui gloire et honneur appartient; et il n'est rien si esloigné de raison que de nous en mettre en queste pour nous: car estant indigens et necessiteux au dedans, nostre essence estant imparfaicte et ayant continuellemnt besoing d'amelioration, c'est là à quoy nous nous devons travailler.” Idem, II, 16, p. 618.

impotência do discurso, em conceber a perfeição divina e render-lhe justos louvores, Montaigne não pretendia tanto abordar as relações entre homem e Deus, quanto tematizar o mundo dos negócios humanos e suas relações entre si, denunciando como ignorância o culto que seus contemporâneos prestavam ao renome¹¹. A glória, que assegurava a celebridade póstuma do próprio nome, de sua perspectiva, estava longe de identificar-se à virtude, definindo-se tão somente como sua parte externa, absolutamente alheia à sua verdadeira substância. Tratava-se, de fato, de uma aparência falsa, que servia somente à presunção dos homens; se valiam dela para mascarar para si mesmos e para os outros suas insuficiências naturais e sua irremediável distância da verdadeira glória de Deus. Atestando essa distância intransponível entre “le mot et le chose”, Montaigne desmascarava, desde já, como ignorância o orgulho humanista dos poderes do discurso, em sua prerrogativa de apreender a excelência humana e destituía também a glória mundana de qualquer validade moral.

Entretanto, ainda assim, ele sublinhava a grande diferença entre o significado dos louvores ao nome de Deus e às suas obras, e aqueles que os homens buscavam para si mesmos: os primeiros definiam-se como virtude por se constituir no único modo pelo qual era possível aproximar-se de Deus e render-lhe graças. Já os louvores que os homens pretendiam atribuir-se eram vícios, porque inteiramente injustificados; porque ao não se corresponderem com sua essência funcionavam como modo de dissimulação de suas fraquezas. Eram, enfim, frutos de sua vã glória que os levava a tomar para si um atributo divino: “Voylà comment c`est à Dieu seul à qui gloire et honneur appartient; et il n`est rien si esloigné de raison que de nous en mettre en queste pour nous (...)”.

Desse proêmio do ensaio é importante retermos ao menos duas afirmações importantes e interligadas que permeiam todo o resto do texto. Uma é a visão da glória como “vent et voix”, mero ornamento externo, incapaz de dar expressão à virtude e a outra, que lhe é correspondente, é a idéia de que atrelar seu valor à dimensão externa do renome e dos aplausos do mundo constitui-se num forte estímulo à dissimulação. Segundo a mensagem dessa parte introdutória, o principal dever do homem no sentido de bem conduzir-se no camimho da virtude era reconhecer sua inferioridade face à plenitude divina e procurar cultivar as

¹¹ FRIEDRICH, H., *Montaigne*, p. 169.

qualidades internas da alma ao invés de engrandecer a dimensão externa de seu nome.

Logo em seguida, no entanto, Montaigne deixou para trás esses argumentos religiosos para avançar mais propriamente sobre o teor de sua crítica, que não pretendia versar sobre as relações entre homem e Deus. Assim, a primeira parte de *Da glória* se inicia com uma proposição extraída dos ensinamentos de Crisipo e Diógenes, sobre o menosprezo da glória a partir do reconhecimento do perigo em deixar-se levar pela volúpia da admiração alheia. De fato, segundo essa perspectiva, o ato de ter os critérios da aprovação dos homens como medida do valor dos próprios atos e intenções equivalia a colocar o próprio ser sob a dependência dos outros e a perder-se a si mesmo em benefício da glória que eles podiam conferir-lhe. Nesse início de *Da glória* Montaigne enfatizou a relevância e a verdade dessa lição do estoicismo, tendo como base os dados de sua própria experiência cotidiana, que comprovavam o quanto esse desejo de engrandecimento externo tornava os homens vulneráveis à prática da adulação. Explorando a inclinação humana natural em comprazer-se excessivamente com os aplausos alheios, ele destacou o quanto a adulação contaminava profundamente as relações humanas nos mais variados contextos¹²:

Crisipo e Diógenes foram os primeiros autores e os mais firmes do menosprezo pela glória; e entre todas as voluptuosidades diziam que não havia outra mais perigosa nem que devesse ser mais evitada do que a que nos vem da aprovação de outrem. Na verdade a experiência nos faz sentir muitas de suas perfídias bastante prejudiciais. Não há coisa que envenene tanto os príncipes como a adulação, nem coisa pela qual os maus mais facilmente obtenham crédito em volta deles; nem alcovitice mais própria e mais comum para corromper a castidade das mulheres do que entretê-las com louvores. (B) O primeiro encantamento que as sereias utilizam para enganar Ulisses é dessa espécie,

¹² A atenção aos males da adulação era tópica freqüente na literatura moral e política da Renascença. Maquiavel, no *Príncipe* (1515), e Erasmo, no *Manual para um príncipe cristão*, escrito um ano após o texto de Maquiavel e em correspondência direta com este, procuraram alertar o príncipe sobre os perigos da adulação e a necessidade de se manter imune a este mal o quanto possível. Diz Erasmo, citando Diógenes: “se não me equivoco, foi ele que interrogado sobre qual animal era o mais nocivo de todos, disse: ‘se falas das feras, o tirano, se falas dos animais domésticos, o adador.’ E continua: “tem essa peste um doce veneno, mas virulento, chegando ao ponto de que em outro tempo, enlouquecidos por ele, os príncipes dominadores do mundo permitiram aos mais desprezíveis adadores que julgassem com eles; e estes abomináveis e libertinos homenzinhos, muitas vezes escravos dos próprios governantes, reinavam de fato sobre os donos do mundo.” ERASMO. *Éducación del Príncipe Cristiano*. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2003, p. 86.

‘Vinde aqui junto a nós ó louvável Ulisses, o mais glorioso que na Grécia floresce.’¹³

O recurso ao exemplo de Ulisses - objeto de um acréscimo posterior ao texto, extraído da *Odisséia* - condensava e ilustrava bastante bem o sentido da passagem, da necessidade dos homens preservarem-se contra os riscos das volúpias causadas pelos louvores de outrem; pois, atraído pelo cântico que as sereias entoavam à glória de seus feitos, até mesmo ele fora incapaz de perceber que cedendo aos seus chamados caminhava para a própria destruição, estando totalmente destituído dos poderes de sua razão.

3.3) As ambições mundanas de Epicuro e a denúncia do orgulho da sabedoria.

Entretanto, apesar dessas considerações, Montaigne não deixou de reconhecer também as grandes vantagens práticas que decorriam da boa estima dos homens. Esclareceu que sua crítica se direcionava ao desejo de glória por si mesma, por sua própria ilusão e volúpia, movido exclusivamente pelo orgulho de eternizar o próprio nome. Concedia, enfim, que ela podia ser legitimamente desejada caso o fosse de maneira lúcida, em função de sua utilidade prática para a tranquilidade da vida solitária, pois, como ele admitia, a benevolência “torna-nos menos expostos às injúrias e ofensas de outrem, e coisas semelhantes”¹⁴.

Se por um lado, a volúpia da aprovação externa punha a perder o maior bem da preservação da própria liberdade e integridade racional, por outro, os males da injustiça decorrentes do desprezo alheio podiam acarretar numerosos inconvenientes que punham a perder a própria tranquilidade. Hesitando assim em condenar de maneira radical a consideração da opinião pública Montaigne recorreu à filosofia de Epicuro, cujo lema central, “cache ta vie”, ele mesmo

¹³ “Chrysippus et Diogenes ont esté les premiers auteurs et les plus fermes du mespris de la gloire; et, entre toutes les voluptez, ils disoient qu’il n’y en avoit point de plus dangereuse ny plus à fuir que celle que nous vient de l’approbation d’autruy. De vray, l’experience nous en faict sentir plusieurs trahisons bien dommageables. Il n’est chose qui empoisonne tant les Princes que la flatterie, ny rien par où les meschans gagnent plus aisément credit autour d’eux; ny maquerelage si propre et si ordinaire à corrompre la chasteté des femmes, que de les paistre et entretenir de leurs louanges. (B) Le premier enchantement que les Sirenes employent à piper Ulisses, est de cette nature, ‘Deça vers nous deça ô treslouable Ulisse, Et le plus grand honneur dont la Grece fleurisse’, MONTAIGNE, II, 16, p. 619.

¹⁴ “(...) moins exposez aus injures et offences d’autruy, et choses semblables”. Idem.

praticava. Esse preceito que recomendava o abandono dos negócios públicos e o cuidado em não regradar a própria vida pela opinião comum, Epicuro o ensinou ao seu discípulo Idomeneu, alertando-o para não se deixar diluir no reino da opinião e exortando-o a ocupar-se exclusivamente de si mesmo. Mas, ainda assim, Epicuro sublinhou a importância da glória como modo de evitar possíveis inconvenientes à vida filosófica, mas somente enquanto estivesse limitada às vantagens práticas que trazia:

(...) este preceito de sua seita ‘esconde tua vida’, que proíbe os homens de se enredarem com cargos e assuntos públicos, também pressupõe necessariamente que se menospreze a glória, que é uma aprovação que o mundo dá às ações que colocamos em evidência. Quem ordena que nos ocultemos e nos ocupemos apenas de nós quer menos ainda que sejamos homenageados e glorificados. Por isso ele aconselha a Idomeneu a não pautar suas ações pela opinião e considerações gerais, a não ser para evitar os outros inconvenientes acidentais que o menosprezo dos homens lhe poderia trazer.¹⁵

Mas, essa menção aos preceitos de Epicuro ocasionaria uma mudança de tom significativa no ensaio, pois, como Montaigne constatava, diante da proximidade da morte, as palavras derradeiras do grande filósofo revelavam uma contradição flagrante entre sua doutrina e a expressão de seus sentimentos. Assolado pela doença e pela perspectiva de seu breve desaparecimento, a única verdadeira alegria que ele dizia sentir na alma era devida à lembrança do valor de suas descobertas e discursos, pelos quais pedia aos seus discípulos que celebrassem sempre a memória de seu nome na data de seu aniversário. Sobre suas palavras Montaigne assim refletia: “(...) elas são grandes e dignas de tal filósofo, mas, mesmo assim, trazem uma certa marca do prestígio de seu nome e daquele estado de espírito que ele depreciara em seus preceitos.”¹⁶ Epicuro não apenas ambicionou a glória por sua própria volúpia como também solicitou diretamente o auxílio externo de seus seguidores para que fosse feita justiça à sua sede de grandeza. Embora detivesse uma sabedoria superior enquanto fundador de uma das mais importantes escolas filosóficas da Antigüidade, o grande filósofo

¹⁵ “(...) car ce precepte de sa secte: CACHE TA VIE, qui deffend aux hommes de s`empescher des charges et negotiations publiques, presuppose aussi necessairement qu`on mesprise la gloire, qui est une approbation que le monde fait des actions que nous mettons en evidence” Idem.

¹⁶ “(...) elles grandes et dignes d`un tel philosophe, mais si ont elles quelque marque de la recommandation de son nom, et de cette humeur qu`il avoit décriée par ses preceptes.” Idem, p. 620.

temeu cair no esquecimento, tal como os homens comuns, aspirando intensamente a glória para transcender os limites mesquinhos de sua existência mortal.

À luz desse caso, o autor dos *Ensaïos* questionou a validade prática desses preceitos filosóficos que preconizavam a exclusão radical das ambições assim como de seu ideal de sabedoria e de firmeza interior: “Esses argumentos são infinitamente verdadeiros em minha opinião e lógicos. Porém, não sei como, somos duplos em nós mesmos, o que nos faz não acreditarmos no que acreditamos e não nos podermos desembaraçar do que condenamos.”¹⁷

Essa passagem tem grande importância para a compreensão do conteúdo crítico do ensaio. Ela confere forma aos desígnios originais da obra de Montaigne, cuja maneira privada e pessoal em nada se identificava com um anseio de perfeição moral e de obtenção da glória devida à exibição de uma sabedoria superior, tal como sustentavam os argumentos dos estóicos Crisipo e Diógenes de que utilizou-se no início de nosso ensaio, fundados na confiança irrestrita nos poderes da razão. Por isso, voltaremos a essa passagem ao longo desse trabalho, nos detendo nas conseqüências que implicava no interior de sua reflexão.

Com efeito, essa constatação da glória como uma condição universal da natureza humana, impossível de ser plenamente unificada pelos preceitos da razão – “doubles en nous memes” – determinava um limite à sua ação, explicitando a natureza própria da experiência interior de Montaigne e as conclusões que extraía de sua observação do comportamento dos homens, tal como se manifestava à sua volta e nas obras da Antigüidade.¹⁸ A partir dela ganhavam novos significados não apenas a velha tópica clássica da naturalidade da glória como também o ideal filosófico do estoicismo do centramento interior na firmeza da razão. Aquela ao

¹⁷ “Mais nous sommes, je ne sçay comment, doubles en nous memes, qui faict que ce que nous croyons, nous ne le croyons pas, et ne nous pouvons deffaire de ce que nous condamnons.” Idem, p. 619.

¹⁸ Essa passagem em seu teor e em sua forma se assemelha a outras que destacavam-se de suas reflexões em outros ensaios. Tal como esta que ressaltamos em *Da glória*, elas delineavam uma determinada imagem da natureza humana extraída das idéias e considerações de Montaigne. Isso ocorre especialmente no primeiro ensaio do livro I, *Por diversos meios chega-se ao mesmo fim*: “Decididamente, o homem é um assunto espantosamente vão, variado e inconstante. Sobre ele é difícil estabelecer uma apreciação firme e uniforme.” (I, 1, p. 9) E também no primeiro do segundo livro, *Da inconstância de nossas ações*: “Nosso comportamento ordinário, é de seguir as inclinações de nosso apetite, à esquerda, à direita, acima, abaixo, conforme nos leva o vento das ocasiões.” (II, 1, p. 333). Tal como no trecho de *Da glória* em que Montaigne postulava essa condição contraditória e universal de ser “doubles en nous memes”, a imagem do homem que surgia nesses ensaios sublinhava a impossibilidade prática do espírito humano fixar-se em sua razão. Sua natureza definia-se pelo movimento diverso e imprevisível de suas afecções, idéias e impressões no contato com as coisas do mundo externo.

invés de servir à denúncia da insensatez humana, aparecia como signo da própria humildade em aceitar seus próprios limites enquanto a aspiração filosófica à sabedoria (da “*citadelle interieur*” segundo a expressão célebre de Pierre Hadot¹⁹) mediante a exclusão absoluta das paixões surgia como um orgulho desmedido pois implicava num desejo de grandeza sobre humana.

Como já bem nos mostrou Pierre Villey²⁰, a avaliação de Montaigne acerca do poder da razão em regradar a alma, tão forte nos primeiros ensaios dos primeiros anos da década de 1570, perdia espaço num momento posterior, por volta de 1576, quando passou a assumir uma postura cética refletida sob a apropriação dos antigos argumentos dessa tradição. Sua desconfiança no poder da razão de conferir estabilidade ao espírito, que se faz sentir em *Da glória*, pode ser muito bem exemplificada como opção consciente na *Apologia de Raymond Sebond*, em que tomando para si o tropo cético da *diaphonia* – da balbúrdia entre as mais diversas concepções contraditórias que havia sobre o soberano bem desde os antigos - Montaigne condenou a pretensão da filosofia em prover a felicidade humana. Criticou então o dogmatismo estóico e seu ideal do sábio sob a forma da denúncia da *vanité* humana. Tal ideal se afigurava como não mais que uma ficção inalcançável aos seus olhos, pois visando extirpar as paixões e o caráter inconstante e múltiplo do espírito, ele acabava por aniquilar o próprio homem.²¹ O ideário que se expressava em *Da glória*, portanto, era o mesmo que resultava da postura cética da *Apologia*, da vida adequada aos próprios limites e da aceitação e preservação da existência humana em sua verdade natural e concreta: “Na verdade, quem desarraigasse o conhecimento do mal estaria extirpando ao mesmo tempo o conhecimento da voluptuosidade e por fim aniquilaria o homem.”²²

¹⁹ O primeiro exercício filosófico do estoicismo no sentido da realização plena da sabedoria e da autonomia interior consistia em discernir a diferença entre o princípio diretor da alma - *hegemonikon* -, lugar da identidade do *eu* e de sua consciência de si, das partes constitutivas da alma e do corpo que não faziam parte do ser por receber involuntariamente as impressões do mundo sensível definindo-se como lugares de origem das paixões do corpo e da alma. O princípio diretor da alma exercia sua liberdade de escolha recusando-se a assentir nas falsas representações das coisas do mundo recebidas por sua faculdade vital e afetiva - *phantasia* - assim como aos desejos do corpo, impedindo assim a emergência das paixões que o desertavam de sua própria razão. Sobre isso ver especialmente as *Meditações* de Marco Aurélio (II, 2, 1-3; II, 17, 1-4; III, 16,1) HADOT, P. *La citadelle interieur*, p. 131.

²⁰ VILLEY, P. *Sources et Evolution des Essais*, p. 53.

²¹ Sobre a afirmação desse ideal em Sêneca ver a carta 20 das *Cartas a Lucílio*.

²² “De vray, qui desracinerait la cognoissance du mal, il extirperoit quand et quand la cognoissance de la volupté, et en fin aneantiroit l’homme.” MONTAIGNE, II, 12, p. 493.

Mas é importante frisar que o autor dos *Ensaaios* sempre manteve viva sua identificação com os argumentos do estoicismo, dos primeiros aos últimos escritos. Se desfazia-se do aspecto dogmático e doutrinal dessa tradição, é preciso reconhecer que o uso de seus preceitos sempre lhe foi conveniente na medida em que exaltavam o desejo de autonomia e o esforço da própria vontade em libertar-se das exigências e interesses do mundo. Nesse registro, exclusivamente, o objetivo da sabedoria estóica condizia com o da escrita privada de Montaigne, conforme podemos verificar no capítulo *Da glória*, que ora analisamos.

Mas, com efeito, postulando a duplicidade e a fragmentação interior como marca distintiva da natureza humana, ele feriu o estoicismo em seu dogma central, que, a seu ver, expressava a presunção que lhe era inerente. De fato, desde Zenão e Crisipo, os filósofos estóicos sustentavam a unidade substancial do espírito determinada por sua natureza racional; ao se converterem a ela, mediante a exclusão das paixões, os homens faziam-se semelhantes à superioridade dos deuses²³. Para Montaigne, essa espécie de perfeição filosófica engendrava a inumanidade, favorecendo também a seu próprio modo as falsas imagens externas de superioridade voltadas para a admiração pública de que procurava desfazer-se a fim de apreender-se em sua verdade²⁴.

²³Esse velho dogma estóico do monismo intelectual da alma marcava sua diferença em relação ao platonismo que postulava a dualidade entre uma parte racional, boa por si mesma, e outra irracional, má e perversa em sua própria essência. Para os estóicos, era a razão o princípio diretor da alma – *hegemonikon* –, sua única substância e lugar da própria identidade e autonomia. As paixões e perturbações da alma, assim, não correspondiam a outra parte sua, distinta de sua natureza racional, mas se davam como resultado de um mau funcionamento do princípio diretor. Eram como doenças a serem extirpadas da alma através da interiorização dos preceitos da doutrina para que ela pudesse restaurar-se na pureza de sua razão. Ao homem que desejasse ser realmente virtuoso e feliz era necessário que vivesse somente pela razão e para ela. Devia aprender a submeter sempre à crítica seus desejos, temores e paixões a fim de não tornar-se um refém de suas faculdades afectivas; de suas *phantasias*, produzidas pelas impressões sensíveis dos objetos externos do mundo. Como Sêneca afirmava, a autosuficiência da razão humana se traduzia num poder de discernimento e escolha moral que a associava à transcendência e à plena liberdade dos deuses. Desse modo, era somente nela que podia realizar-se a grandeza humana mais alta: “(...) esta não tem qualquer ponto de referência além de si própria, pelo contrário, serve ela de ponto de referência a tudo. Também a razão divina governa tudo quanto existe sem a nada estar sujeita; o mesmo se passa com a nossa razão, que aliás provém daquela.” SÊNECA, op. cit., carta 92, p. 462.

²⁴Sobre isso nos diz Jean Starobinski logo no início de seu *Montaigne em Movimento*: “É no efeito de ilusão desse teatro que Montaigne insiste, como tantos de seus contemporâneos. Esse jogo que se impõe a nós é um jogo de sombras. A grandeza dos príncipes é pura comédia: simulacros hábeis bastam para figurar a majestade e suscitar o respeito dos povos. A sabedoria dos prudentes e a doutrina dos sábios não são menos ilusórias. Tudo é trapaça, logro, aparência, artifício.” STAROBINSKI, J., op. cit., p. 11.

De fato, como bem nos mostra Pierre Hadot²⁵, tanto o estoicismo como as outras escolas helênicas jamais pregaram uma filosofia de absoluta evasão em relação aos interesses da comunidade dos homens e de sua aprovação. Nenhum desses filósofos renunciaram realmente a exercer certa influência sobre a cidade, a conquistar a benevolência dos homens e a transformar a sociedade através de seus ensinamentos. O sábio, portador de uma rara forma de grandeza também atraía a admiração pública por sua condição excepcional, como exemplo de perfeição moral, de liberdade e autonomia, fazendo-se exemplo da excelência mais perfeita a que a condição humana podia se converter.

Na carta 21 das *Cartas a Lucílio* de Sêneca podemos encontrar uma expressão significativa da atitude do sábio, retirado do mundo, em relação à glória. Nessa ocasião, Sêneca exortou seu discípulo Lucílio a abandonar a vida pública e a preocupação com a fama de grandes feitos, acenando com a promessa de uma outra espécie de glória, bem mais plena e sólida, proveniente da dedicação aos estudos. A independência das circunstâncias exteriores e o retorno à interioridade, segundo enfatizava, não implicava numa vida obscura mas ao contrário, num brilho muito mais intenso, em razão do próprio gênio e da sabedoria superior, expressa na escrita pessoal das cartas:

Tu atribuis uma certa grandeza ao tipo de vida que deverás abandonar; embora tenha uma antevisão da vida sábia e tranqüila a que irás aceder, o brilho aparente da vida mundana continua a atrair-te, como se o fato de abandonares a sociedade equivallesse a caíres numa vida de obscuridade completa. Estás enganado Lucílio: passar da vida mundana à vida da sabedoria é uma ascensão! A luz distingue-se do reflexo por ter sua origem em si mesma, enquanto o reflexo brilha com luz alheia; a mesma diferença separa os dois tipos de vida: a vida mundana tira seu brilho de circunstâncias exteriores e o mínimo obstáculo imediatamente a torna sombria; a vida do sábio essa brilha com sua própria luminosidade. Os teus estudos farão de ti um homem ilustre e famoso!²⁶

A meditação dos *Ensaio*s por sua vez, estava longe de pretender extravasar nessa luminosidade externa, prometida por Sêneca, garantidora da glória imortal da sabedoria. Como Montaigne nos diz em *Da solidão*, era o reconhecimento de suas insuficiências naturais e de seu caráter impróprio para servir à utilidade dos homens que o movia ao isolamento: “Aqueles que têm o

²⁵ HADOT, P. “La philosophie comme manière de vie” In: *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 301.

²⁶ SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, 21, p. 74.

entendimento lento e frouxo e uma afeição e vontade delicadas e que não se sujeita nem se empenha facilmente – entre os quais me encontro tanto por condição natural como por reflexão – curvar-se-ão melhor a esse conselho (...)”²⁷

Afirmado assim esse alvo privilegiado, da fidelidade às suas próprias inclinações, ele criticou duramente o ato exaltado por Sêneca, de fazer da vida isolada, dedicada aos estudos um meio de conquistar glória. De sua perspectiva, essa era apenas mais uma maneira de alienar-se de si mesmo e de deixar-se levar pelas próprias paixões. Assim, em *Da solidão*, denunciou a grande insensatez do conselho dado por Plínio a Cornélio Rufo, de dedicar-se à prática solitária do estudo das letras para adquirir um renome imortal:

Ele se refere à reputação, com disposição semelhante a de Cícero, que diz pretender empregar sua solidão e descanso dos assuntos públicos em conquistar através de seus escritos uma fama imortal: ‘Ora essa! Teu saber não é nada se alguém mais não souberes que tem saber?’ (...) Eles preparam bem seu jogo para quando não estiverem aqui; mas ainda então, ausentes, pretendem obter do mundo o fruto de seu projeto por uma ridícula contradição.²⁸

Como podemos observar através da leitura do capítulo *Da ociosidade*, por exemplo, (um dos mais antigos dos *Ensaaios*²⁹, redigido à época da decisão da renúncia ao cargo no parlamento de Bordeaux.), a escrita privada de Montaigne, em sua forma e em seus desígnios, não poderia estar a serviço das ambições de glória. Neste curto ensaio é possível atestar que a natureza de sua experiência interior sempre fora bem diversa daquela dos grandes sábios, apesar de cultivar grande estima por seus preceitos. Com efeito, Montaigne confessava então que ao retirar-se da vida pública pretendendo não se dedicar a outra coisa além da própria tranqüilidade, seu espírito revelou-se incapaz de fixar-se - “s`arrester et rasseoir en soy” - na solidez de uma essência racional tal como os grandes exemplos antigos. Uma vez entregue a si mesmo no isolamento do retiro ele se precipitava

²⁷ “Celles qui ont l`apprehension molle et lâche, et un`affection et volonté delicate, et qui ne s`asservit ny s`employe pas aysément, desuqels je suis et par naturelle condition et par discours, ils se plieront mieux à ce conseil (...)” MONTAIGNE, I, 39, p. 242.

²⁸ “Mais oyons le conseil que donne le jeune Pline à Cornelius Rufus, son amy, sur ce propos de la solitude: Je te conseille, en cette pleine et grasse retraicte, où tu es, de quitter à tes gens ce bas et abject soing du mesnage, et t`adonner à l`estude des lettres, pour en tirer quelque chose qui soit toute tienne. Il entend la reputation: d`une pareille humeur à celle de Ciceron, qui dict vouloir employer sa solitude et sejour de affaires publiques à s`en acquerir par ses escrits une vie immortelle: ‘Quoi donc! ton savoir n`est-il rien si quelque autre ne sait pas que tu as du savoir?’ (...) Ils dressent bien leur partie, pour quand ils n`y seront plus: mais le fruit de leur dessein ils pretendent les tirer encore lors du monde, absens, par une ridicule contradiction.” Idem, p. 244.

²⁹ VILLEY, P. op. cit., p. 351.

“(…) dans le vague champ des imaginations”, engendrando toda sorte de “chimeres et monstres fantasques”. Não havia preceito capaz de retê-lo e de dar-lhe uma forma fixa e ideal em seu movimento perpétuo e espontâneo de proliferação de juízos e impressões sobre as coisas do mundo:

(...) imitando o cavalo fugido, ele dá a si mesmo cem vezes mais trabalhos do que assumia por outrem; e engendra-me tantas quimeras e monstros fantásticos, uns sobre os outros, sem ordem nem propósito, que para examinar com vagar sua inépcia e estranheza comecei a registrá-los por escrito, esperando com o tempo fazer com que se envergonhe de si mesmo por causa delas.³⁰

Esta passagem contém talvez a primeira declaração de Montaigne acerca da origem e da matéria de seu discurso, definidos pelo desejo de comprazer-se consigo mesmo no registro dos movimentos espontâneos e desordenados do espírito. Na escrita de Montaigne era justamente a diversidade de sensações causadas na alma pelas impressões sensíveis do mundo externo, rejeitadas pela sabedoria estoica, que lhe forneciam sua matéria e pelas quais realizava seu intento de representar-se em sua forma natural. Situava-se como objeto, portanto, pela observação dos juízos e impressões diversas da alma; suas “chimeres et monstres fantasques”.

De fato, não era essa espécie de matéria, fornecida pela vida ociosa e impassível de ser útil e instruir os homens, que legitimava e dignificava a escrita privada de Sêneca em suas *Cartas a Lucílio*. Na carta 108 ele falou da semente das virtudes sociais, da justiça e da benevolência que a providência divina havia depositado em todos os espíritos e que a própria razão estava encarregada de desenvolver, traduzida no esforço em cumprir benefícios: “(...) a todos nós a natureza deu, em potência, a semente da virtude. Todos nós nascemos com aptidão para toda espécie de bem.”³¹ Assim, na carta 8, Sêneca declarou ao seu discípulo que sua escrita pessoal se endereçava à posteridade, se afirmando como meio de aperfeiçoamento moral através da interiorização plena dos preceitos da

³⁰ “(...) faisant le cheval échappé, il se donne cent fois plus d'affaire à soy mesmes, qu'il n'en prenoit pour autrui; et m'enfante tant de chimeres et monstres fantasques les uns sur les autres, sans ordre, et sans propos. que pour en contempler à mon aise l'ineptie et l'estrangeté, j'ay commancé de les mettre en rolle, esperant avce le temps luy en faire honte à luy mesmes.” MONTAIGNE, Idem, p. 33.

³¹ SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, 108, p. 593.

doutrina. Centrado na fortaleza de sua razão ele se oferecia como exemplo para a instrução da humanidade:

(...) estou trabalhando para a posteridade. Vou compondo alguma coisa que lhe possa vir a ser útil; passo ao papel alguns conselhos salutareis, como as receitas dos remédios úteis, - conselhos que sei serem eficazes por tê-los experimentado em minhas próprias feridas (...) Indico aos outros o caminho justo, que eu só tarde encontrei cansado de atalhos.³²

Mas, a despeito dessa diferença, é importante não perder de vista que a atitude contemplativa própria aos preceitos do estoicismo - e do *otium cum litteris* praticado pelo Sêneca das *Cartas* -, permanecia no cerne do discurso dos *Ensaaios*, que tinha na solidão da vida retirada e em sua meditação interior o modo privilegiado da conquista da própria autonomia. Ainda que a dualidade interna que se instaurava nesse movimento de tomar a si mesmo como objeto de conhecimento não se definisse para Montaigne como um estado provisório a ser superado por uma razão substancial e unificadora³³, o apreço pela liberdade e pela independência de seu juízo em relação aos excessos das paixões, que era tão característico dos preceitos estoicos, se afirmava como força motriz de sua crítica à ambição de glória.

Segundo ele mesmo nos dizia em *Da ociosidade*, esta instabilidade interna traduzida na proliferação de “monstres fantasques”, embora fosse uma consequência imprevista de suas pretensões à tranquilidade filosófica, estabeleceu-se como princípio e método de sua empresa de conhecer-se em sua verdade nas páginas do livro. Apresentava, então, em sua origem o processo de produção de seu discurso como um diálogo interiorizado, fruído num desdobramento interno que se recusava a toda identificação. Nele tomavam seus lugares o *eu* autor, incapaz de fixar-se e o *eu* narrador que testemunhava e registrava as ‘chimères et monstres fantasques’ produzidos, exercendo seu *jugement* sobre eles³⁴.

Agora, para voltarmos ao exame de *Da glória*, é importante retermos dessas breves considerações sobre *Da ociosidade*, que ao mudar o tom de sua crítica moral das ambições em nosso ensaio - postulando essa condição

³² Idem, 8, p. 19.

³³ STAROBINSKI, J., op. cit., p. 28.

³⁴ KUSHNER, Eva. “Monologue et Dialogue dans les deux premiers livres” In: *Actes du colloque*, p. 105.

fragmentada da alma, “doubles en nous memes”, e o desejo de glória como seu elemento insuprimível -, Montaigne exprimia o caráter particular de sua experiência interior e as motivações próprias de seu discurso. Como já vimos, seu repúdio à glória de grandes atos não se fundava no anseio pela glória da sabedoria em que se fundava em geral a crítica à glória de grandes ações, com que um homem se alçava bem acima do vulgo, extirpando da alma todas as paixões que a levavam para fora de si mesma.

O reconhecimento da naturalidade dessa ambição, após a afirmação de sua crítica, longe de funcionar como ponto de partida para a consolidação de um sentido ético positivo para a glória, atualizava seu desígnio fundamental, ou seja, de assegurar a plena liberdade de seu *judgement*, tomando seus próprios enunciados como objetos de questionamentos e de reconsiderações.

3.4) A apropriação montaigneana da mediania aristotélica.

O exemplo das derradeiras palavras de Epicuro, com efeito, suscitou ao exercício de seu *judgement* novas reflexões sobre o tema abrindo espaço para a consideração da glória como um grande bem da vida humana sob o recurso às opiniões opostas à tradição estoíca, representadas por Carnéades e por Aristóteles³⁵:

³⁵ Montaigne se utiliza nessa primeira parte de *Da glória* de um caro procedimento da retórica clássica e humanista: a *variatio*, sobretudo se pensarmos nas diversas opiniões contrárias que explora sobre o tema. Tradicionalmente, a *variatio* era usada nos manuais retóricos antigos para enriquecer o discurso e multiplicar suas possibilidades de persuasão, sendo enfatizada tanto a diversidade das formas de expressão (*verba*) quanto a capacidade de se multiplicar os temas ou as coisas (*res*). No *De Oratore*, Cícero destaca a *variatio* como um elemento fundamental da boa eloquência e das virtudes do orador: “Quem é o homem que sabe estremecer uma assembleia? (...) Que parece quase um Deus diante dos mortais? Aquele cujo estilo possui variedade, clareza e amplitude, que sabe iluminar pensamentos e palavras, e que, se exprimindo em prosa cria uma sorte de ritmo e de cadência poética; em suma isso é que entendo por brilhante.” (*De Or.* III, 14, 53) Manuais como o de Cícero e o de Quintiliano destacavam como é possível variar as *verba*: as palavras, o estilo, as expressões e os ornatos sem obscurecer o tema do discurso e evitando a tautologia, ou seja, a repetição das mesmas palavras ou expressões; considerado um vício tão ofensivo quanto evidente, que impossibilitava a plena persuasão. Do mesmo modo, eles ressaltavam também como variar e amplificar as *res* através de procedimentos como o uso dos exemplos, das digressões e das descrições: de uma cena, por exemplo, que transporta o leitor para um teatro e lhe coloca a coisa diante de seus olhos; da tomada de uma cidade; de um banquete, de revoltas e batalhas, cerimônias religiosas, animais, trabalhos de arte, máquinas, edifícios, entre várias outras. Além destas, existem ainda outras várias formas de *variatio* segundo a retórica clássica, mas não é nosso objetivo aqui destacar todas as formas inerentes a este procedimento. Nosso objetivo consiste apenas perceber a(s) forma(s) de variação utilizada(s) em *Da glória*. Neste ensaio acreditamos que Montaigne recorre, em grande medida, aos *exempla*, ressaltando sua relação de semelhança, de dissemelhança ou de oposição (*simile, dissimile, contrarium*) que pode

Carnéades liderou a opinião contrária e sustentou que a glória era por si mesma desejável, assim como nos apegamos a nossos póstumos por eles mesmos sem ter deles qualquer conhecimento e proveito. Essa opinião não deixou de ser seguida pela maioria, como costumam ser as que mais se adaptam às nossas inclinações. (C) Aristóteles dá-lhe o primeiro lugar entre os bens externos. Evita, como dois extremos viciosos, a falta de moderação tanto em buscá-la como em fugir dela.³⁶

Portanto, a crítica da glória que Montaigne tomava para si recorrendo à tradição cristã e aos grandes filósofos do helenismo perdia espaço diante dessa sua aceitação como um bem próprio ao espírito humano.

Com efeito, o preceito aristotélico da mediania - fruto de um acréscimo posterior ao ensaio, que lhe indicava novos rumos - parecia condizer mais com a posição de Montaigne sobre a glória do que a crítica estoíca das paixões, que, como já vimos, segundo ele, pretendia elevar o homem acima de si mesmo. A virtude conforme a entendia, dessa perspectiva aristotélica, não se definia, como para os estoícos, enquanto cumprimento de um dever preestabelecido pela ordem natural e universal dada pela providência divina, cuja plena adequação determinava a forma da boa conduta, suficiente para prover o seu bem³⁷.

existir entre o personagem/tema ou a situação da qual se fala. Podemos perceber este fato quando observamos a variedade de exemplos contrários (e diversos) sobre a questão da glória, sem que, no entanto, o autor adote ou prescreva qualquer juízo de valor sobre eles. Esta opção de Montaigne define a originalidade de sua posição enquanto consubstancial à própria forma de sua expressão discursiva como *ensaio*, como pensamento que se *ensaia* no livro se afirmando sem negar sua relatividade enquanto mera opinião. Como bem nos mostra Geralde Nakam a propósito dos princípios constitutivos do discurso dos *Ensaio*s: “Suas idéias, suas convicções ele as enuncia a título de ‘ensaio’ sem nada de preestabelecido, nem no conteúdo nem na forma, sem nada de imutável. O pensamento se encontra ele mesmo ‘se ensaiando’ e encontra assim sua forma, através, de nodo, de suas recusas e diferentes deslocamentos.” NAKAM, G., *Montaigne la Manière et la Matière*, p. 10. Sobre as formas de *variatio* empregadas pelo humanista Erasmo de Rotterdam, no século XVI, ver: PINTO, Fabrina M., op. cit., capítulo 4.

³⁶ “Carneades a esté chef de l’opinion contraire, et a maintenu que la gloire estoit pour elle mesme desirable: tout ainsi que nous ambrassons nos posthumes pous eux memes, n`en ayans aucune connoissance ny jouissance. Cette opinion n`a pas failly d`estre plus communement suyvie, comme sont volontiers celles Qui s`accomodant le plus à nos inclinations. (C) Aristote luy donne le premier rang entre les biens externes. Evite, comme deux extremes vicieuses, l`immoderation et à la rechercher et à la fuir.” MONTAIGNE, II, 16, p. 620.

³⁷ Na carta 92 das *Cartas a Lucílio* Sêneca explicita o sentido desse preceito estoíco de viver conforme à natureza como adequação a uma ordem necessária e transcendente: “Todo esse universo que nos rodeia é uno, é Deus. Nós somos participantes dele, somos como que os seus membros. A nossa alma tem capacidade bastante para se elevar até a divindade desde que os vícios não a deitem por terra. Tal como a estrutura de nosso corpo está organizada para se erguer em direção ao céu, também a nossa alma – que tem a capacidade para abarcar tudo quanto queira! – foi formada pela natureza com a finalidade de conformar os seus propósitos aos dos deuses.”

Aludindo ao preceito aristotélico da mediania, assim, Montaigne, reforçava sua aspiração de autoafirmar-se pela liberdade de suas próprias escolhas e das asserções particulares de seu *judgement* nos *Ensaios*. Apresentava, portanto, a conduta virtuosa em relação à glória como fruto de uma atividade própria da alma, concebida como expressão de uma disposição de caráter particular – *hexis* – exercida em relação a esta espécie de paixão³⁸. De fato, entendendo a virtude não como resultante de um determinismo naturalista, mas como fruto de um “hábito” adquirido, definidor de sua própria natureza³⁹, ele melhor ressaltava a motivação fundamental de seus *Ensaios*, de conhecer-se em sua própria verdade, enquanto alheia à normatividade das doutrinas universalistas. Examinaremos mais profundamente este último ponto no próximo capítulo, ao analisarmos o ceticismo de Montaigne. Por ora, nos basta atentar, que à diferença da ética estóica, a conduta virtuosa em relação às paixões em *Da glória*, identificada à perspectiva aristotélica, tinha como causa motora a disposição própria do agente; sua prática constante e o deleite com a escolha das ações virtuosas, condizentes com as próprias inclinações.⁴⁰

Mas a maneira como ele tomava para si esse primado da mediania, fazia com que incidisse a acusação do excesso e vício dessa afecção diretamente sobre a fórmula típica do pensamento político clássico e humanista, isto é, de seu elogio como estímulo da virtude, sua expressão e recompensa privilegiada. Na prática, devido às inclinações humanas naturais aos excessos da vaidade, essa fórmula se prestava à situação absurda de inversão dos termos, ou seja, da subordinação do

SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, 92, p. 471. Sobre esse assunto ver Veyne, P. *Seneca en el estoicismo*, p. 56.

³⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, II, 5.

³⁹ A relação entre natureza e virtude na *Ética a Nicômaco* está bem exposta na seguinte passagem do início do segundo livro, que ressalta a importância da noção de “hábito” na perspectiva aristotélica sobre o tema: “Não é pois, por natureza, nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós. Diga-se antes, que somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeito pelo hábito.” Idem, II, 1, 1103 a 23. Com efeito, desse modo, a virtude natural, enquanto inata, é insuficiente para realizar a ação moral propriamente dita. Aparece como algo que se assemelha à virtude, sem porém identificar-se plenamente com ela: trata-se de uma disposição excelente da alma – *hexis* – mas que sozinha, sem o concurso da prática; da prudência; da deliberação refletida – *phronesis* – permanece sem valor moral. VIANO, C., “O que é a virtude natural?” In: *A Ethica Nicomachea de Aristóteles*, Analytica, 8, p. 116.

⁴⁰ Na seguinte passagem Aristóteles explicita essa imensa distância entre sua concepção acerca da natureza da virtude em relação aos preceitos estóicos: “Com efeito, a excelência moral relaciona-se com prazeres e dores; é por causa do prazer que praticamos más ações e por causa da dor que nos abtemos de ações nobres. Por isso deveríamos ser educados de uma determinada maneira desde a juventude, como diz Platão, a fim de nos deleitarmos e de sofrermos com as coisas que nos devem causar deleite ou sofrimento pois essa é a educação certa.” Idem, II, 3, 1194b 10.

valor da virtude ao desejo da glória que não passava afinal, segundo a definição já dada no próêmio do ensaio, de um simples ornamento externo, alheio à razão e dependente das opiniões do vulgo. Isso Montaigne declarou no registro da crítica às ambições desmedidas que entrevia no caso de Cícero:

Creio que se tivéssemos os livros que Cícero escrevera sobre esse assunto ele nos diria disparates; pois esse homem foi tão arrebatado nessa paixão que, se tivesse ousado, facilmente teria creio eu caído no excesso em que caíram outros de que a própria virtude só era desejável pelas honras que vinham sempre em sua esteira, ‘A virtude escondida pouco difere da ociosidade obscura’⁴¹

Essa passagem aparecia como uma espécie de conclusão extraída da ambigüidade de suas considerações sobre a glória precisando sua concepção negativa desenvolvida no ensaio. Se é verdade que Montaigne admitia a naturalidade da glória e a impossibilidade de encerrar-se em sua própria razão, tal como preconizavam os estóicos Crisipo e Diógenes, esse reconhecimento não vinha tanto atenuar sua crítica quanto reforçar a fragilidade da alma humana e a necessidade de um cuidado constante para não recair no excesso de tomar a glória como expressão da virtude e medida de seu valor.

Acusava, assim, como falsa e perniciosa uma opinião largamente difundida na França de seu tempo e que determinava os costumes de uma nobreza que se empenhava em grandes ações guerreiras unicamente para dar mostras de sua valentia e conquistar mais honras. Montaigne destacava essa opinião como origem das mais graves imposturas morais, pois, entender que os atos da virtude extraíam seu valor da glória significava perverter sua verdadeira essência realizada na dimensão interna do cultivo das qualidades da alma. Retomava então a definição da glória afirmada no início do ensaio, como um vão simulacro; uma falsa aparência da virtude. Com efeito, se o contrário fosse verdade, ou seja, se a virtude extraísse seu valor dos signos externos de grandeza: “(...) só precisaríamos ser virtuosos em público; e as atividades da alma, que é a verdadeira sede da

⁴¹ “Je croy que, si nous avions les livres que Cicero avoit escrit sur se subject, il nous en conteroit de belles: car cette homme là fut si forcené de cette passion que, s’il eust osé, il fut, ce crois-je, volontiers tombé en l’excès où tombarent d’autres: que la vertu mesme n’estoit desirable que pour l’honneur que si tenoit tousjours à sa suite: ‘La vertu cachée diffère peu de l’obscur oisiveté’”. MONTAIGNE, II, 16, p. 620.

virtude, só teríamos que mantê-la em regra e em ordem na medida em que devessem chegar ao conhecimento de outrem.”⁴²

Montaigne se estendeu ainda sobre a espécie de vícios que decorriam de tal opinião, usando também para o entendimento do vício o mesmo raciocínio que ela estabelecia para conceber o valor da virtude, como extraindo seu valor das aparências. Se levássemos em consideração esse ponto de vista de que a virtude deixava de sê-la por estar oculta seria coerente que pensássemos da mesma forma, que o vício que não chegasse ao conhecimento de outrem deixasse de ser vício. Com efeito, essa valorização excessiva da opinião alheia abria caminho para toda sorte de dissimulação: “Então se trata apenas de errar com astúcia e sutileza?”⁴³ A interiorização do juízo dos outros como critério valorativo dos próprios atos e intenções levava à perda da própria razão e ao hábito da falsidade.

Ele atentava assim para as conseqüências danosas das ações de tais homens que se deixavam arrastar a tal ponto pela consideração do juízo alheio. Embora ocultos dos olhares externos seus atos viciosos não causavam menos males na prática do que se fossem exercidos abertamente, tal como dizia uma sentença de Carnéades incluída no ensaio: “Se souberes, diz Carnéades, que há uma serpente escondida no lugar em que, inadvertidamente, se sentará aquele de cuja morte esperas proveito, ages mal se não o avisares, e ainda mais na medida em que tua ação só será conhecida por ti mesmo”⁴⁴

Com essa sentença Montaigne situou o debate sobre o significado dos atos no domínio da disposição de caráter do agente, reforçando em seu interior a doutrina aristotélica da virtude, que antes de valorizar os atos por sua aparência externa, determinava as condições da ação moralmente judicável pelas condições internas do agente: com efeito, a virtude e o vício da perspectiva aristotélica só

⁴² “(...) il ne faudroit etre vertueux qu'en public; et les operations de l'ame, où est le vray siege de la vertu, nous n'aurions que faire de les tenir en regle et en ordre, sinon autant qu'elles debvroient venir à la connoissance d'autrui.” Idem, p. 621. Tópica das mais recorrentes na literatura moral da Renascença era esta de não confundir vícios com virtudes. Como atentava Erasmo, por exemplo, no capítulo 5 de seu *Enquiridion*, o homem é sempre vítima do mau entendimento das coisas do mundo, levado pelas aparências enganosas: “(...) há vícios tão próximos às virtudes que corremos o perigo de confundir uns com os outros.” Por isso, continuava, o caminho para a verdadeira virtude deveria partir do velho preceito grego e socrático do *conhece-te a ti mesmo*, da própria razão como fundamento do bem agir: “Este é, pois o único caminho para a virtude: primeiro conhece-te a ti mesmo. Segundo agir, não segundo as paixões, mas sim, de acordo com os ditados da razão.” ERASMO, *Enquiridion*, 5, p. 100-101.

⁴³ “N'y va il donc que de faillir finement et subtilement?” MONTAIGNE, II, 16, p. 621.

⁴⁴ “Si tu sçais, dit Carneades, un serpent caché en ce lieu, auquel, sans y penser, se va seoir celuy de la mort du quel tu esperes profit, tu fais meschamment si tu ne l'en advertis; et, d'autant plus que ton action ne doibt estre connue que de toy.” Idem.

poderiam ser tomados como tais - ou seja, como objetos de elogio e de vitupério - não tanto por suas conseqüências externas, mas sobretudo enquanto ações voluntárias, tendo no interior do indivíduo seu motor fundamental.⁴⁵

Desse ponto de vista, o vício que se dissimulava nas aparências, aparecia como o que mais se intensificava em maldade, por ocultar-se deliberadamente. Com essa reflexão, Montaigne parecia desafiar aqueles que pensavam que a virtude vivenciada no domínio interno da consciência, ao contrário do vício, era destituída de sentido.⁴⁶ Conforme sublinhava, era a firmeza de caráter e a sinceridade da vida virtuosa, cuja retidão não se deixava abalar por nenhuma circunstância externa que determinavam a verdadeira excelência humana: “Se não buscarmos em nós mesmos a regra de agir bem, se a impunidade nos é justiça, a quantas espécies de maldade temos de nos entregar diariamente!”⁴⁷ Execrável era trair a verdade e a razão para apegar-se somente às aparências externas dos atos, tal como concebidos pelo juízo alheio, pois eram as afecções e impressões da alma, comandadas pela fortuna, que determinavam seus veredictos. O domínio das aparências se definia como o prisma enganoso através do qual os ignorantes e viciosos concebiam seu próprio valor; elas os distanciavam do conhecimento de si mesmos e os acostumava assim à perfídia.

Conforme Montaigne nos mostrava, sob a primazia de um critério externo como medida da virtude e do vício, era possível agir ao mesmo tempo em plena conformidade com as leis e cometer crimes contra a sociedade humana. Isso ele atestava pelo exemplo de P. Sextílio Rufo, que Cícero⁴⁸ recriminava por ter recebido de acordo com as leis e contra sua consciência uma herança que não lhe cabia de direito. Assim como este último, também M. Crasso e Q. Hortensio não

⁴⁵ Sobre esse assunto ver Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, II, 3 e III, 5.

⁴⁶ Tal noção radicava nos princípios da velha moralidade romana de culto à *vida ativa*, dedicada aos negócios da cidade como forma superior de vida. Segundo essa perspectiva, o valor da virtude se impunha sobretudo em razão de sua visibilidade social, comprovada pelo alcance de uma posição pública de relevo. Entre os costumes dos antigos romanos, centrados numa educação enraizada na *práxis* da formação dos cidadãos, não havia lugar para a noção de uma virtude cuja força superior se definisse pelo fato de bastar-se a si mesma, realizando-se na dinâmica interior da vida do espírito. Longe disso, sua posse deveria se manifestar por grandes atos e empresas, levando à fama e à notoriedade no mundo público. Como veremos no próximo capítulo, esse ideário teve uma de suas mais vigorosas formulações na obra de Salústio sobre a conjuração de L. Catilina.

⁴⁷ “Si nous ne prenons de nous memes la loy de bien faire, si l’impunité nous est justice, à combien de sortes de meschancetez avons nous tous les jours à nous abandoner!” MONTAIGNE, II, 16, p. 621.

⁴⁸ CÍCERO, *Dos deveres*, III, 18, 73.

hesitaram em usufruir os lucros provenientes de uma fraude, uma vez a salvo das testemunhas externas e encobertos das leis.

Após enfatizar assim os graves vícios da mentira e da dissimulação que provinham da confusão tão comum que os homens faziam entre vícios e virtudes, Montaigne reforçou seu elogio de uma moral calcada exclusivamente na dimensão interna do próprio caráter através de um empréstimo feito a *Dos deveres* de Cícero, obra moldada nos princípios do estoicismo. Ele advertia assim aos dúplices que ainda que pudessem dissimular seus vícios dos olhos de seus pares nunca poderiam ocultar sua essência nefasta das vistas de sua razão: “Que eles se lembrem que têm Deus por testemunha, ou seja, no meu entender, sua própria consciência.”⁴⁹

De fato, Montaigne não deixou de fazer uso dos preceitos estóicos no interesse da ênfase em sua perspectiva negativa sobre a glória e de sua dissociação da essência da virtude. Segundo ele, da mesma maneira que para os estóicos, ela era exatamente o oposto da virtude, pois se dava como fruto da fortuna, assim como o era o movimento das opiniões dos homens no mundo público. Desse modo, a glória estava longe de ser capaz de exprimir a virtude, pois não era a disposição de caráter do agente que a fundava:

A virtude é coisa muito vã e frívola se extrair seu valor da glória. Inutilmente nos proporíamos a fazê-la ter seu lugar à parte e a dissociaríamos da fortuna; pois o que é mais fortuito do que o renome? (C) ‘Indiscutivelmente a fortuna estende a todas as coisas seu domínio; ela distribui a glória ou a sombra mais segundo seus caprichos do que pelo verdadeiro mérito’ (A) Fazer com que as ações sejam conhecidas e vistas é simples obra da fortuna.⁵⁰

⁴⁹ “Qu`ils se souviennent qu`ils ont Dieu pour témoin, c`est-à-dire comme je l`entends, leur propre conscience.” MONTAIGNE, II, 16, p. 621.

⁵⁰ “La vertu est chose bien vaine et frivole si elle tire as recommandation de la gloire. Pour neant entreprendrions nous de luy faire tenir son rang à part et la déjoindrions de la fortune (C) ‘Certes la fortune étend sa domination sur toutes choses; elle distribue la gloire ou l`ombre plus selon ses caprices que selon le vrai mérite’ (A) De faire que les actions soient connuës et veuës, c`est le pur ouvrage de la fortune.” Idem.

3.5) A glória da vida tranqüila e a destituição do valor dos exemplos.

Essa tópica da associação entre glória e fortuna que Montaigne enfatizou acima, recorrendo a uma passagem do *Catilina* de Salústio, assume grande importância no ensaio desde então. Ele a desenvolverá ao longo do texto, como veremos, explorando os contrastes entre a insensatez dos homens que se deixavam levar por suas ambições, subordinando suas vidas aos rumos incertos da fortuna e a virtude da vida reta, cujo alvo privilegiado era a fidelidade à própria razão. Isso se evidenciava em inúmeras passagens reflexivas de *Da glória*, nas quais Montaigne falava em seu próprio nome, como que interrompendo o fluxo do discurso para sintetizar suas próprias perspectivas. Procuraremos analisar aqui o teor dessas passagens ao longo de nossa leitura do ensaio, pois, elas exprimiam a reflexão do autor dos *Ensaaios* sobre o caráter singular de sua empresa de escrever sobre si, suscitada pela crítica da glória.

Na primeira passagem reflexiva do ensaio, fruto de um acréscimo posterior a 1588, ele declarava que a única glória que lhe era possível almejar deveria ser radicalmente dissociada do reconhecimento público e fruída na dimensão puramente interna de sua meditação. Esta só dizia respeito à aprovação de seu próprio *judgement* e por isso jamais degenerava nas aspirações orgulhosas dos filósofos.⁵¹ A primeira consequência dessa espécie de glória, segundo sua razão, era a destituição do valor moral dos exemplos generalizados de virtude da Antigüidade e do repúdio à prática da imitação:

Toda a glória que pretendo de minha vida é tê-la vivido tranqüila: tranqüila não segundo Metrodoro ou Arcesilau ou Aristipo, mas segundo eu mesmo. Pois que

⁵¹ Erasmo também concedeu destaque a esse tema da crítica ao orgulho e à ambição dos autores de seu tempo no *Elogio da Loucura*, afirmando já a diferença de seus propósitos daqueles dos pedantes e dos eruditos humanistas, principalmente dos italianos, que escreviam para exibir seus conhecimentos das formas e dos saberes dos antigos, buscando imortalizar seu próprio nome: “Da mesma forma são os escritores, que aspiram à fama imortal com a publicação de seus livros. Todos me devem enormemente, sobretudo aqueles que escrevinham no papel puras patranhas. Quanto aos que submetem sua erudição ao julgamento de um pequeno número de sábios e não recusam nem Pérsio nem Lélío, parecem-me muito mais infelizes, dada a tortura sem fim que se impõem. Acrescentam, mudam, suprimem, abandonam, retomam, reformulam, consultam sobre seu trabalho, guardam-no nove anos, não se satisfazem jamais; e a glória, fútil recompensa que poucos recebem, pagam-na singularemnte à custa do sono, esse bem supremo, e com tantos sacrifícios, suores e labutas. Acrescentemos a perda da saúde e da beleza, a oftalmia e mesmo a cegueira, a pobreza, os invejosos, a privação de todo prazer, a velhice precoce, a morte prematura e tantas outras misérias. Com esta série de sacrifícios nosso sábio julga pagar caro demais a aprovação que lhe regateia este ou aquele caquético.” ERASMO, *O Elogio da Loucura*, L, p. 63.

a filosofia não soube encontrar um caminho para a tranqüilidade que fosse bom em comum, que cada um o procure por si mesmo.⁵²

Ao negar a imitação dos exemplos como modo de dar forma à sua natureza particular e afirmar seu valor, Montaigne parecia negar também o potencial comunicativo de seu discurso no contexto humanista - sobretudo tal como constituído em seus primeiros tempos, entre os autores italianos - em benefício da veracidade de sua representação de si, avessa a encontrar regras de bem viver em determinações artificiais, impostas de fora.

Podemos dimensionar melhor esse alcance da negação da glória afirmada acima se compararmos esta passagem com trecho de uma carta de Petrarca, o primeiro grande representante humanista da tradição clássica do *otium cum litteris*. Nessa carta a Francesco Da Napoli, Petrarca (tal como Montaigne faria mais tarde em *Da glória*), apresentava-se como dotado de um temperamento naturalmente impróprio às atribuições da vida pública e à glória que era o prêmio das ações mais grandiosas e mais adequado ao exercício de uma vida contemplativa dedicada aos estudos. Entretanto, sua opção pelo retiro só ganhava legitimidade sob uma outra forma de aspiração ao reconhecimento do mundo, bem direcionada pela razão e pelos estudos e devida ao aperfeiçoamento moral do espírito. Petrarca expunha assim na escrita pessoal de suas cartas a imagem de sua vida como plenamente absorvida pela imitação e oferecida à avaliação do júízo público. Seu desejo de glória, dessa maneira, se dava como sinal de sua grandeza e firmeza interior, que o impedia de deixar-se levar cegamente por seus instintos:

Eu não negarei que por natureza sou muito desejoso de glória, mas eu tanto moldei minha alma com estudo que ficarei feliz em alcançá-la se possível. (...) Desejo ser Demóstenes por natureza e Demócrito por imitação. Nós lemos que o primeiro procurava a glória e o último a desprezava. Enquanto isso para não permitir que meu talento enfraqueça pela negligência eu exercito meus olhos na leitura, meus dedos na escrita e minha mente na meditação. Finalmente eu não omiti nada que estivesse em meu poder para alcançar este objetivo, então, caso não seja bem sucedido, eu deverei acreditar que terá sido para o melhor não tê-

⁵² “Toute la gloire que je pretens de ma vie c’est de l’avoir vescu tranquille: tranquille non selon Metrodorus, ou Arcesilas ou Aristipo, mais selon moy. Puis que la philosophie n’a sçeu trouver aucune voye pour la tranquillité, que fust bonne en commun, que chacun la cherche en son particulier.” MONTAIGNE, II, 16, p. 622.

lo conquistado. Esta é minha vida, que eu espero que seja julgada por você através das minhas cartas (...)⁵³

Sua desejada recusa da glória, por meio do estudo, portanto, não se afirmava, como ocorreria no caso de Montaigne, em benefício do desnudamento de uma forma particular, avessa ao recurso a qualquer espécie de generalização e que, portanto, seria obscurecida pelos artifícios da imitação. Longe disso, ligava-se ao culto da perfeição dos grandes exemplos que haviam conseguido libertar-se de suas ambições mundanas. Estes se davam como elementos reguladores da personalidade de Petrarca e garantidores do reconhecimento externo de sua dignidade. Era em benefício desta que Petrarca voltava a solicitar a sanção do juízo externo para atestar o valor e dignidade de sua firmeza.

Já a glória “*selon moy*” de Montaigne exprimia a consciência da originalidade irreduzível da forma e dos desígnios de sua escrita a serviço do registro de seu modo de ser e de seus comportamentos privados mais simples e ordinários, implicando na afirmação de relações totalmente diferenciadas com seus leitores. Longe de definir-se a partir de um anseio de constituir-se para fora, tendo como principal meta a aprovação dos homens, era a fidelidade à sua experiência imediata e interna consigo mesmo que exprimia sua natureza. Essa espécie de glória traduzia-se, assim, na livre expressão da vivência de uma interioridade naturalmente fragmentada, a cujo movimento que Montaigne aderiria totalmente.

Diante disso, cabe nos perguntarmos sobre o lugar dessa condição, do reconhecimento das insuficiências da própria razão, no novo modo de relação que implicava com seus leitores. De fato, a declaração desse intento de uma glória “*selon moy*”, avessa a aderir aos grandes exemplos de sabedoria dos antigos, sintetizava em poucas palavras, a natureza original da empresa do autorretrato nos *Ensaïos*, de apreender-se em sua verdade particular, por isso voltaremos ainda a ela ao longo desse trabalho.

Para que possamos examinar melhor a natureza e os desígnios próprios do autorretrato nos *Ensaïos*, em suas relações com a crítica da glória, consideramos bastante útil e enriquecedor nos desviarmos um instante da leitura de nosso

⁵³ PETRARCA, “To Francesco da Napoli, Apostolic Prothonotary, how restless and agitated are the lives of men of affairs, and yet great glory is unattainable without great toil” *Familiars*, XIII, 4, p. 185.

ensaio, situando seu tema, do repúdio às ambições, num contexto mais amplo que ultrapasse seus limites. Daremos início, assim, ao próximo capítulo, interpretando o conteúdo da *Advertência ao Leitor*, em que Montaigne se dirige aos seus leitores na página de abertura dos *Ensaaios* a fim de tornar clara a natureza exclusivamente privada de sua escrita. Com efeito, nos deparamos já aí com uma significativa afirmação de sua recusa da glória, já no início do texto, condicionada à afirmação de suas motivações, opostas ao intento de retratar-se nas páginas do livro como uma figura bem composta e estudada, segundo os cânones das artes, sob os quais seus contemporâneos se retratavam a fim de angariar para si a admiração do povo. Acreditamos que essa perspectiva e alcance do tema encontra sua mais ampla ressonância e desenvolvimento em *Da glória*, e, particularmente no modo como sua reflexão propicia o autorretrato do capítulo seguinte, *Da presunção*, numa representação de si totalmente inadequada para servir à própria glória. A leitura da *Advertência* nos ajudará a ter em mente de maneira mais nítida o modo como essa crítica favorece a autofirmação de si.