

2

Montaigne e Descartes: a pintura de si e o cogito universalista

Michel de Montaigne e René Descartes são com frequência vistos como proponentes de duas concepções extremas de sujeito moderno: de um lado, o ceticismo do primeiro, intensificado a partir do momento em que o europeu se depara com o “Novo Mundo”, com a alteridade que viria a ser colonizada, mas que, ao mesmo tempo, suscita inúmeras reflexões de Montaigne acerca do que seria o próprio sujeito europeu em relação a estes “canibais” e “bárbaros” do além-mar; no extremo oposto, Descartes e o *cogito*, em uma radical separação entre sujeito e objeto que teria aberto caminho para a filosofia moderna e para o privilégio do conhecimento científico atrelado à razão. Estaria formada, seguindo-se essa linha argumentativa, o que se poderia definir como uma oposição entre o sujeito que se constitui constantemente na experiência de si, na estética de si, sem qualquer pretensão de universalização de sua subjetividade, e o *cogito* que, na via contrária, almeja tal universalização, o controle racional das paixões e a possibilidade de distanciamento arquimediano do mundo, a fim de analisá-lo e conhecê-lo, produzindo verdades que não fossem subjetivas, e sim objetivas, afinal se refeririam a objetos externos ao sujeito.

Montaigne não era um relativista a todo custo, fazendo menções constantes a uma condição humana à qual se poderia atribuir um caráter universal; Descartes não descartava a inevitável influência das “paixões da alma” (Descartes, 1973a) no comportamento humano. Entretanto, o legado cartesiano mais penetrante e, de certa forma, tornado cânone no pensamento moderno indica uma superação do *cogito* em relação ao sujeito que se produz na experiência de si; ou seja, uma noção clara e distinta de que o sujeito se constitui *antes* da interação com o mundo, antes de sua relação com os objetos e com a alteridade, e de que, dessa maneira, superar-se-ia o ceticismo de Montaigne, por meio de uma dúvida radical cartesiana cujo objetivo era preparar, através da cadeia de razões, a supressão da própria dúvida e, por conseguinte, atingir a consolidação do sujeito moderno. Com Foucault (2006a), pode-se pensar nisso como o

“

“momento cartesiano” e é este espaço interpretativo aberto por Foucault que será explorado para a releitura da relação entre Montaigne e Descartes¹.

A partir de Foucault (2006a) e outros pensadores, Descartes e Montaigne serão interpretados como expressões, respectivamente, do “conhece-te a ti mesmo” e do “cuidado de si”; ou, em palavras já ditas acima, do privilégio do conhecimento, de um lado, e da estética de si, de outro. Com isso, não se pretende defender a “existência” de dois tipos de subjetividade moderna e a necessidade de uma opção única entre ambos para o entendimento do mundo e do sujeito. Sem dúvida, os dois pensadores franceses apresentam concepções assaz diversas do sujeito moderno e ir-se-ia de encontro frontal ao propósito deste texto caso fosse reivindicado que haveria uma subjetividade moderna única e inconteste; ao mesmo tempo, porém, não decorre da rejeição de uma concepção única e universalista do sujeito moderno a adesão a um relativismo absoluto ou a um particularismo irrefreável. Dito isso, é possível formular o cerne da interpretação sugerida neste capítulo da seguinte forma: a relação entre Montaigne e Descartes expressa a insolúvel contradição ou, mais especificamente, a aporia entre o particular e o universal, entre um sujeito que se constitui constantemente em experiências estéticas do “cuidado de si” e um modelo ou código fixo de subjetividade.

Reivindicam-se, na esteira da formulação acima, dois pontos principais: (1) que essa aporia não é uma querela de cunho exclusivamente filosófico, e sim uma problematização que trata da produção da subjetividade como uma produção política; (2) que tal aporia entre o universal e o particular não se expressa apenas no sujeito moderno, como também na relação deste com o Estado e com o sistema internacional modernos. Este capítulo tem como foco o primeiro ponto acima e prepara o texto para o tratamento do segundo (a ser desenvolvido nos dois capítulos subsequentes).

Como dito acima, é Foucault (2006a) quem abre o espaço para a interpretação aqui proposta; no início dos anos 80, o pensador afirma que a negligência moderna ao “cuidado de si” não significa a despreocupação cultural com o mesmo, tampouco deveria levar à conclusão de que o “momento cartesiano” decretaria um modelo incontestável e irresistível de subjetividade:

¹ A expressão “espaço interpretativo aberto por Foucault” quer indicar que não se trata de acessar e apresentar a interpretação que os textos de Foucault propõem acerca de Montaigne e/ou Descartes. O que se pretende é sugerir que os últimos escritos do pensador francês, datados da década de 80, podem ser interessantes reflexões para uma reinterpretação da relação entre Montaigne e Descartes. Além disso, o que está em jogo é uma releitura da modernidade, do sujeito moderno, da dinâmica política na produção de subjetividades modernas, algo que se espera deixar claro ao longo do texto.

“creio ser... necessário observar que o tema do retorno a si foi sem dúvida, a partir do século XVI, um tema recorrente na cultura ‘moderna’... Por certo, encontramos no século XVI toda uma ética e estética de si... Penso que seria necessário reler Montaigne nesta perspectiva, como uma tentativa de reconstituir uma estética e uma ética do eu.” (Foucault, 2006a, p.305)²

Um pouco à frente, Foucault aduz: “talvez seja esta uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo” (Foucault, 2006a, p.306).

A sinuosa trajetória que será aqui seguida não deve servir para trazer Montaigne à tona e relativizar a relevância de Descartes, e sim para mostrar como a ética do eu, ou a estética de si, mantém uma relação de aporia com a universalidade do sujeito, relação esta que adquire sua máxima expressão em Kant. O retorno a Montaigne não é de cunho saudosista ou nostálgico, não é uma tentativa de destronar Descartes, sinalizar um escape de algo que se caracterizaria como sendo uma condição moderna ou sugerir uma saída estética para a política; recorrer a Montaigne é uma forma de adquirir subsídios para se pensar a subjetividade moderna, e a modernidade, de uma maneira alternativa, sem a reprodução de dicotomias entre o particular e o universal e também sem a defesa do primeiro contra o segundo ou do segundo diante do primeiro. Em suma, retomar Montaigne e propor uma relação de aporia deste com Descartes são formas de expressar anseios e problematizações assaz contemporâneos entre as circunstâncias particulares e locais da vida política e os anseios de universalização que podem ser percebidos em projetos políticos e abordagens teóricas das mais diversas orientações filosóficas³.

Cabe, agora, então, trabalhar diretamente os textos de Montaigne e Descartes para avançar os pontos esboçados acima. A seção seguinte se dedica ao primeiro, com base nos *Ensaio*s; em seguida, discute-se o que se denomina aqui “momento cartesiano”. O capítulo se encerra com uma seção de transição que condensa os principais pontos e abre caminho para que o capítulo seguinte discuta a subjetividade moderna com foco nos limites e fronteiras do Estado.

² Todas as citações do texto seguirão suas traduções de referências ou serão traduções livre, quando o original não estiver em português. No primeiro caso, não será feita a adequação ortográfica para as novas normas da língua portuguesa; no segundo, o trecho do original será reproduzido em nota de rodapé e a tradução buscará a adequação ao atual acordo ortográfico.

³ Em Teoria Política Internacional, um dos textos que trabalham com mais densidade essa aporia entre o universal e o particular, assim como algumas das abordagens teóricas que reproduzem relações dicotômicas entre eles, é Walker (2010).

2.1 Est-ética política de si

Montaigne (1972), logo no prefácio dos *Ensaaios*, faz valiosas advertências a seus leitores:

“[Este livro] só o escrevi para mim mesmo, e alguns íntimos, sem me preocupar com o interesse que poderia ter para ti, nem pensar na posteridade... *é a mim mesmo que pinto*. Vivos se exibirão meus defeitos... Se tivesse nascido entre essa gente de quem se diz viver ainda na doce liberdade das primitivas leis da natureza, asseguro-te que de bom grado me pintaria por inteiro e nu... Assim, leitor, sou eu mesmo a matéria deste livro” (p.11, ênfase adicionada).

Alguns pontos merecem destaque a partir da citação acima. Lidar com os *Ensaaios* é tratar de um grande número de escritos sem qualquer sistematicidade ou mesmo fios condutores explícitos de análise; portanto, uma interpretação dos mesmos é, necessariamente, uma construção de um esquema que privilegia determinados aspectos, com vistas a levar a cabo operações textuais desejadas: os pontos destacados abaixo sinalizam quais são aqui tais operações. Em primeiro lugar, o pensador declara sua não-pretensão à universalidade ou à posteridade de seus escritos, mesmo porque os mesmos seriam apenas um auto-retrato, algo particular e concernente apenas ao próprio autor que também pintor/artista de si mesmo. Em segundo lugar, tal auto-retrato não parte de um sujeito desvinculado de sua situação social, de seus usos e costumes, afinal sua pintura é diferente do que seria caso Montaigne “tivesse nascido entre essa gente...”, ou seja, caso fosse um nativo do Novo Mundo anos antes “descoberto”. Isso conduz ao terceiro ponto merecedor de destaque: sua pintura, ou auto-criação, é uma atividade, a um só tempo, estética, ética e política – uma *est-ética política de si*. Estes são os três principais aspectos dos *Ensaaios* que serão colocados em relevo nesta seção.

Conforme apontado momentos antes, uma interpretação mais plausível de Montaigne não deve tê-lo como alguém que recorre ao particularismo absoluto para entender o ser humano, e sim como um pensador que enfatiza a diversidade e a

particularidade nas manifestações da condição ou da natureza humana⁴. Em suas próprias palavras, “o homem é de natureza muito pouco definida, estranhamente desigual e diverso. Dificilmente o julgaríamos de maneira decidida e uniforme.” (LI, CI, p.14)⁵; adiante, confessa: “[n]ão sou muito versado no estudo da natureza humana” (LI, CXVIII, p.45). Vê-se, pois, que a afirmação do pensador não se dirige à negação da natureza humana, e sim ao apontamento de que a mesma não se sobrepõe à diversidade, na medida em que intervêm nas manifestações dos seres humanos os usos e os costumes – o que se chamaria hoje de “cultura”. Nesse sentido, Montaigne deixa claro que “os costumes são uma segunda natureza, tão poderosa quanto a primeira.” (LIII, CX, p.457) e que “[q]ualquer que seja o assunto que deseje ventilar, choco-me com a barreira dos costumes aceitos e que nos governam... É fácil compreender que é o costume que nos faz parecer natural o que não o é.” (LI, CXXXV, p.114). Os usos e costumes não são escolhidos por deliberações racionais de sujeitos pré-constituídos, e sim produzem a própria subjetividade e, com ela, os critérios de verdadeiro e falso a partir dos quais podem ser emitidos os pontos de vista de cada indivíduo.

A relação do ser humano com hábitos e costumes fica explícita em uma passagem que vale a pena reproduzir, ainda que seja um tanto extensa:

“O principal efeito da força do hábito reside em que se apodera de nós a tal ponto que já quase não está em nós recuperarmo-nos e refletirmos sobre os atos a que nos impele. Em verdade, como ingerimos com o primeiro leite hábitos e costumes, e o mundo nos aparece sob certo aspecto quando o percebemos pela primeira vez, parece-nos não termos nascido senão com a condição de nos submetermos também aos costumes; e imaginamos que as idéias nascidas em torno de nós, e infundidas em nós por nossos pais, são absolutas e ditadas pela natureza. Daí pensarmos que o que está fora dos costumes está igualmente fora da razão.” (LI, CXXIII, p.65).

Associado às citações e considerações anteriores, esse trecho torna possível interpretar que, para Montaigne, natureza e costumes são diferentes, porém de distinção nebulosa; ou seja, a fronteira que separa a natureza dos hábitos por vezes se mostra pouco nítida, na medida em que estes acabem se tornando, como via de regra ocorre, uma segunda natureza para os seres humanos. Assim, os costumes produzem não

⁴ Agradeço ao professor Danilo Marcondes por enfatizar a relevância de Montaigne no “início” do período moderno.

⁵ As referências ao texto de Montaigne seguirão um modelo que define, pelas letras L e C, quais são, respectivamente, o Livro e o Capítulo em que se encontram as citações. Todas forem retiradas de Montaigne (1972).

apenas a subjetividade, como também a própria definição do verdadeiro e do falso; mais especificamente, formam um elo entre o sujeito e a verdade, a partir de uma dinâmica que, conforme será visto adiante, é política, em constante e instável relação com a alteridade, não tendo outro fundamento que não as próprias leis que a colocam em curso.

Para se compreender toda a densidade do que está em jogo na afirmação de que as leis se tornam uma “segunda natureza” para os seres humanos, é preciso ir ao capítulo XIII do terceiro livro dos *Ensaïos*. Na tradução utilizada como referência para este texto, tem-se a seguinte afirmação: a “autoridade das leis não está no fato de serem justas e sim no de serem leis. *Nisso reside o mistério de seu poder*: não têm outra base, e essa lhes basta” (LIII, XIII, p.485, ênfase adicionada). Ao se consultar uma versão francesa do texto, o trecho destacado traz a expressão “*c’est le fondement mystique de leur autorit *” (Montaigne, 1937). Dizer que a autoridade das leis possui um fundamento místico, sem base racional ou ontológica externa às próprias leis e aos próprios costumes, corrobora o que Montaigne dissera acerca de pensarmos “que o que está fora dos costumes está igualmente fora da razão”. Linhas depois da passagem transcrita acima, o cético francês ainda afirma que “[n]ada há de tão grave, ampla e comumente defeituoso quanto as leis; quem as obedece porque são justas labora em erro, pois é a única coisa que em verdade não são” (LIII, XIII, p.485).

Ora, se a autoridade das leis   também a autoridade da razão; se ambas não possuem como fundamento último uma ontologia externa nem mesmo um garantidor divino da verdade eterna; e se essa verdade é produzida na experiência estética do circunstancial, poder-se-ia dizer que essas reflexões de Montaigne trazem à tona uma concep o de subjetividade que opera na tensão entre o universal das leis e o particular do encontro com a alteridade ou, mais especificamente, no deslocamento que o particular opera diante do universal na produ o de novas verdades que são também rearticula es da subjetividade.

Derrida (1994) aponta essa dimensão mística da autoridade como o silêncio do ato fundador, a força performativa que se encontra na suposta origem da lei, l  onde se esperava encontrar uma sólida base racional para alicerçar a verdade. Esse silêncio, que Montaigne torna ensurdecador, é o mesmo que Hobbes tentar  manter oculto para justificar a autoridade do Leviatã, como será visto no capítulo seguinte;   também o silêncio que não deixa a dúvida do cético ser erradicada, como querer  Descartes no século seguinte, algo a ser visto na próxima se o. No entanto, se Montaigne é um dos

protagonistas das reflexões acerca de um indivíduo que se tornaria um sujeito moderno, então esse silêncio pode ser interpretado como constitutivo da modernidade e da subjetividade moderna nos limites do encontro com a alteridade, portanto da política moderna.

Montaigne afirma que “[d]esculpria de bom grado em nosso povo a tendência para não admitir como modelo e regra de perfeição senão os próprios usos e costumes, pois é defeito generalizado... ver e seguir apenas o que se praticou desde berço.” (LI, XLIX, p.144). Desde o nascimento, somos inseridos em um contexto já constituído por hábitos que serão, portanto, fundamentos sociais – e políticos – da verdade. Percebe-se que não se trata de descartar a importância da verdade ou mesmo de recair em um relativismo absoluto que torne tudo arbitrário e subjetivista; a busca pela verdade é incessante em Montaigne, porém atingi-la para fora dos costumes é sempre um momento posterior ao presente, um futuro que condiciona a busca exatamente por tornar seu sucesso impossível. Isso permite que o mesmo pensador afirme: “verdade é a condição primeira, fundamental da virtude, é preciso amá-la por si mesma. Quem se atém à verdade por obrigação, por lhe ser ela útil, e não teme mentir quando isso não acarreta consequências, não está suficientemente preso a ela” (LII, CXVII, p.301); e, em outro momento, afirme que “[s]abemos por experiência que a pluralidade de interpretações dissipa e desagrega a verdade.” (LIII, XIII, p.482).

Pode-se resumir as considerações feitas até o momento da seguinte forma: Montaigne (1) não descarta a existência de uma natureza humana universal, porém ressalta a diversidade dos usos e costumes, a ponto de (2) os mesmos constituírem uma segunda natureza para os seres humanos, (3) produzindo suas subjetividades e (4) definindo os critérios de verdade. Esses critérios, que mais tarde submeter-se-iam à “virada epistemológica” cartesiana (Rorty, 1980), são atados à sociedade e às relações políticas com a alteridade. As produções de subjetividade e de verdade estão não somente relacionadas entre si, como também com a alteridade, esta entendida como sendo tanto o “outro” ser humano quanto a alteridade do ser humano em relação a si mesmo.

De acordo com Rorty (1980), a condição de possibilidade para que a “virada epistemológica” de Descartes tenha captado a imaginação europeia foi a crise de confiança das instituições expressa de maneira paradigmática em Montaigne. Essa posição de Rorty se confirma com recorrência nos *Ensaio*s, em passagens que salientam não apenas o impacto da Reforma Protestante – “A Reforma abalou e desmantelou as

velhas instituições de nossa monarquia.” (LI, CXXIII, p.67) –, como também da “descoberta” do Novo Mundo –

“[n]ão me parece excessivo julgar bárbaros tais atos de crueldade, mas que o fato de condenar tais defeitos não nos leve à cegueira acerca dos nossos... Podemos portanto qualificar esses povos como bárbaros em dando apenas ouvidos à inteligência, mas nunca se o compararmos a nós mesmos, que os excedemos em toda sorte de barbaridades.” (LI, CXXXI, p.107).

O que se defende aqui é que essa situação não concerne apenas às instituições, como à própria subjetividade ocidental (europeia), em período de incipiência da modernidade. Com isso, não se está dizendo que foi uma crise “solucionada” por Descartes ou por Kant; o que se chama aqui de “crise” será interpretado ao longo dos próximos capítulos como um dos traços constitutivos da subjetividade moderna, qual seja, a insolúvel tensão entre o universal e o particular.

Montaigne, diante dessa crise, se portou duplamente: por um lado, voltou-se ao Novo Mundo, tomando-o como um espelho das próprias barbaridades europeias e, assim, conduzindo uma reflexão acerca da própria sociedade em que vivia; por outro lado, adotou, como postura ética e política, a noção de incompletude do eu, a estética da existência que forma a subjetividade pela constante inconstância do eu diante da experiência e do mundo. Esses dois aspectos, por ora já se nota, são inerentes um ao outro e ambos ao jogo político moderno de produção do sujeito e da verdade na relação com a alteridade. Seria precipitado e impreciso, contudo, concluir disso que Montaigne teria promovido ou mesmo proposto um rompimento total com a tradição, no caso, fortemente marcada pelo cristianismo e pelo pensamento político cristão, cujos expoentes maiores foram, entre outros, Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. Assim como Maquiavel (que será abordado em um momento posterior), o pensador francês problematiza seu próprio tempo, e seu texto pode ser interpretado na perspectiva de um espaço inaugurado pela modernidade. Na ambivalência entre os elos com a vigência da ordem antiga e os impulsos em direção a um tempo supostamente *novo*, o sujeito

moderno opera, no percurso de Montaigne a Kant, passando por Descartes, um constante e multifacetado questionamento do mundo e de si próprio⁶.

Conforme afirma o pensador,

“o hábito retira-nos a possibilidade de um juízo sadio. Não são os bárbaros motivo de maior estranhamento para nós do que nós para eles; é o que compreenderíamos, após ter refletido sobre os exemplos que nos apresentam o passado e os países longínquos, se nos puséssemos a meditar sobre os de nosso próprio meio e comparássemos [sadiamente].”⁷ (LI, CXXIII, p.62-3).

Outra passagem, no ensaio “Os Canibais”, narra a visita de três “bárbaros” à Europa e o estranhamento que sentiram ao se depararem com a hierarquia política vigente e com a passividade dos habitantes diante da desigualdade sociais às quais muitos se submetiam⁸. Ainda, Montaigne declara, em dois trechos notáveis, que:

“não vejo nada de bárbaro ou selvagem no que dizem daqueles povos [do Novo Mundo]; e, na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra. E é natural, porque só podemos julgar da verdade e da razão de ser das coisas pelo exemplo e pela idéia dos usos e costumes de país em que vivemos.” (LI, CXXXI, p.105).

“Esses povos não me parecem, pois, merecer o qualificativo de selvagens somente por não terem sido senão muito pouco modificados pela ingerência do espírito humano e não haverem quase nada perdido de sua simplicidade primitiva. As leis da natureza, não ainda pervertidas pela imiçção dos nossos, regem-nos até agora e mantiveram-se tão puras que lamento por vezes não as tenha o nosso mundo conhecido antes, quando havia homens capazes de apreciá-las.” (LI, CXXXI, p.106).

Em suma, a “infinita diversidade de costumes, seitas, juízos, opiniões, leis ensina-nos a apreciar sadiamente os nossos, a reconhecer suas imperfeições e fraquezas naturais, o que já não é pouco.” (LI, CXXVI, p.84-5). Ao se deparar com essa interpretação do mundo, o *autor* decide ser *artista* e, pintando a si próprio, produzir sua própria subjetividade em um movimento ininterrupto e incontrolável ligado a uma

⁶ A relação de Montaigne com Kant é trabalhada de forma brilhante por Costa Lima (2005). Algumas de suas reflexões foram muito relevantes para o caminho que este texto pretende, ainda que isso não signifique um endosso de seus argumentos.

⁷ No original da tradução brasileira, no lugar de “sadiamente”, está “com objetividade”; no entanto, a nota do tradutor alerta que o original francês traz “*sainement*”, portanto a opção foi por “sadiamente”.

⁸ Ver Montaigne (1972, LI, CXXXI, p.109).

experiência que é, a um só tempo, uma vivência ética, estética e política de si: uma *est-ética política de si*.

Nessa est-ética política de si, Montaigne relaciona todos os aspectos apresentados acima. No que tange à verdade, diz: “enuncio idéias fantasistas e mal definidas: não a fim de provar a verdade pois não tenho tal pretensão mas para a procurar.” (LI, CLVI, p.153). Sobre seu “objeto” análise, afirma: “[o] que exponho aqui não é doutrina, mas experiência... somente a mim é que observo e estudo.” (LII, CVI, p.182); adiante, diz: “[n]ão posso fixar o objeto que quero representar: move-se e titubeia como sob o efeito de uma embriaguez natural.” (LIII, CI, p.371); e, finalmente, “[n]ão são apenas meus gestos que escrevo, sou eu mesmo, é a minha essência.” (LII, CVI, p.183). Os trechos acima salientam que o sujeito se produz socialmente e que, sendo objeto de si mesmo, escapa constantemente à análise científica ou verdadeira⁹. Isso ocorre porque essa estética de si, assim como a verdade por ela almejada, “esbarra” nos costumes, ou mais precisamente, se produz nos e pelos costumes. Em adição a isso, como lembra Costa Lima (2005), os *Ensaíos* se situam entre os antigos e os modernos, no interstício que marca não o interregno de inevitável transição linear para o novo, mas o momento em que o “eu” começa a se erigir à condição de primado da reflexão. Um momento moderno.

Em capítulos e seções posteriores, será apontado como isso se relaciona com o Estado e com o sistema internacional; por ora, destaca-se Montaigne (algo similar será feito com Maquiavel) como uma interpelação espacial e temporal que é submetida a um recalque cartesiano, porém que se mostra novamente, sob outra forma, em Kant.

Escrevendo sobre si, Montaigne responde a uma crise que, mais do que das instituições europeias, é do próprio sujeito europeu e ocidental: “[a] mania de escrever parece ser sintoma de um século perturbado” (LIII, CVIII, p.432). Testemunha das turbulências europeias e do encontro da Europa com o totalmente outro/novo, Montaigne assume a postura de problematização do sujeito, da política, da verdade, dos costumes; o sujeito e a verdade se produzem politicamente, sem que formulações universais possam decretar uma interrupção desse jogo político e a instauração de um sujeito plenamente separado de seu objeto, algo que seria almejado no século seguinte com o *cogito*.

⁹ “Considerando que queremos a verdade: Por que não *havíamos de preferir* a não-verdade? Talvez a incerteza? Quem sabe a ignorância?” (Nietzsche, *Para Além do Bem e do Mal*, p.33, ênfase no original).

Parafrazeando Foucault (2006b), a escrita de si se remete à prova de verdade dos pensamentos¹⁰, é um exercício de si e para si, “uma maneira racional de combinar a autoridade tradicional da coisa já dita com a singularidade da verdade que nela se afirma e a particularidade das circunstâncias que determinam seu uso” (p.151). No caso de Montaigne, a escrita de si se situa no interstício da “autoridade tradicional” com a “particularidade das circunstâncias”; questionar a autoridade é fazer seu silêncio ser ouvido, trazer à tona o misticismo que a funda e a constante dissipação e desagregação pela qual passam a lei e a verdade. Nesse sentido, estar entre os antigos e os modernos pode ser entendido como a posição-limite de negociação entre dois códigos que se pretendem universais; não se trata simplesmente de uma transição entre códigos, mas de uma força performativa que não se resume a aplicar o universal no caso particular, e sim deslocá-lo a partir de suas margens, operando nas fronteiras e nos limites da subjetividade.

Os *Ensaio*s não são uma pintura estanque de um sujeito pleno. Ao contrário, são incessantes experiências de um sujeito perpetuamente inacabado e imperfeito, que poderia ser descrito de maneira final apenas no dia de sua morte e que não encontraria a verdade antes do seu último ato no teatro da vida: “essa felicidade de nossa existência... não deve ser atribuída ao homem enquanto não representa o último ato – e sem dúvida o mais difícil – da comédia de sua vida... [na última cena,] ‘cai a máscara e fica o homem’.”¹¹ (LI, CXIX, p.47). O homem vive em sua máscara até o dia fatal – “[a]rranquemos as máscaras às coisas como às pessoas e por baixo veremos muito simplesmente a morte.” (LI, CXX, p.55) –, portanto vive sempre distante de sua essência imutável e sempre próximo de uma errância constitutiva da própria existência: “meu único objetivo é analisar a mim mesmo e o resultado dessa análise pode, amanhã, ser bem diferente do de hoje, se novas experiências me mudarem.” (LI, CXXVI, p.80)¹². Em conformidade com Costa Lima (2005), pode-se defender que o “eu” autonomiza-se e se desgarrar. Isso não significa que ele seja autônomo em relação à sociedade em que se insere, mas que, após um longo período de predominância de um pensamento político cristão que subsumia o indivíduo à Grande Cadeia do Ser e a uma hierarquia que

¹⁰ Note-se, porém, que Foucault não trata de Montaigne no texto parafrazeado, “A Escrita de Si”, contido no volume V dos *Ditos e Escritos*. Ambos os pensadores, no entanto, mencionam com frequência Sêneca e pode estar aí um elemento comum na maneira pela qual lidam com a escrita de si.

¹¹ Montaigne atribui a citação do trecho reproduzido a Lucrécio

¹² “É que somos precisamente estranhos a nós mesmos, não nos compreendemos, temos que nos confundir com os outros, estamos eternamente condenados a esta lei: ‘não há ninguém que não seja estranho a si mesmo’; nem a respeito de nós mesmos somos ‘homens de conhecimento’” (Nietzsche, *A Genealogia da Moral*, p.13).

atribuía apenas a Deus – à Eternidade – a verdade absoluta, começa-se a se pensar o indivíduo enquanto sujeito de sua própria criação e de sua própria verdade em um tempo e um espaço que não são mais o dessa Eternidade de um mundo após a morte, e sim o da relação com a alteridade a partir das circunstâncias, das particularidades – algo também visto em Maquiavel, como será proposto no próximo capítulo¹³.

O “eu” em Montaigne também não é apenas um primeiro passo de objetividade a ser consolidado por Descartes e, mais tarde, por Kant. O caminho do autor-artista francês ao iluminista de *Königsberg está longe de ser reto e transparente; sua sinuosidade não é outra coisa que a constituição da aporia da subjetividade moderna. Mas isso é avançar por demais as coisas: retorna-se a Montaigne.*

O “eu”, o sujeito, em Montaigne não está solto no mundo. Na escrita de si, ou estética de auto-criação do autor-artista, “o costume é efetivamente um pérfido e tirânico professor. Pouco a pouco, às escondidas, ganha autoridade sobre nós... Vemo-lo violentar a natureza, em seus acidentes como em suas leis” (LI, CXXIII, p.61). Costumes e verdade entram em um jogo de dominação e desigualdade entre os seres humanos; assim, por um lado, Montaigne diz que “[n]ão estamos acima nem abaixo [das demais criaturas sob os céus]” (LII, CXII, p.217); por outro lado, que “nossa bela razão humana em tudo se mete para dominar e comandar.” (LII, CXII, p.272)¹⁴. Essa tensão entre a igualdade da natureza humana e a desigualdade posta em vigência pela autoridade das leis mostra que o conhecimento compartilhado em uma sociedade é inseparável das relações de poder que a permeiam, de modo que verdade e poder tornam-se mutuamente imbricados nessa incipiência do que hoje se denomina modernidade.

A partir de Foucault, poder-se-ia dizer que a interpretação de Montaigne que se propõe nesta seção expressa o jogo de poder/saber que constitui a dinâmica política de uma sociedade¹⁵. Tanto na década de 70 quanto na década seguinte, Foucault, a despeito

¹³ Obviamente, não é objetivo deste texto contrapor o pensamento de Montaigne ou de Maquiavel ao pensamento político cristão, portanto a breve menção ao último tem finalidade apenas de contextualizar algumas das reflexões dos primeiros. Para as mais clássicas formulações do pensamento político cristão, ver Santo Agostinho (Agostinho, 1952, 2005) e São Tomás de Aquino (Aquino, 2004).

¹⁴ A íntima relação entre razão e dominação apontada por Montaigne foi um dos temas centrais de algumas das mais complexas e intrigantes problematizações do pensamento ocidental que viriam a ser feitas no século XX por pensadores como Horkheimer e Adorno (2002), Foucault e Derrida.

¹⁵ Inúmeros são os textos em que Foucault trata da relação entre saber e poder e entre saber, poder e sujeito. Ver, para apenas alguns dos exemplos mais eminentes, Foucault (1977, 1980, 1982, 1987, 1993, 2005, 2007a). De maneira geral, a temática do poder/saber se tornou recorrente nos escritos de Foucault a partir da década de 70, sendo que, na década de 80, o mesmo tornou mais explícita a relação entre poder,

das inflexões de seu pensamento, não cessou de enfatizar a relação entre poder, saber e produção de subjetividade. Se o projeto da modernidade é um projeto da razão e do sujeito racional¹⁶, então parece plausível que as reflexões de Montaigne sejam tomadas como eminentemente modernas.

Como foi dito anteriormente, retomar o cético francês não é um exercício de nostalgia ou saudosismo, mas uma maneira de se pensar a política moderna que busca politizar aquilo que muitas vezes se pretende naturalizado como ponto de partida, a saber: o sujeito racional tido como prévio à interação na sociedade. Além disso, esse retorno a Montaigne questiona afirmações muito em voga atualmente de que estaríamos em uma era “pós-moderna”, habitada por sujeitos “pós-modernos” que não mais teriam como centro a razão e os princípios do Iluminismo; essas considerações que aludem a uma “pós-modernidade” tendem a negligenciar a história do pensamento político e filosófico, em prol de posturas que enfatizam supostas rupturas na condição do sujeito na sociedade, obliterando continuidades e, portanto, desconsiderando que algumas das reflexões que são tidas como “pós-modernas” são, a rigor, constitutivas da modernidade.

Montaigne deixara claro já no século XVI: “não me domino por completo. O acaso é meu senhor: a oportunidade, a companhia, o próprio fogo das minhas palavras atuam sobre meu espírito que produz então muito mais do que quando com ele me isolo, o consulto e o obrigo a trabalhar” (LI, CX, p.29); este acaso não é de um sujeito disperso em um mundo vazio, e sim de alguém imerso em “uma instabilidade natural de [seus] costumes e opiniões” (LII, CI, p.163). Ou seja, a experiência estética de si é vivida por um sujeito inacabado em um mundo instável, no qual se tem a alteridade do Novo Mundo e a alteridade de si próprio: “não acredito inteiramente em mim” (LIII, CVIII, p.431); “é impossível observarem-se duas opiniões idênticas, não só de indivíduos diferentes mas ainda de um mesmo homem em dois momentos diversos” (LIII, XIII, p.482); “meu eu de agora e o meu eu de outrora são na realidade dois. Qual o melhor? Não sei.” (LIII,CIX, p.439).

A alteridade se situa no tempo e no espaço; nos idos tempos em que não se havia ainda corrompido a natureza humana e naquelas terras distantes em que tudo é Novo. A incerteza de Montaigne acerca de si mesmo está vinculada à incerteza implacável do

saber e sujeito. Para a última fase de Foucault, posterior ao que o próprio autor chamou de “segundo deslocamento” de seus estudos, ver Foucault (1984a, 1985, 2006a, 2008a, 2009b).

¹⁶ Algo enfatizado não somente por Foucault, mas também por pensadores como Horkheimer e Adorno (2002) e Habermas (2002a), em perspectivas diferentes e por vezes em frontal contraste.

tempo e da interação com esse Novo que é outro. Diria Foucault (2006a), a “prática de si vem vincular-se à prática social ou, se quisermos, a constituição de uma relação de si consigo mesmo vem manifestamente atrelar-se às relações de si com o Outro” (p.192). A imperfeição do sujeito faz com que este esteja fadado à dúvida, haja vista que esta seria a única saída para lidar com a inconstância de suas próprias opiniões e o descontrole sobre suas próprias escolhas¹⁷. Na errância da escrita de si, Montaigne traz à tona mais do que um simples relato de crises institucionais europeias; o autor-artista problematiza sua sociedade e, ao fazê-lo, é a própria subjetividade ocidental que se discute neste que é, décadas antes de Descartes, um momento crucial para o sujeito e a política modernos.

Em suma, esta seção objetivou, diante da não sistematicidade dos *Ensaio*s de Montaigne, propor uma interpretação dos mesmos que enfatizasse certos elementos de seu texto que pudessem ser caracterizados como reflexões centrais à modernidade. As remissões a Descartes, Maquiavel, Hobbes e Kant serviram para que não se perdesse de vista que a interpretação de Montaigne deve ser entendida à luz do todo deste trabalho, ou seja, não se pretendeu, em momento algum, afirmar que Montaigne seria algo como um paradigma do pensamento moderno. Vale lembrar que o particular, enfatizado nos *Ensaio*s, se depara sempre com o universal e que, na modernidade, a formulação mais clássica de uma tentativa de universalização do sujeito moderno talvez seja a de Descartes, em especial pela sua enorme influência na história da filosofia e da política.

Nesse sentido, a seção seguinte busca caracterizar o que se poderia chamar de “momento cartesiano”, a fim de desenvolver a noção de que o *cogito* e o autor-artista conformam uma relação aporética central para se pensar o sujeito moderno.

2.2 “Momento cartesiano”

Descartes esforçar-se-ia, no século XVII, por interromper este movimento errante de um sujeito inacabado descrito por Montaigne, demarcando com mais clareza e distinção as linhas que separam o sujeito do objeto e que tornariam possível a

¹⁷ “[P]ara nossa maneira de ver, o artista só pode dar valor à sua imagem por um tempo, porque o homem em geral é o produto de uma evolução e é mutável, que o próprio indivíduo não é nada fixo e permanente” (Nietzsche, *Humano Demasiado Humano*, p.161).

epistemologia moderna. Com isso, tem-se uma nova concepção de verdade e de ciência. No entanto, Descartes não supera em definitivo Montaigne: o *cogito* conserva, ainda que recalcado, um elemento montaigniano do sujeito que será resgatado por Kant. Com isso, não se pretende, de forma alguma, sugerir que Montaigne, Descartes e Kant estejam em uma cadeia de remissões textuais explícitas. O ponto aqui é enfatizar que, por meio de uma releitura da relação entre Descartes e Montaigne, forma-se um espaço para interpretar Kant não apenas como um pensador crucial do mundo moderno, mas também como uma expressão das possibilidades e impossibilidades da política moderna nas fronteiras do sujeito, do Estado e do sistema internacional. Em outras palavras, o propósito que move este capítulo é preparar o texto para o momento em que for reivindicado que o sujeito em Kant expressa a aporia entre o universal e o particular, entre Descartes e Montaigne.

Os *Ensaaios* rompem com a forma de escrita filosófica tradicional e se distanciam do que viria a dominar a filosofia moderna¹⁸ – o método de Descartes, o tratado de Hume. A forma da escrita ensaística, conforme pôde ser percebido anteriormente, é inerente ao conteúdo em constante construção do eu, à impossibilidade de se lidar com uma substância acabada e perfeita. Com Descartes, a errância do ensaio dá lugar à certeza do método. A estratégia deste texto para lidar com Descartes é um tanto diferente da que foi utilizada em Montaigne: focar-se-á menos no texto cartesiano, sendo menos recorrentes, portanto, as citações diretas a partir de seus escritos. O que interessa aqui é o que se suscitou no pensamento moderno desde o “momento cartesiano”.

A primeira chave de interpretação para Descartes busca auxílio em Foucault, quando o pensador recorre às noções de “cuidado de si” e “conhecimento de si” para entender o pensamento ocidental. Para Foucault (2006a), o pensamento ocidental sobre o sujeito e a verdade foi bastante marcado pelo “momento cartesiano”, o qual requalificou o “conhece-te a ti mesmo” e desqualificou o “cuidado de si”. As meditações cartesianas delimitam a separação entre sujeito e objeto, por conseguinte a condição de possibilidade fundamental para a epistemologia e para o subsequente aprofundamento do princípio de causalidade, tratado por Hume e por Kant com minúcias. Descartes pavimentou o caminho para uma filosofia centrada em um sujeito

¹⁸ Para uma breve e interessante discussão do caráter ensaístico de Montaigne, ver Costa Lima (2005). Ver também um breve, porém interessante, parágrafo no texto “O Uso dos Prazeres e as Técnicas de Si” em Foucault (2006b) sobre o ensaio na cultura moderna.

que ocupa a posição de produtor de conhecimento sobre o mundo. Desde então, como bem defende Rorty (1980), a filosofia se equivaleu à teoria do conhecimento, ou epistemologia; e, como diz Foucault (1999), fez-se nascer historicamente o sujeito de conhecimento e uma concepção de verdade que lhe é própria. Antes de prosseguir, é crucial que se entenda bem a noção de “cuidado de si” e, para tanto, recorrer-se-á aos escritos de Foucault da década de 80.

A problematização do cuidado de si e do conhece-te a ti mesmo é inerente ao estudo da relação entre sujeito e verdade. Foucault (2006a) afirma que o procedimento cartesiano nas *Meditações Metafísicas* buscou a evidência originária, o que se dá conscientemente, suprimindo a dúvida; em outras palavras, Descartes busca o conhecimento de si através da indubitabilidade da existência do ser enquanto sujeito. À medida que requalificou o “conhece-te a ti mesmo”, expressão que remonta aos gregos, Descartes visou excluir o cuidado de si da filosofia moderna. Com isso, a relação entre sujeito e verdade, o acesso do primeiro à segunda, se daria única e exclusivamente pelo conhecimento: este é, para Foucault, o “momento cartesiano”. Com essa reflexão, o sujeito não seria alterado pela busca da verdade, visto que esta é fruto de um reconhecimento, de uma identificação por parte dele: o autor, o produtor de conhecimento. O acesso à verdade depende de duas coisas primordiais: seguir rigorosamente o método (condição intrínseca ao conhecimento) e ser um sujeito racional (ou seja, não ser louco), com formação educacional adequada e que siga normas corretas de uma pesquisa neutra e objetiva (condições extrínsecas). Em suma, Foucault enfatiza que nenhuma das condições para a verdade tange à modificação da subjetividade, o que relega a noção do cuidado de si, já que esta indica exatamente a produção e modificação do sujeito no caminho interminável em direção a uma verdade sempre adiada, algo característico em Montaigne¹⁹.

O sujeito cartesiano se torna capaz de atingir a verdade²⁰. Sendo o que é e, ao mesmo tempo, diferente do que estuda, o *cogito* pode superar a dúvida e atingir a

¹⁹ Foucault (2006a) é bem cuidadoso ao enfatizar que este “momento cartesiano” não foi uma ruptura total com tudo o que o precedeu e que essas relações do sujeito com a verdade já podiam ser vistas na teologia, no pensamento político cristão de São Tomás de Aquino, por exemplo. Ainda assim, parece plausível dizer que Descartes ou, mais especificamente, o “momento cartesiano” expressam o apogeu dessa modificação gradual no pensamento ocidental, sem que isso tenha levado à erradicação total das reflexões acerca do que se aproximaria daquilo que se chama aqui de “cuidado de si”.

²⁰ “A necessidade de saber a verdade ainda nos há de arrastar para muitas aventuras, essa célebre veracidade de que todos os filósofos falaram até os dias de hoje com veneração. Quantos problemas nos tem levantado essa ânsia de verdade! Quantos problemas insólitos, graves, duvidosos!” (Nietzsche, *Para Além do Bem e do Mal*, p.33).

certeza; conhecer não a si mesmo através de constantes experiências, mas o objeto, o mundo, a matéria. Como aponta Esteves (2006), a dúvida cartesiana não emerge na experiência, e sim no método cuja finalidade é a certeza através de um conhecimento de si que rompa com o que é externo à razão. Há, a partir de então, um novo modo de subjetividade, ou seja, de relação entre sujeito e verdade: “a diversidade de nossas opiniões não provém do fato de serem uns mais racionais do que outros, mas somente de conduzirmos nossos pensamentos por vias diversas e não considerarmos as mesmas coisas. Pois não é suficiente ter o espírito bom, o principal é *aplicá-lo bem*” (Descartes, 1973b, ênfase adicionada). A solução passa, pois, pelo método: a condição de possibilidade para que o sujeito conheça o objeto é que ele solucione o jogo do pensamento sobre o próprio sujeito. Vale reproduzir um trecho do texto de Foucault (2006a) a esse respeito:

“Descartes não pensa em tudo o que poderia ser duvidoso no mundo. Tampouco pensa no que poderia ser indubitável... Portanto, de modo algum é um exercício sobre o pensamento e seu conteúdo. É um exercício pelo qual o sujeito se põe, pelo pensamento, em uma determinada situação. Deslocamento do sujeito com relação ao que ele é por efeito do pensamento” (p.430).

Essa consideração de Foucault já em sua fase tardia pode ser somada ao que o mesmo dissera décadas antes, quando afirmou que Descartes tinha por objetivo universalizar o pensamento racional, delimitando nitidamente a linha que separa a identidade da diferença (Foucault, 1995), o “eu” do “outro”. A universalização do pensamento racional e a busca por verdade ficam expressas já no subtítulo do *Discurso do Método*: “Para Bem Conduzir a Própria Razão e Procurar a Verdade nas Ciências” (Descartes, 1973b). Rorty (1980) afirma que a distinção cartesiana entre mente e corpo inaugura um dualismo na filosofia que torna o sujeito centrado na consciência, tendo a mente como um espaço interno passível de análise. Interrogando-se sobre a mente, Descartes possibilita o triunfo da epistemologia, na medida em que coloca a dúvida apenas como um caminho para se chegar à indubitabilidade, esta passando a ser o critério da filosofia, do conhecimento.

Descartes, assim como Hobbes (este será discutido em seu par com Maquiavel), respondia a uma problematização específica: a relação entre filosofia e teologia (ver Descartes, 1973c). Rorty (1980) alerta, nesse sentido, que nenhum dos dois pretendia

atribuir à filosofia um lugar distinto da ciência, algo que só viria a ser uma preocupação com Kant e, pode-se aduzir, aprofundada pelo positivismo lógico, influenciado pelo primeiro Wittgenstein²¹. De qualquer forma, o “momento cartesiano” foi fundamental para que isso pudesse ocorrer. Cabe lembrar, todavia, que o que se pretende aqui não é o desenvolvimento de uma discussão técnica dessa problemática, e sim o apontamento de suas implicações políticas, em especial para a noção de subjetividade que se deparava, no século de Descartes e Hobbes, não somente com uma auto-reflexão, a qual Montaigne iniciara, como também com um questionamento da autoridade até então vigente nas fronteiras do sujeito e do Estado modernos. Nesta seção, o foco são as fronteiras do sujeito moderno, ainda que elas sejam inseparáveis das que buscam delimitar o Estado – este é a reivindicação primordial do texto, a ser aprofundada, junto com a noção de sistema internacional, quando se discutir Kant.

Para tratar diretamente da questão política, portanto, pode-se pensar, a partir das perspectivas de Rorty (1980) e Foucault (2006a), uma segunda chave de interpretação, por intermédio da seguinte formulação: com o “momento cartesiano”, a epistemologia veio a prevalecer sobre uma ontologia considerada prévia à interação social, da mesma maneira que o conhecimento de si de um sujeito dado veio a recalcar o cuidado de si de um sujeito em constante produção. Há uma interminável discussão filosófica na esteira dessa afirmação e, do ponto de vista político, ela não se mostra menos controversa e carregada de implicações que vão direto ao coração da política moderna. O domínio da epistemologia sobre a ontologia é, de certa forma, a despolitização dos próprios epicentros da modernidade – no caso, o sujeito, o Estado e o sistema internacional –, é a tentativa de se atribuírem fundações seguras a cada um deles, de modo que suas fronteiras tornem-se aspectos dados do jogo político. É importante que se esmiúce um pouco mais o que se quer dizer com isso.

O privilégio do “conhece-te a ti mesmo”, em detrimento do “cuidado de si” pode ser entendido como a busca por tornar os limites do ser humano conhecidos e controláveis, a fim de que se possa atingir a verdade sobre o sujeito e, com isso, consubstanciá-lo na condição de produtor do conhecimento e de analista-observador (objetivo, neutro) das interações sociais. Para tanto, Descartes (1973b) propõe uma postura diferente da de Montaigne em relação aos costumes dos povos: “[é] bom saber algo dos costumes de diversos povos, a fim de que julguemos os nossos mais sãmente e

²¹ Ver Rorty (1967).

não pensemos que tudo quanto é contra os nossos modos é ridículo e contrário à razão... Mas, *quando empregamos demasiado tempo em viajar, acabamos tornando-nos estrangeiros em nossa própria terra*” (p.39. ênfase adicionada). O maior proveito que Descartes afirma ter tirado da observação de outros povos foi a premência de livrar-se dos erros que podem “ofuscar a luz natural e nos tornar menos capazes de ouvir a razão” (p.41)²². A primeira parte da primeira citação acima poderia muito bem ser encontrada em um dos ensaios de Montaigne, no entanto a parte destacada se distancia consideravelmente de seu pensamento. Quando, logo na primeira parte do *Discurso do Método*, Descartes faz questão de coibir a ameaça de se tornar “estrangeiro na própria terra”, é plausível interpretar que o método cartesiano tem por finalidade estabelecer um parâmetro muito bem definido para lidar com a alteridade, tanto aquela com se deparou o sujeito europeu no Novo Mundo quanto o outro de si mesmo com o qual tem de lidar um sujeito acometido por “paixões da alma” (1973a).

A mudança do ensaio para o método não se resume a uma troca de ferramentas de escrita. A mudança estética é também uma mudança de postura filosófica e política diante do mundo e do outro. Ainda que sem ir, “de corpo presente”, ao Novo Mundo, Montaigne “viajou”, através de suas reflexões, para essas distantes terras que desafiaram e abalaram suas concepções e convicções acerca do sujeito e da sociedade. O resultado disso foi visto na seção anterior: a incapacidade de o sujeito ter acesso a uma base firme para a verdade. Descartes empenhou-se em coibir as perigosas implicações que os excessos dessa viagem poderiam gerar. A saída que encontrou foi, sem dúvida, o método; porém, longe de ser uma manobra apenas e puramente técnica e filosófica, foi um julgamento político por excelência. Fazer prevalecer a “luz natural” da razão é, para Descartes, a única forma de se chegar à verdade (Hacking, 2002), é uma tentativa de prover um fundamento ontológico firme no lugar daquele silêncio místico da autoridade que Montaigne tornara ensurdecido. Diante da confusão e da potencial obscuridade que a diversidade humana pode gerar, a opção foi por se isolar do mundo e elaborar um meio de superação da dúvida, através da fundamentação de uma epistemologia, haja vista que “o conhecer é *perfeição* maior do que o duvidar” (p.55, ênfase adicionada). A perfeição do conhecimento sobre o sujeito é possível apenas na condição de que o mesmo possua fronteiras ontológicas estavelmente identificadas.

²² A segunda parte do *Discurso do Método* é rica em considerações de Descartes acerca de outros povos e de outros momentos da história de cada povo. Fica clara a diferença de postura entre ele e Montaigne.

Segundo Derrida (1967), os racionalismos do século XVII marcam um momento decisivo para o pensamento ocidental, uma vez que por intermédio deles se constituem a ciência da natureza e a determinação da presença absoluta como presença a si, como subjetividade. Essa presença absoluta requer a marginalização da alteridade, a exclusão do não-racional do âmbito do conhecimento e a estabilização do sujeito. Em outros termos, almeja-se fixar e despolitizar a subjetividade, tornando-a neutra e objetiva. No entanto, esse movimento supostamente técnico tem como condição de possibilidade um julgamento político permeado por relações de poder: como foi visto acima, o encontro com o outro teria que ser pautado por um método que assegurasse à razão seu privilégio diante de povos que, mais do que estrangeiros, nem mesmo chegavam a ser racionais; isso conferia supremacia ao sujeito europeu – moderno – na produção de conhecimento. A fixação de sua subjetividade nesse momento andava junto com a desqualificação do cuidado de si.

Essa desqualificação traz em sua esteira inúmeras dicotomias que viriam a se naturalizar no pensamento moderno – privado/público, poder/saber, arte/ciência e particular/universal, entre outras. Essas dicotomias não são, obviamente, “invenções modernas”; o que se vê no “momento cartesiano” é sua rearticulação, a partir da *autorização da autoridade* do sujeito na produção da verdade. Contudo, da mesma forma que não se pretendeu tomar Montaigne como a expressão do sujeito moderno, também não se está dizendo nesta seção que Descartes inaugura a modernidade pela via do universalismo de seu método.

Relegar a discussão ontológica, em prol da epistemologia e do método, leva a tomar como dada a subjetividade, algo que grande parte da filosofia e do pensamento político reforçou recorrentemente nos séculos posteriores. Isso tornou possível ao menos duas linhas argumentativas: de um lado, pensadores como Maquiavel, Hobbes e Kant foram interpretados, respectivamente, como simples provedores de um manual político ao príncipe, constatadores da solução estatal para a paz interna ou da inevitável guerra de todos contra todos no ambiente internacional, ou como precursores do pensamento que levaria o mundo ao estágio cosmopolita; de outro lado, isso tudo foi pensado tendo o sujeito, o Estado e o sistema como realidades ontológicas anteriores à linguagem, às relações sociais, ao jogo político²³. O privilégio do “conhece-te a ti

²³ Exatamente por isso, quando se fala de um “retorno ontológico”, pode-se dizer que o que está em jogo é a problematização da relação entre epistemologia e ontologia, ou, nos termos deste texto, das implicações do “momento cartesiano” para se pensar a política moderna. Daí o propósito de releitura de

mesmo”, em sua virada epistemológica cartesiana, representa uma ambição pela universalidade, a partir de um sujeito cujas ideias inatas seriam comuns a todos os seres humanos, independentemente dos interesses particulares.

Seguindo Foucault (2009b), defende-se que Descartes apresenta ao pensamento ocidental moderno um dos aspectos da ética da verdade²⁴, ao passo que o cuidado de si apresentaria um outro, mais particular. Os dois aspectos não formam uma oposição metafísica ou uma fronteira natural entre o público e o privado, e sim duas dimensões constitutivas do sujeito moderno. O próprio Descartes (1973d) reconhece que os seres humanos podem estar dedicados à prática da vida, e não à contemplação da verdade, como fazem o *Discurso do Método* e as *Meditações*: a opção de Descartes nessas obras, no entanto, foi a verdade pelo conhecimento de si, não a prática da vida pelo cuidado de si, e essa decisão foi épica para o pensamento moderno, político e filosófico. Poder-se-ia formular esse ponto dizendo que o universal não sobrepuja o particular, que a lei e o código não chegam a totalizar o modelo de sujeito que definem, que Descartes não supera em definitivo Montaigne.

A partir do que foi dito até o momento, conclui-se que o *cogito* foi uma forma de produção de subjetividade vinculada à interação do sujeito no mundo e na sociedade. Como afirmam Horkheimer e Adorno (2002), a distância do sujeito em relação ao objeto é fundada na distância entre o governante e o governado; isso reforça a conexão inquebrantável entre reflexões sobre o sujeito e reflexões sobre o jogo político. Com o auxílio de Foucault (1999), torna-se crucial dizer que “as práticas sociais podem chegar a engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos de conhecimento” (p.8): o sujeito e a verdade, ambos possuem uma história, uma genealogia. Inserir o sujeito na história, imiscuindo-o nas práticas

pensadores como Montaigne e Descartes em uma discussão que se pretende política acima de tudo; ambos não devem ser vistos como confinados às fronteiras de uma filosofia separada da política. Algumas das obras mais expressivas dessa problematização da relação entre ontologia, epistemologia, linguagem e política são de Roy Bhaskar (1979, 1991, 2008), Anthony Giddens (1984), Jürgen Habermas (1997, 2002b), Richard Rorty (1980); em *Relações Internacionais*, isso impacta, por exemplo, em Nicholas Onuf (1989), Friedrich Kratochwil (1989), Stefano Guzzini (2000), Colin Wight (2006), Milja Kurki (2008). Proveniente de uma outra vertente da filosofia, estão as reflexões sobre linguagem e política de pensadores como Michel Foucault e Jacques Derrida; em *Relações Internacionais*, Michael Shapiro, Jens Bartelson e Rob Walker são três das figuras mais expressivas que se influenciaram por essa vertente. Em termos de proveniência na história do pensamento, a primeira vertente é mais influenciada pela filosofia da linguagem, em especial nos trabalhos posteriores ao segundo Wittgenstein (ver Wittgenstein, 1958); a segunda, por sua vez, é influenciada por outras reflexões sobre a linguagem, posteriores ao trabalho de Ferdinand de Saussure (1969).

²⁴ “Terá sido a questão da verdade que se nos apresentou ou, pelo contrário, fomos nós que nos apresentamos a ela?” (Nietzsche, *Para Além do Bem e do Mal*, p.33).

sociais, é situar a subjetividade no jogo político e no espaço limítrofe entre o “eu” e o “outro”, ou seja, é situá-la nos limites e nas fronteiras e, dessa forma, deslocar também a política para os limites e as fronteiras.

Resistência ao código e à lei, auto-produção da subjetividade e da verdade, íntima relação entre filosofia, ética e política: tudo isso se fez marcante em Montaigne, com o privilégio do circunstancial e do particular, e se vê novamente em Descartes, dessa feita com o privilégio do universal. Ao passo que o primeiro enfatizara o misticismo da autoridade, o segundo, por sua vez, tentou racionalizá-la. Entre ambos, uma insolúvel contradição, uma aporia entre o particular e o universal.

Se as duas dimensões éticas da verdade, acima apontadas, são constitutivas da subjetividade moderna, então o conhecimento e a presença a si do sujeito somente se fixam como efeito de realidade de um jogo que não é da oposição da identidade e da diferença, do universal e do particular, mas da própria produção dessa fronteira. Como diz Derrida (1972a), a consciência é uma determinação interior ao sistema que ela mesma tentar delimitar, mas que sempre lhe escapa. Em outras palavras, a consciência tem como condição de possibilidade este jogo, o qual, por sua vez, opera com produtor de identidade/diferença e, portanto, torna a fixação plena do centro algo sempre adiado, impossível. Ao se tornar não o fundamento, mas o efeito do jogo, a consciência é historicizada e politizada, imbricada em um sistema de pensamento – no caso, a modernidade – fora do qual ela perde seu sentido.

As condições de possibilidade do acesso à verdade pelo *cogito* dependem da exclusão da alteridade, da não-racionalidade; entretanto, sem o outro, o *cogito* não pode se constituir, de modo que o que lhe é externo também lhe é constitutivo. Sendo assim, as condições de possibilidade são condições de impossibilidade, ou seja, o caminho em direção à verdade depende de uma operação que insere essa mesma verdade em um sistema fora do qual ela não se sustenta. Montaigne e Descartes expressam as condições de (im)possibilidade – a aporia nas margens da subjetividade –, sendo que tanto a escrita na est-ética política de si quanto o discurso de um método para a certeza não são, ao fim e ao cabo, discursos sobre o que é, sobre uma substância ontológica presente a si mesma, e sim operações constitutivas da subjetividade.

Se a releitura de Montaigne defendeu que a diversidade humana não recaía em um relativismo ou um particularismo absoluto, visto que se associava a usos e costumes na produção de verdade, do sujeito e na relação com a alteridade, algo que seria próprio da condição humana, ou seja, presente tanto nos europeus em vias de serem “modernos”

e nos “bárbaros do Novo Mundo”; em Descartes, também não se trata de um universalismo filosófico alheio à política, como se discutiu acima. Nesse ponto, Foucault (2008a) é magistral e vale reproduzir um trecho de uma de suas aulas no *Collège de France*, em 1983:

“Se vemos de fato de que maneira a filosofia moderna parte, no século XVI, de certo número de discussões cuja maior parte girava em torno do que era a pastoral cristã, seus efeitos, suas estruturas de autoridade, da relação que impunha à Palavra Falada [*Parole*], ao Texto, à Escritura, se estivermos dispostos a considerar que a filosofia moderna, no século XVI, partiu como crítica dessas práticas pastorais, parece-me que podemos considerar que é bem como *parrêsia* [dizer verdadeiro] que ela se afirmou novamente. E, antes de mais nada, as *Méditações* de Descartes, se são de fato uma empreitada para fundar um discurso científico, a rigor são também uma empreitada de *parrêsia* no sentido de que é o próprio filósofo como tal que fala dizendo 'eu'... e isso a fim primeiramente de desempenhar, em relação às estruturas de poder, que são aquelas da autoridade eclesiástica, científica, política, certo papel em nome do qual poderá conduzir a conduta dos homens. O projeto moral, que está presente desde o início da empreitada cartesiana, esse projeto moral não é simplesmente um adicional a um projeto essencial que seria aquele de fundar uma ciência.” (Foucault, 2008a, p.321-2)²⁵.

A longa citação acima condensa os pontos principais que se pretendeu avançar na discussão sobre o “momento cartesiano”. Em primeiro lugar, no cerne da filosofia moderna, está a relação do sujeito com a verdade, esta inatingível para Montaigne, que, exatamente por isso, se recolhia às experiências errantes de sua própria vida, ao passo que, para o dualismo inaugurado no “momento cartesiano”, a dúvida serviria apenas como meio para se atingirem a evidência e a certeza. Em segundo lugar, a relação da produção da verdade com o sujeito é de íntima cumplicidade, de forma que este, antes de se constituir para então chegar à verdade, se produz no próprio trajeto que percorre na direção desta. Em terceiro lugar, a verdade e o sujeito não são separáveis dos usos e costumes ou padrões de autoridade vigentes em cada situação social: de fato, a condição de possibilidade para uma filosofia moderna que buscava a neutralidade foi a separação

²⁵ No original: “Si l'on voit en effet de quelle manière la philosophie moderne s'est dégagée, au XVIe siècle, d'un certain nombre de discussions dont la plupart tournaient autour de ce qu'était la pastorale chrétienne, de ses effets, de ses structures d'autorité, du rapport qu'elle imposait à la Parole, au Texte, à l'Écriture, si l'on veut bien considérer que la philosophie, au XVIe siècle, s'est dégagée comme critique de ces pratiques pastorales, il me semble qu'on peut considérer que c'est bien comme *parrêsia* qu'elle s'est à nouveau affirmée. Et après tout, les *Méditations* de Descartes, si elles sont bien en effet une entreprise pour fonder un discours scientifique en vérité, [sont] aussi une entreprise de *parrêsia* en ce sens que c'est bien le philosophe comme tel qui parle en disant 'je'... et cela afin premièrement de jouer, par rapport aux structures de pouvoir, qui sont celles de l'autorité ecclésiastique, scientifique, politique, un certain rôle au nom duquel il pourra conduire la conduite des hommes. Le projet moral, qui est présent dès le début de l'entreprise cartésienne, ce projet de morale n'est simplement un additif à un projet essentiel qui serait celui de fonder une science.” (Foucault, 2008, p.321-2).

sujeito-objeto; no entanto, tal separação foi, antes de qualquer outra coisa, uma resposta política a um contexto social específico. Em quarto lugar, essa resposta, ainda que tenha suscitado críticas de que Descartes levaria ao solipsismo, não se destaca de uma interação com a alteridade: a fundação da ciência e a busca por conduzir a conduta do outro é parte constitutiva do “momento cartesiano”, de forma que se está diante de um projeto moral, científico e político.

2.3 Do sujeito ao Estado moderno, do Estado ao sujeito moderno

A partir de Foucault e tendo em vista a discussão precedente de Montaigne, ressalta-se como seria por demais precipitada e pouco cuidadosa uma leitura do pensamento moderno como um desenvolvimento linear em direção ao esclarecimento e à realização da plenitude do ser. A releitura de Descartes e Montaigne traz à tona uma concepção alternativa acerca da modernidade; a ciência, o sujeito e a verdade são interpretados como experiências que, ao invés de posteriores ao sujeito e anteriores à verdade, em uma temporalização que busca a origem e a identidade, são espaços políticos de interações coletivas que constroem tanto “o sujeito que conhece quando o objeto conhecido” (Foucault, 2010a, p.304), tornando a própria origem diferente de si mesma (Derrida, 1967). Assim, tal interpretação situaria ambos os pensadores não como opositores metafísicos, e sim como pertencentes a um jogo que, como diria Derrida (1967), não se produz nas ciências, nas disciplinas acadêmicas, nos saberes em geral, uma vez que são condições de possibilidade e impossibilidade dos mesmos.

A leitura proposta dos *Ensaio*s enfatizou o particular, o contingente, o sujeito inacabado e imerso em costumes; nessa situação, produz-se a subjetividade e, ao mesmo tempo, definem-se os critérios do verdadeiro e do falso a partir da dinâmica política com a alteridade. É essa perene est-ética política de si que Descartes tentaria erradicar, em prol de uma epistemologia que tem como condição de possibilidade um *cogito* que radicaliza a dúvida apenas para chegar ao estágio posterior da certeza. Apropriando-se do texto de Costa Lima (2005), poder-se-ia dizer que o indivíduo de Montaigne anos depois se tornaria *cogito* e, depois, com Kant, *homem*. Se, portanto, não se está diante de uma teleologia retrospectiva da subjetividade moderna, ou seja, de uma evolução do sujeito em busca da perfeição, e, em concomitância, não se está diante de uma oposição

metafísica e de duas opções políticas mutuamente excludentes, então se interpreta que o *homem* não é uma superação do *cogito* que teria superado o *autor-artista*; no *homem*, tem-se a aporia entre o *cogito* e o *autor-artista*, entre o conhecimento e o cuidado de si, entre o universal e o particular. Isso requer a entrada em cena de Kant, algo por ora adiado.

Montaigne e Descartes se situam em momentos cruciais do pensamento político e filosófico moderno; ambos operam nos limites e fronteiras do sujeito, avançando propostas calcadas em julgamentos políticos de extrema relevância para a política moderna. Seus pensamentos contribuem para constituir, por meio das duas dimensões éticas que desenvolvem, a aporia da subjetividade no período moderno. Nesse jogo político de interação com a alteridade, destacam-se a relevância do encontro colonial com o Novo Mundo e as diferentes posturas que cada um teve diante desse encontro: para Montaigne, o acontecimento tornou ensurdecedor o silêncio místico da autoridade das leis e o impeliu a refletir sobre sua sociedade e sobre o sujeito europeu; para Descartes, o acontecimento colonial fez urgir a necessidade de um método não somente para conhecer o mundo, mas também para conhecer a si próprio e recalcar a alteridade que tanto abalara as convicções de Montaigne no século anterior. Histórica e politicamente, a produção do sujeito moderno, assim como do Estado e do sistema internacional modernos, é inseparável desse encontro colonial e muito há que se avançar nessa linha em estudos posteriores²⁶...

O próximo capítulo trabalha a subjetividade moderna pelo ângulo do Estado. Poder-se-ia questionar nesse momento a relevância da discussão de Montaigne e Descartes para um estudo que pretende contribuir no campo da teoria política internacional/política moderna. Em grande medida, o capítulo que chega agora a seu termo já fez avançar bastante a justificativa desse motivo, ao se dedicar às implicações para a política moderna que os pensamentos de Montaigne e Descartes geraram. Reivindicar que o sujeito moderno é uma produção política, em constante deslocamento na aporia entre o particular e o universal, contribui muito para uma postura diante dos problemas e rearticulações políticos contemporâneos que seja mais sensível à história e à complexidade do que está em jogo sempre que termos como “alteridade”,

²⁶ A discussão aberta por este último parágrafo é avançada em diversas abordagens, entre as quais é possível indicar, a título de ilustração, Beverley *et al.* (1995) e Mignolo (2003). A breve menção a isso quer aludir a pesquisas posteriores, ao longo do doutorado, que se pretende desenvolver: a relação da América Latina/do Novo Mundo na emergência das subjetividades modernas: sujeito, Estado e internacional modernos.

“modernidade”, “sujeito moderno”, entre outros, são convocados em análises e estudos nos mais diversos campos do saber.

Contudo, isso é apenas uma parte da justificativa da discussão acerca do sujeito moderno. Nos capítulos que se seguem, buscar-se-á tornar nítida a íntima relação entre sujeito, Estado e sistema internacional modernos. O que se pretende defender é que as reflexões acerca do primeiro também foram avançadas em paralelo acerca do segundo e, com Kant, atingiriam a dimensão do terceiro. O capítulo seguinte trata de Maquiavel e Hobbes e faz constantes remissões a Montaigne e Descartes. Tais remissões objetivam não somente estabelecer elos entre os pensamentos de cada um, aproximando Montaigne de Maquiavel e Hobbes de Descartes, como também propor que as subjetividades do sujeito e do Estado se relacionam entre si no jogo político da modernidade com seus outros. A opção por começar pelo sujeito e passar ao Estado está longe de ser inevitável para este texto e se espera que, ao final do último capítulo, já tenha ficado clara a circularidade não somente entre Estado e sujeito, como entre estes e o sistema internacional na política moderna. Dito isso, passa-se agora ao segundo capítulo.