

Universidade Federal de São Paulo
Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de filosofia
Programa de Pós-graduação em Filosofia

Victória Brites Fajardo Miranda

Montaigne e a ideia de conferência

Guarulhos

2017

Victória Brites Fajardo Miranda

Montaigne e a ideia de conferência

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Escola de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo, para obtenção do título de mestre.

Área de concentração: história da filosofia

Orientação: Prof. dr. Plínio Junqueira Smith

Guarulhos

2017

Fajardo, Victória.

Título : MONTaigne e a ideia de conferência/ Victória Brites Fajardo. – 2017.
94f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas, Guarulhos, 2017.
Orientação: Prof. dr. Plínio Junqueira SMith

1.Filosofia da Renascença. 2. Montaigne. 3.Conferência. I. Plínio Junqueira Smith II.
Montaigne e a ideia de conferência.

**VICTÓRIA BRITES FAJARDO MIRANDA
MONTAIGNE E A IDEIA DE CONFERÊNCIA**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para
obtenção do título Mestre
Área de concentração: História da Filosofia

Aprovação: ____/____/____

Prof. Dr. Plínio Junqueira Smith
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Eduíno José de Macedo Orione
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Luiz Antonio Alves Eva
Universidade Federal do ABC

[...]mas como Saul, que partiu para buscar as mulas de seu pai e encontrou um reino, também o ensaísta, que realmente está em condições de buscar a verdade, encontrará ao fim do caminho o objetivo não buscado, a vida.

Lukács, G.

Agradecimentos

Agradeço primeiramente aos meus familiares, em especial às mulheres de minha família a quem devo tudo, Maria Nogueira de Souza (*in memoriam*), Neusa de Souza Brites, Maria Lúcia Fajardo e Andressa C. de Brites, que me ajudaram a iniciar e permanecer estudando.

Ao meu marido, Luiz Augusto, pela sua paciência, apoio e amor, que me fortaleceram durante o período de pesquisa.

Ao meu primeiro professor de filosofia e grande amigo, prof. mestre Adriano Soler, que me ajudou na escolha da filosofia no ano do vestibular e mais uma vez no semestre em que se abriu o processo seletivo do programa de pós-graduação na Unifesp.

Ao meu orientador prof. dr. Plínio Smith, que desde 2010 tem me dado a oportunidade de acompanhá-lo em seus grupos de estudos e tem sido sempre solícito em me ajudar em tudo que pode, orientando-me e incentivando em meus estudos.

Ao prof. dr. Sérgio Xavier Gomes de Araújo, que desde o início da graduação assumiu um papel fundamental em minha formação, pois me fez ver Montaigne e a filosofia do Renascimento por uma nova perspectiva.

Ao prof. dr. Sérgio Cardoso, que sempre me recebeu em suas aulas e tardes de estudo. As discussões que lá fizemos com certeza colaboraram imensamente na minha pesquisa.

À Capes, pelo apoio e financiamento.

Resumo

Fajardo, V. B. **Montaigne e a ideia de conferência**. Exame de qualificação (mestrado) - Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos: 2017.

Esta dissertação tem como seu principal objetivo analisar o capítulo VIII, “De l’art de conférer”, do terceiro livro da obra de Michel de Montaigne, *Os Ensaios*. Nosso ponto de partida será a análise dos intérpretes do Renascimento para que possamos ler o ensaio dentro de sua ambiência cultural. Após essa apresentação do contexto em que Montaigne viveu, trabalharemos a ideia de conferência e insistiremos no uso desse termo, não de conversação, pois do primeiro se extrairão duas ideias fundamentais: o uso e valor do contraexemplo; e a primazia da forma sobre o conteúdo. Para explorar tais ideias, recorreremos pontualmente a outros ensaios que trabalham essa mesma temática, cujo objetivo é a transformação ética dos leitores.

Palavras-chave: *conférence*, *contrariété*, retórica, forma, humanismo.

Abstract

Fajardo, V. B. **Montaigne and the idea of conference**. Qualifying examination (Master degree) – School of Philosophy, Letters and Human Sciences. Department of Philosophy, Federal University of São Paulo, Guarulhos: 2016.

This paper has as its main objective the analysis of the Chapter VIII, De l'art conférer, the third book of the work of Michel de Montaigne, 'The Essays'. Our starting point will be the analysis of the Renaissance's interpreters so that we can read the essay within their culture ambience . After the presentation of the context in which Montaigne lived, we will work the idea of conference and insist on the use of this term, not conversation, from which it will draw two fundamental ideas, will be extracted: the use and value of the counter example; And the primacy of form over content. To explore these ideas, we will resort to other essays that work on the same theme, whose goal is the ethical transformation of readers.

Keywords: *conférence*, *contrariété*, rhetoric, form, humanism.

Sumário

Introdução	p. 9
Capítulo I- Exórdio do ensaio e a instrução por <i>contrarieté</i>	p. 26
a) O exórdio na tradição retórica	p. 26
b) <i>De l'art de conférer</i> : exórdio	p. 29
c) Instrução <i>par contrarieté</i>	p. 31
d) Influências no método da oposição	p. 34
e) Prudência	p. 36
Capítulo II- A ideia de conferência	p. 40
a) Breve panorama da conversação no Renascimento	p. 41
b) Algumas interpretações sobre o ensaio III.8	p. 46
c) O exercício da conferência	p. 50
d) Crítica à obstinação	p. 57
e) Conversação sem prumo	p. 60
Capítulo III- A vitória da forma	p. 66
a) Intolerância, tirania e a autocrítica	p. 66

Capítulo IV- Tácito e os historiadores

p. 78

Conclusão

p. 84

Bibliografia

p. 91

Introdução

Michel de Montaigne, ensaísta francês do século XVI, é um dos autores estudados nas humanidades e que aos poucos vem conquistando seu lugar na filosofia¹ ética e política e mais recentemente, ao menos no Brasil, na filosofia do Renascimento.

Dos variados assuntos tratados em *Os Ensaaios*, obra composta por três livros, o tema de nosso interesse encontra-se no capítulo “A arte da conferência” (III.8), no terceiro livro. Temos por objetivo, além de fazer uma análise estrutural do texto, apresentar a visão do autor sobre o termo *conférence*, traduzido para o português como conversação. Reconstruir o significado dessa palavra é pontuar que esse termo possui grande abrangência em sua significância semântica e cultural. Nosso desafio é enxergar as influências da cultura greco-romana, já que se trata do período renascentista, no que diz respeito à arte da conferência; além disso, iremos ressaltar se o autor toma esse termo tal como fora colocado pela tradição ou se ele apresenta algo de novo, isto é, se faz alguma contribuição para dar um novo significado ao vocábulo *conférence*.

Veremos no decorrer da pesquisa que esse conceito² é fundamental para entendermos a forma dos *Ensaaios* e de que forma esses foram construídos, como, por exemplo, o porquê das citações dos antigos, como a verdade é vista por ele, além de notarmos o uso das técnicas retóricas. Todos esses pontos nos proporcionam uma visão mais ampla acerca dos *Ensaaios*, inserindo-nos, assim, dentro da cultura do Renascimento. Isso nos permite entender que os textos de Montaigne podem se tornar mais ricos quando observados dentro de sua ambiência cultural do que quando sua interpretação fica limitada apenas a um viés, que em geral são leituras que selecionam partes específicas da tradição, a exemplo das leituras estritamente céticas de sua obra.

Trabalhar com o tema da conferência, ainda que de forma delimitada, ou seja, dentro do

¹ Desde que passou a ser estudado na filosofia, Montaigne é retomado por alguns autores e, nesse caso, o grande nome é Richard Popkin, que, em sua obra *A história do ceticismo: de Erasmo a Spinoza*, defendeu que Montaigne é um filósofo moderno e o responsável pela retomada do ceticismo. Nós não temos a pretensão de contestar essa interpretação amplamente propagada de um Montaigne cético. Nosso esforço será para tentar inseri-lo de forma mais harmônica com o conjunto dos *Ensaaios* e de sua época, sem vinculá-lo a uma escola filosófica.

² Não estamos atribuindo a essa palavra seu sentido filosófico construído ao longo da história do conhecimento.

ensaio III.8, pode nos proporcionar uma chave de leitura para entendermos a obra no geral, bem como os mecanismos empregados pelo autor.

Desde que foi incluído na filosofia, Montaigne é lido, na maioria das vezes, como um filósofo moderno e como o responsável pela retomada do ceticismo no mesmo período. Essas são as interpretações mais propagadas e não é nosso objetivo contestá-las. Nossa questão é inseri-la nos *Ensaio*s de uma forma mais harmônica de acordo com o conjunto da obra e da época.

É preciso ressaltar que faremos uma leitura que valorize o tempo histórico, ao qual todos nós estamos submetidos, mas não pretendemos ir além daquilo que é dado pelo autor em seu texto, evitando dessa forma juízos equivocados. Nosso objetivo é, portanto, interpretar o texto de acordo com as intenções do autor inscritas na estrutura da obra e, ao mesmo tempo, pontuar separadamente os movimentos que podem tê-lo incentivado a produzir seus textos. Por isso, recorreremos às influências externas ao ensaio que complementarão, mas não constituirão essencialmente, nossa leitura.

É preciso iniciar evitando anacronismos e para isso é indispensável nos esforçarmos para ler o autor e as citações por ele colocadas não com os olhos dos antigos, pois não se trata da filosofia grega ou romana tal como ela era em seu auge, assim como não podemos olhar com a mente dos filósofos modernos que possuíam outras preocupações científicas e políticas. Para evitar tais leituras anacrônicas e conseqüentemente seus erros, iremos pontuar brevemente do que se trata o Renascimento em si e, sobretudo, de como as interpretações desse período podem refletir sobre o comentário da obra de Montaigne.

Tendo em mente que a leitura de Montaigne se tornará mais rica ao contextualizá-la, é preciso pontuar que existem muitos debates sobre Renascimento, tais como as questões de periodicidade, quantos Renascimentos houve, entre outros questionamentos; contudo, como esses debates não fazem parte desta pesquisa, iremos ter como tal período os anos de 1300 a 1600 d.C., que teve início na Itália e aos poucos foi se estendendo para os outros países da Europa.

Quentin Skinner (1996, p. 57) nos relata que, a partir do ano 1200 d. C., Bernardo de Meung, entre outros, começou a insistir na importância da discussão dos tratados ciceronianos que proporcionaram ao humanismo, posteriormente, a busca de modelos nos clássicos.

Anos depois, com Petrarca, houve uma redescoberta da educação nos moldes ciceronianos. Isso inclui a união da retórica com a filosofia, ou seja, um homem sábio e virtuoso que também dominaria a técnica da persuasão pelas palavras. A virtude seria, então, o fundamento e o maior objetivo dessa educação, que através do ensino da filosofia antiga, aliada à retórica, produziria o resultado estimado.

Mas esse período, do qual falamos hoje com tamanha clareza, na época em que estava surgindo não tinha o nome que lhe damos hoje. A discussão sobre o termo “humanismo” sempre esteve presente entre intérpretes da filosofia, mas foi a partir do século XVIII que passou a se tornar cada vez mais anti-historicista e radical, com a ideia de liberdade humana.

No século XX, as discussões sobre esse termo são retomadas, sobretudo por estudiosos italianos, como Eugenio Garin, movido por um forte sentimento nacionalista, que aos poucos recupera a identidade do movimento humanista e ganha novos direcionamentos e preocupações desligadas dos interesses de fortalecer a história italiana.

As pesquisas vão tomando proporções maiores e não se limitaram aos historiadores do Renascimento italiano. Outros acadêmicos vieram a contribuir com seus trabalhos; entre esses, Hans Baron consagrou-se como uma referência importante, inclusive para os próprios italianos, pois, apesar de já haver alguns trabalhos de Renascimento anteriores a Garin, anos depois ele nos fornece a ideia de humanismo cívico, cuja definição é de um movimento republicano que deu origem a uma cultura democrática.

Kristeller surgirá nesse debate depois das considerações feitas por Garin e Baron, com uma nova proposta que visa fazer uma distinção entre humanismo filológico, literário e retórico de um lado, diferente das interpretações do humanismo, que, segundo ele, por vezes são excessivamente politizadas, as quais eram as mais defendidas até aquele momento.

A tese de Kristeller nos diz que há uma continuidade entre Idade Média e Renascimento, pois este último é apenas uma maturação do humanismo medieval. O Renascimento valorizou as letras clássicas a tal ponto que reduziu o movimento a uma preocupação estilística e, portanto, esvaziada de filosofia. Desse modo, ele não estabelece o Renascimento como um pensamento original ou completo; ele o vê apenas como um período que possuía uma relação com a Antiguidade, tal como outros períodos da história. Passemos à análise dos argumentos do nosso primeiro intérprete.

A Idade Média fora marcada por uma vida religiosa intensa, seja pela filosofia cristã,

judaica, seja pela árabe. O fato é que o discurso filosófico estava intrinsecamente ligado ao discurso religioso, no qual as teorias deveriam estar, de modo geral, em harmonia com os livros sagrados da religião vigente para que elas fossem tidas como verdadeiras.

No plano político ocidental, a Igreja Católica teve uma grande influência na constituição do poder monárquico, sendo ela a responsável pela legitimação do poder dos governantes. Na questão educacional, essa mesma instituição ficou responsável pela educação daqueles que poderiam ter acesso aos estudos, isto é, homens nobres que seriam iniciados no *trivium* (gramática, dialética e retórica) e no *quadrivium* (aritmética, geometria, música e astronomia).

Para Kristeller, em seu livro *Renaissance Thought*, apenas as preocupações a respeito das questões contemplativas, como, por exemplo, essência e verdade e suas vertentes ontológicas e metafísicas, eram tidas como filosóficas. Tais questões já seriam suficientes para demonstrar a ligação com a Antiguidade que a escolástica tinha. Assim sendo, o Renascimento teria apenas reaproveitado os assuntos já estudados pelos gramáticos medievais e teriam continuado expandindo-os.

Entretanto, como foi dito anteriormente, a educação medieval visava ao ensino especializado para a formação profissional e esse ponto, que fora visto por muitos como o motivo inicial do afastamento dos humanistas da cultura média, para Kristeller, não era mais que uma “disputa” entre departamentos, pois os humanistas eram profissionais das artes retóricas tanto quanto os medievais teriam sido profissionais do ensino escolástico. Portanto, não haveria distinções entre um período e outro.

Mais um ponto que costuma ser visto como uma ruptura entre duas culturas é o interesse que os humanistas tiveram pelos antigos, pois afirmamos que os renascentistas se interessavam mais pelos antigos do que os medievais. Contudo, para Kristeller é preciso entender o papel dos clássicos no Renascimento, começando pelo termo humanismo.

O sentido original do termo *humanitas* remonta a *studia humanitatis* (gramática, retórica, história, poesia e filosofia moral). Quando falamos da retomada desses estudos, remetemo-nos sobretudo à filosofia latina, que nos aproxima do estudo da retórica. Os textos redescobertos pelos humanistas, como cartas e outros discursos em que eles redigiam seus comentários, já estariam, segundo Kristeller, presentes na Idade Média.

Para ele, há então um crescimento gradual do conhecimento entre um período e outro, por isso o estudo dos clássicos estaria mais próximo da escolástica do que do humanismo. O

Renascimento levaria muito tempo até expandir seu saber para áreas diferentes do conhecimento humano.

Quanto a outros aspectos e características que são normalmente julgados como inspirados pela antiguidade, poderiam ser uma característica da época, como de uma natureza religiosa, por exemplo.

Um ponto adicional que indicaria a continuidade entre os dois períodos seria a tradição intelectual que esteve presente desde o fim da Idade Média. Ela teria sido a responsável pela concepção de saber que nasceu a partir do estudo das letras clássicas e que se desenvolveu a partir do currículo escolástico.

Com a valorização das *humanitas* começaria a desvalorização da filosofia por excelência, que, para Kristeller, se trataria da metafísica. Como esta se ausentaria devido à sobreposição da retórica, ele entende que a forma do discurso se tornaria a única questão importante, desvalorizando a busca da verdade. Observando somente esses aspectos, tratar-se-ia apenas da forma do texto que tem como objetivo principal persuadir o ouvinte a respeito de algo sem se preocupar com a verdade objetiva ou metafísica do que está sendo dito.

Apesar de haver uma ligação entre Medievalismo e Renascimento, para muitos intérpretes dizer que se trata de um mesmo movimento poderia ser um pouco equivocado. Para Skinner, por exemplo, o pensamento político de Kristeller seria muito simplista, pois ele não recorreria às explicações externas, como faz Baron. O humanismo ganhou uma identidade como movimento filosófico que não coexistiu com a escolástica, como afirma Kristeller, pois eles fizeram ofensivas contra as interpretações dos textos antigos atacando sua metodologia. Além disso, os humanistas afirmaram que a filosofia deveria ter uma aplicação prática na vida social e política; também afirmaram que os medievais não estavam aptos a lidar com os problemas políticos, pois para que esses se resolvessem era preciso articular filosofia e retórica tal como Cícero propunha.

A filosofia renascentista tem como um de seus principais interesses as questões políticas e, portanto, práticas, as quais estão baseadas no estudo dos oradores e que foram tão bem colocadas na antiguidade. O interesse nessas áreas deve-se à relevância que os humanistas davam à vida pública, pois acreditavam que, através do discurso, seria possível persuadir a população e assim influenciar o mundo. A insistência da aplicação da filosofia era uma forma de se opor às abstrações incentivadas pelo ensino escolástico.

Contudo, essa não é a interpretação por nós adotada, e para justificarmos nosso afastamento dessa primeira linha de leitura, além de alguns pontos expostos resumidamente, apresentaremos a tese de Eugenio Garin, que admite que, dentro da cultura humanista, houve, sim, um movimento filosófico.

Repetir, como tem sido feito, que o Humanismo foi fenômeno não “filosófico”, puramente literário e retórico e que os humanistas foram apenas mestres de eloquência e gramática, significa antes de mais aceitar como pacífica uma visão do filosofar que, pelo contrário, se encontra em discussão; e significa também não compreender esses *studias humanitatis*, essa “retórica”, essa “literatura”. Significa ainda esquecer que aquele movimento de cultura se afirmou, antes de mais, fora da ‘escola’, entre homens de ação, políticos, senhores, chanceleres de repúblicas e mesmo “condottiere”, mercadores, artistas e artesãos. E entrou na “escola” através das disciplinas lógicas e morais; através de uma nova linguagem e do estabelecimento de novas relações. A filosofia que interessa certos historiadores, a “teologia” das escolas medievais, que teve certamente grande importância, via, precisamente naquela altura, as suas aulas despovoarem-se e reduzir-se o eco dos seus ensinamentos. Depois de muitos séculos, e foram grandes séculos, em que o pensamento humano se esforçara sobretudo por elaborar uma filosofia da experiência religiosa e tudo considerar sob esse signo, agora a razão humana orienta todos os seus esforços para o homem “poeta”, para sua “cidade”, para aquela natureza mundana que está a conquistar. (Garin 1994, p. 12-13)

Introduzir a tese de Eugénio Garin, através desse trecho, parece uma forma de sintetizar seu posicionamento contrário à tese principal de Kristeller. Para o intérprete italiano, o Renascimento é um movimento que rompeu com a Idade Média e que produziu uma nova filosofia, pois esta seria dotada de características próprias. Além disso, para ele, o Renascimento teria uma ligação genética com a filosofia moderna.

Para que possamos compreender os argumentos que sustentam a tese de Garin, é necessário entender que, na Idade Média, houve uma valorização da vida contemplativa, que possuía como ideal filosófico uma vida separada do conhecimento puro, isto é, teórico. Tal ideal se deve à aproximação que os escolásticos tiveram com os antigos, sobretudo a parte da filosofia que foi influenciada pelo Platonismo³.

Há, então, segundo Garin, um mundo que morria e que se esgotava nos conceitos da física aristotélica, por exemplo, e que aos poucos entrava em crise, enquanto o outro nascia, porque deslocava sua atenção para outras questões, porque se relacionava de uma nova forma com o homem e com o mundo, e que buscava uma nova direção não muito clara, pois se tratava de um homem livre que se sentia permitido a esculpir o mundo da maneira que quisesse.

Uma das provas do recebimento da novidade foi o mito que surgiu, por parte dos

³ Segundo W. Jaegger, a ideia da superioridade da filosofia contemplativa foi posta depois do Platonismo.

humanistas, do combate à Idade das Trevas, que foi uma forma de mostrar a posição contrária à cultura dos séculos que os precederam.

Ou seja, nos artistas, nos poetas, nos filósofos-historiadores como Maquiavel e Guicciardini, e afinal nos profetas e reformadores de Savonarola em diante, não porque aquela época não tivesse filósofos, ou não refletisse na filosofia, ou pior, o fizesse por misteriosos caminhos nas mais tardias metafísicas, ontologias e gnosiologias, mas porque o pensamento humano mais consciente se desenvolveu precisamente naquela filologia, naquela história, naquele saber científico, que foi clara e definida tomada de posição relativamente àquelas outras formas tradicionais de filosofia que, em lugar de reconhecer este mundo para modifica-lo depois submetendo-o às exigências humanas. (Garin, 1994, p. 89)

Muitos não acreditam na ruptura dos períodos por dois motivos. O primeiro é porque acham que a novidade radical deve ter seus próprios precursores, e o segundo motivo foi que os que pensam o Renascimento o fazem em um âmbito puramente literário, ou seja, crendo que não houve nenhuma produção filosófica.

A primeira questão é a dos antecedentes. Sabemos que a Idade Média tinha contato com os antigos, como já falamos. Contudo, a diferença está no modo de se relacionar com eles, pois, para Garin, o que realmente é importante não é o conteúdo tratado pelos humanistas, mas sim a forma com que eles tratavam esse mesmo conteúdo: isso, sim, faria a diferença.

O Renascimento surgiu como uma forma de resposta às necessidades do seu tempo, como o nome já diz, fazer nascer mais uma vez as ideias presentes na Antiguidade grega e latina e readaptá-las para seus dias. Em outras palavras, é o ressurgimento da cultura greco-romana. Isso implica trabalhar vertentes filosóficas presentes no período clássico, tal como a filosofia moral, ética e política. “É por ela [cultura greco-romana] que se estabelece o vínculo entre homens, por ela que se constrói o grande colóquio em que se comunicam os acontecimentos, valores, sentimentos, costumes e instituições que constituem nossa humanidade.” (Cardoso, 2010, p. 259)

Há o surgimento da imagem do homem poeta e este representa o homem como criador e não apenas como criatura. Esse homem é capaz de recriar através da palavra que transforma a si mesmo e ao seu mundo.

Há, além disso, um distanciamento de seus antecedentes históricos. Eles tentaram conhecer aquilo que lhes era próprio e assim tomaram consciência de seus aspectos singulares, que os permitiram discutir pontos da filosofia, como os antes colocados, mas de forma contextualizada. A maneira de se relacionar com os antigos era bem delimitada para que eles não confundissem o passado com os dias em que viviam. Tal distinção era feita sobretudo

através do estudo da história e filologia, isto é, a delimitação foi feita através do estudo crítico dessas disciplinas.

Tal consciência os fazia admirar os antigos e tê-los como modelos a serem seguidos, o que permitiu manter a essência de ambos, antigos e renascentistas. Tal como Garin nos diz, “é a preocupação de nos definirmos através da definição daquilo que se distingue de nós” (1994, p. 96). Citar os ensinamentos dos gregos e latinos não seria uma cópia, e sim uma forma de mostrar-se pertencente a uma tradição sólida de nomes respeitados. Essa é razão de Montaigne citar os antigos em seus textos e falar através da tradição.

Ainda que houvesse um renascer da antiguidade, as diferenças históricas e culturais existiam, e não poderia ser diferente na filosofia, que assumiu também uma forma nova, e até mesmo interesses ou áreas de atuação distintas. O Renascimento não estava lidando com um mundo novo, e sim com um novo olhar sobre o mundo, que, por meio da redescoberta da antiguidade a fez ganhar consciência histórica; e por causa dessa mesma conscientização, tornou-se possível tirar maior proveito das experiências, proporcionando um saber bem aplicado no mundo cuja principal mensagem foi o humanismo civil, isto é, o movimento que valorizava a virtude humana.

Essa nova forma de ver o mundo e incorporar a filosofia não sugere a ausência mesma, e sim uma nova forma de tratá-la. Essa nova forma de se relacionar deve-se ao ressurgimento das disciplinas que têm como preocupação a descoberta do homem, como, por exemplo, a filosofia política, retórica, ética e a história. Tais disciplinas foram incorporadas para aperfeiçoar o homem e o mundo no qual ele vive, pois elas têm por objetivo desenvolver a razão humana através da retomada da literatura, arte e da filosofia de maneira laica.

O Humanismo, a partir de Petrarca, deslocou-se para um terreno diverso e, como sucede [com?] todas as renovações fecundas, procurou a solução numa via fechada, abrindo-se noutra nova: no terreno da poesia e da filologia, da vida moral e política, e também naquele outro, às vezes aparentemente inimigo, mas intimamente semelhante, de todas as artes que queriam impiamente mudar e subverter o mundo. Através da filologia e da poesia, entendidas no sentido de Vico, através do saber científico, nascera a nova filosofia. (Garin, 1994, p. 96)

O segundo ponto que Garin afirma influenciar estudiosos a crerem na Renascença como continuidade é que eles afirmam que, se houve algum pensamento de importância, esse se deve às *studia humanitatis*, mas somente no campo da gramática, não havendo assim a possibilidade

de um pensamento filosófico em tal período.

Não é porque o primeiro humanista, Petrarca, não era professor de filosofia que ela não existiu em tal período. O humanismo visava uma renovação em todas as áreas do conhecimento, inclusive na filosofia. Mas, como se tratava de uma nova maneira de se relacionar, não se pode esperar que tal pensamento se dê nos mesmos moldes do pensamento medieval.

Como já tão agudamente nos advertia Gentile, é o aspecto essencial daquela cultura: uma filologia, repare-se, suficientemente rica e complexa para acolher em si qualquer posição crítica do homem, e não já a pseudofilosofia dos não filósofos em luta contra a filosofia, mas a única filosofia séria, verdadeira e nova. A qual, exatamente por ser uma restauração e descoberta da Antiguidade, foi capaz de situar essa Antiguidade como distinta de nós, de reconstruí-la amorosamente e por isso mesmo não mais confundi-la conosco. (Garin, 1994, p. 95)

Foi, então, contra a proposta pedagógica dos escolásticos que os humanistas se manifestaram, marcando assim o rompimento com os valores impostos na Idade Média, através das novas questões pedagógicas com os textos de Erasmo Roterdã, como “A precoce e liberal educação das crianças”, e Michel de Montaigne no ensaio “Sobre a educação das crianças”, propostas de laicização do governo com a Reforma protestante e de um novo paradigma científico.

Essa forma de se relacionar é que permite, segundo Garin, que haja um salto de uma cultura para outra, isto é, uma ruptura entre os períodos e não uma continuidade, como dizia Kristeller. Continuemos a observar o papel das humanidades no Renascimento e na constituição do saber filosófico.

A retomada das *humanitas* nos aproxima da filosofia latina e nos remete ao campo da retórica, que, depois da segunda metade do século XV, foi se expandindo cada vez mais. Garin defende que a retórica se reinventa, não apenas no Renascimento, mas sempre quando há um

desmoronamento do governo⁴, e é o que vemos acontecer no *quattrocento*. Quando os sistemas políticos começam a entrar em colapso, o único meio de penetrar na alma para persuadir as pessoas sem violência é através da retórica, pois ela é o instrumento de renovação e de evolução da sociedade civil, podendo ser notada nos textos políticos da época.

É a partir desse momento que há a tentativa de substituição da lógica nas escolas para inserir a retórica. A retórica, que pretende persuadir o ouvinte ou leitor, conta com o orador cuja função é de deleitar, comover e ensinar seu ouvinte. Essas três etapas fazem parte de um mesmo estágio da arte escrita ou oral, porque a própria arte, segundo Giulio Carlo Argan (2004, p. 22), é vista como meio de comunicação, isto é, expressão.

Fazer parte da arte (*téchne*) é tratar de um conhecimento da *dóxa*, daquilo que é possível, e não da *alethéia*, que trata do que é necessário, pois, como tratamos do homem imperfeito, o saber que ele produz também não poderia ser perfeito. O retórico, portanto, se move no terreno da crença e do sentido, pois, se tratando de uma arte, a obrigação é com a verossimilhança, e não com a verdade⁵.

Ainda que não se trate da verdade, o orador não tem por objetivo enganar, pois o princípio ciceroniano diz que o perfeito orador só é perfeito porque ele possui eloquência e sabedoria. Essa característica só está presente em homens de bem, pressupondo assim que o discurso eloquente do sábio só poderia ser feito por uma pessoa de caráter elevado, isto é, o discurso revela o caráter do orador. Por isso, ao afirmarmos o interesse dos renascentistas pelas artes do discurso, admitimos que há um interesse também pela filosofia moral.

⁴ A França teve o apogeu de sua renascença com Francisco I (simboliza a unidade, harmonia, aliança entre armas e letras) (1515-1547). Há um refinamento filosófico e do gosto através do Renascimento italiano, tomando contato direto com todo helenismo e com a ideia ciceroniana da excelência humana, através do cultivo dos antigos. É no período das Guerras Itálicas que a França entra em contato com o Renascimento. O modo com que o poder político se instaura e se legitima através do imaginário dos franceses é tamanho que não querem mais a Itália como mediadora desse conhecimento, mas sim a França como herdeira direto da antiguidade, e isso teria sido percebido através das análises filológicas. O humanismo é um saber que se desenvolve à margem das discussões; essas discussões só ganham força filosófica e metafísica com Marsílio Ficino (Academia Neoplatônica-1460), com a ideia de homem e mundo que influencia os europeus, entre eles Francisco I. O sonho da harmonia universal dá-se simultaneamente com o apogeu do Renascimento francês; Francisco é visto ou teatralizado como o orador ciceroniano, pois a justiça não tem força por si só, ela precisa do poder da palavra, da humanidade para construir e impor a ideia de justiça através dos argumentos. O orador ciceroniano é aquele que sabe unificar o saber humano através do lugar comum.

⁵ Se Montaigne estiver no âmbito da retórica, o interesse dele não é de produzir verdades. Assim as teses de um Montaigne epistemólogo tornam-se insuficientes para dar conta de uma interpretação cética que versa sobre a possibilidade do conhecimento humano.

Trabalhar com as humanidades é uma forma de se entender o mundo em que se vive, como por exemplo através da história, ou através do discurso, que é uma forma de participar efetivamente das decisões que ocorrem no mundo, ou moldando o indivíduo que também vive no mundo através da filosofia moral. Independentemente de qual área das *humanitas* que cada filósofo do Renascimento se aproxima mais, há sempre a preocupação de um saber, que, em certa medida, é teórico, pois precisa ser ensinado, mas que sobretudo é prático, e essa é a grande diferença entre filosofia renascentista e a que a antecedeu.

Iniciamos essa introdução com a tese de Kristeller, que não acreditava na possibilidade de filosofia no Renascimento, pois este não tratava de questões metafísicas, e sim estilísticas. Garin nos dirá que de fato as questões metafísicas foram quase suprimidas pelas questões estilísticas. Contudo, a valorização da oratória implica em um debruçar-se sobre outras áreas da filosofia através das técnicas do discurso, e não o aniquilamento dela.

A apresentação dessas duas interpretações do Renascimento se faz importante para avaliarmos se consideramos os textos de Montaigne filosóficos ou meramente literários, dependendo de qual linha seguimos.

A importância de ressaltarmos essas duas leituras do Renascimento é a maneira que elas reincidem sobre o nosso autor. Ao concordarmos que no período renascentista se tratava apenas de uma relação com a antiguidade sem a possibilidade do surgimento de algo novo, estaremos nos aproximando, quase imediatamente, de certos intérpretes de Montaigne⁶ que alegam que, no ensaio, não há novidade, mas uma retomada da tradição, que seria somente reelaborada pelo autor. O que possivelmente nos faria perguntar: por que seria relevante estudar Montaigne dentro da filosofia, já que se trataria apenas de um inventário de tradições?

Se adotarmos a interpretação de Kristeller de que o humanismo foi uma outra escola que convivia com a escolástica e que tinha como objetivo de sua disputa a conquista de alunos; se concordarmos que a filosofia deve ser rebaixada pelo fato de ser prática e deixar a metafísica em outro plano; e se admitirmos que não há filosofia no Renascimento, estaremos afirmando que os *Ensaio*s de Montaigne não deveriam ser considerados pelos filósofos e acadêmicos contemporâneos como escritos filosóficos; conseqüentemente, poderíamos questionar a validade de eles serem estudados por nós na filosofia.

⁶ Luiz Antônio Eva.

Ao alegarmos que há uma novidade⁷ presente nos *Ensaaios*, tal como Garin defende, isto é, uma nova forma de se relacionar com os antigos, vemos então relevância filosófica ao estudarmos os textos de Montaigne e interpretá-los por eles mesmos. Dessa forma, não faríamos apenas uma leitura puramente histórica (baseada nas informações que temos da antiguidade), correndo o risco de vir a ter uma leitura que se revele insuficiente para responder aos problemas mais atuais postos pelos leitores dos *Ensaaios*.

Uma vez que foram colocadas duas chaves de interpretações para o Renascimento, uma que alega a possibilidade da novidade dentro do pensamento do período, e outra que afirma o contrário, faz-se necessário entender no que consistem essas novidades presentes no Renascimento e em que áreas elas estavam presentes.

Após essa apresentação, o questionamento natural que surge é: qual a ligação direta entre a interpretação do Renascimento e o ensaio “Da arte da conferência”? Já dissemos as implicações de adotarmos cada uma das interpretações de maneira geral na obra de Montaigne. A referência direta veremos mais especificamente durante o decorrer da dissertação, mas iremos adiantar alguns pontos para que possamos entender a pertinência das informações expostas.

Já pontuamos que entender um autor dentro de sua ambiência cultural nos ajuda a ter uma visão mais ampla. Mas, percebemos nos *Ensaaios* de Montaigne, vemos que o autor em algumas circunstâncias direciona críticas a um público específico, o qual não conseguimos identificar. Frequentemente achamos confusa a crítica que o autor faz a determinada prática e logo em seguida a defende, como, por exemplo, a questão da retórica. Quando entendemos o contexto educacional do Renascimento, e que no período em que Montaigne viveu já houve um desgaste do mesmo movimento, entendemos que ele critica não a proposta inicial da retórica, e sim a forma que ela degenerou e foi praticada por seus contemporâneos.

Estudar os historiadores do Renascimento é conseguir compreender a quem Montaigne se dirige, os problemas de sua época que ele enumera e o tipo de filosofia que ele defende; em outras palavras, é uma espécie de bússola para nos direcionar dentro de um ensaio.

Sabemos que sem esse aparato é possível ler e se construir uma interpretação acerca de qualquer ensaio, inclusive o III.8. Contudo, pareceu-nos fazer mais sentido a leitura de “Da arte

⁷ A novidade não é no sentido de criar a partir do nada, mas de recriar a partir daquilo que já fora dado pela tradição.

da conferência” quando a inserimos em seu contexto, sobretudo educacional, pois, para vários comentadores, como Bernard Séve, Maria Cristina Theobaldo, além de outros, esse é um ensaio de formação, tal como “Da educação das crianças”.

Todos sabemos que a Idade Média estudou a Antiguidade, porém ela se via como continuidade daqueles que estudava; além disso, a realidade da Idade Média estaria sob a tutela da religião, que, aliada aos vícios, como pedantismo e a vaidade, posteriormente denunciados pelos renascentistas, por muitas vezes teria corrompido aquilo que eles selecionaram da filosofia antiga. Devido a isso, no Renascimento houve uma conscientização que não bastaria usar ou se utilizar das doutrinas dos filósofos antigos; era necessário ressuscitar seu modo de vida e valorizar a virtude humana.

Tentou-se, então, conhecer, através de um distanciamento de seus antecedentes históricos, aquilo que lhes era próprio e, assim, tomar consciência de seus aspectos singulares.

Os *Ensaio*s não são simples compilações, pois Montaigne sempre foi fiel ao humanismo e à tradição. Ele ensaia uma originalidade individual a partir de seu encontro com os antigos por meio de uma conversação pessoal, da qual trataremos mais à frente. Segundo Hugo Friedrich, Montaigne adapta os enunciados antigos ao seu temperamento, tornando a verdade do outro em sua verdade pessoal através de seu processo de reorganização. É como o próprio Montaigne nos explica no ensaio “Sobre a educação das crianç as”:

É preciso que se impregne dos humores deles (Platão e Xenofonte)⁸, não que aprenda seus preceitos. E que, se quiser, esqueça imediatamente de onde os obt m, mas que saiba assimilá-los. A verdade e a razão são comuns a todos, e não pertencem a quem as disse primeiramente mais do que a quem as diz depois. Não é segundo Platão mais do que segundo eu mesmo, já que ele e eu o entendemos e vemos da mesma forma. As abelhas sugam das flores aqui e ali, mas depois fazem o mel, que é todo delas: já não é tomilho e nem manjerona. Assim também as peç as emprestadas de outrem ele irá transformar e misturar, para construir uma obra toda sua: ou seja, seu julgamento. Sua educação, seu trabalho e estudo visam tão somente a form -lo. (III.8, p. 227)

Como já foi dito, o Renascimento, do qual Montaigne faz parte, inaugura uma nova relação com os antigos e, por isso, é preciso pontuarmos, a fim de enriquecermos nossa pesquisa, com quem ele está dialogando, e confirmar como essa cultura renascentista e sobretudo retórica está posta em seus escritos.

As letras estavam exiladas desde o século XII devido a sua referência exagerada, ao menos para alguns eclesiásticos, às mitologias grega e romana, que eram vistas como uma

⁸ Parênteses nosso.

possibilidade da volta ao paganismo e choque com a fé cristã, religião monoteísta que, portanto, proíbe a adoração a outros deuses. Além disso, os teólogos medievais estavam reduzindo a ciência a dialética. O foco de suas pesquisas era metafísica e se tratava de questões ontológicas. Eles partiam do pressuposto de que Deus criara todas as coisas e, como Ele é espírito, a única maneira de comprovar sua visão de mundo é através de silogismos.

Com o início do Renascimento, com Francesco Petrarca⁹, a visão de mundo vai se alterando e, aos poucos, recuperando a cultura antiga, da qual os italianos se consideravam herdeiros diretos dos romanos. Por esse motivo, a divisão do mundo feita por Petrarca acreditava que seu povo era herdeiro dos eloquentes oradores, e eles eram incluídos como tais. Já o restante do mundo é visto como não civilizado, sendo conhecido pelos italianos como bárbaros (sobretudo os franceses, que eram conhecidos pela sua dialética).

Com a expansão da visão renascentista e a volta do humanismo, alguns povos, como a França, se reconhecem como herdeiros dessa tradição e a incorporam a tal ponto que o mundo eloquente se reinicia na Itália e vai se espalhando pela Europa, fazendo com que todos os povos que desprezavam as letras fossem conhecidos como bárbaros. Dessa forma, houve uma substituição da primeira divisão do mundo do início do Renascimento por um esquema equivalente, eloquentes de um lado e do outro a escolástica.

Os renascentistas entendiam que a mitologia representava o primeiro tipo de conhecimento teológico, expresso por uma forma de saber chamada de poesia. Entretanto, como já foi colocado, a igreja cristã não entendia da mesma maneira. O cristianismo absorveu alguns filósofos que contribuíam ou reforçavam as doutrinas cristãs e abria mão de todos os outros que poderiam se chocar com seus dogmas. Mas a questão colocada pelos humanistas é: por que os medievais liam e aceitavam Aristóteles e recusavam Virgílio? Como ambos eram politeístas, isso fazia parecer que se tratava de uma escolha, no mínimo, arbitrária, para não dizer calculada.

O Renascimento dialoga, e isso inclui Montaigne, com uma cultura literária e filosófica; porém, essa filosofia está em outros moldes do ensino medieval. A maior parte da filosofia propagada durante a Idade Média eram ensinamentos pouco práticos, idealistas e que por isso não acrescentavam muito no cotidiano. A filosofia renascentista está baseada também no estudo dos

⁹ Importante lembrar que, para Garin, Petrarca é o primeiro renascentista; contudo, para Kristeller ele é o último dos medievais.

oradores, por ter como objeto de estudo e discussão na antiguidade, que se preocupava com a vida pública, pois acreditava que, através do discurso, seria possível persuadir a população e assim influenciar o mundo.

Nesse sentido, nós retiramos as preocupações epistemológicas do centro dos ensaios, bem como nossas preocupações se os relatos montaigneanos correspondem à realidade. O que nos importa é a verdade colocada pelo autor. “O ofício de um orador é poder discorrer sobre as coisas que o costume e as leis instituíram para o uso civil” (*Retórica a Herênio*¹⁰, p. 34).

A presença da retórica pode ser notada em Montaigne por vários elementos, como, por exemplo, os elogios de grandes oradores¹¹, a sua participação no humanismo (retomada das humanidades, entre elas a retórica), o uso e incentivo¹² de técnicas retóricas, como a *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *actio*, memória. Além disso, as formas de persuadir através do *éthos*, *páthos*, lugares comuns, isto é, as mesmas tópicas usadas para diferentes fins; as partes do discurso, como o exórdio, narração, divisão, confirmação, refutação e conclusão; e tudo isso alcançado pela forma do exercício, isto é, o incentivo da prática e do costume em discursar.

A questão-chave em Montaigne que iremos investigar ao final desta pesquisa será baseada nas informações que afirmam que falar de retórica é falar de técnica, e essa pressupõe uma finalidade da qual a retórica é apenas um meio eficaz de persuasão que, por sua vez, segundo Argan, é o fundamento das relações humanas e da vida civil; a partir disso, tentaremos responder: então, qual o propósito do ensaio III.8? Montaigne quer persuadir o leitor do quê?

Essas perguntas podem implicar que os escritos de Montaigne, obra que não deveria ter nenhum propósito¹³, teria um objetivo que possivelmente está posto no ensaio que iremos analisar: “Se eu divulgar e acusar minhas imperfeições, alguém aprenderá a evitá-las” (III.8, p. 204).

¹⁰ Citação retirada de *Retórica a Herênio*. Não colocamos o nome do autor, por haver várias discussões sobre quem teria ou não escrito esse tratado epistolar. Grande parte dos pesquisadores atribui essa obra a Cícero.

¹¹ As inúmeras citações de Cícero ao longo de toda a sua obra.

¹² Veremos mais adiante, no ensaio “A arte da conversação”, esses incentivos.

¹³ “Eis aqui um livro de boa-fé, leitor. Desde o início ele te adverte que não me propus nenhum fim que não o doméstico e privado.” (Montaigne, p. 3)

Feitas essas considerações sobre o nosso posicionamento acerca de temas gerais e seus pesquisadores, e para que não seja preciso durante a apresentação do trabalho abrir mais observações do que já é necessário, passaremos para a divisão do ensaio III.8.

No exórdio do texto, Montaigne inicia narrando sobre a justiça dos homens, sua utilidade, propósito e forma de executá-la, apresentando-nos uma ideia-chave pela qual iremos guiar a nossa leitura, que é a ideia de *contrariété*.

Na primeira parte do desenvolvimento, Montaigne abordará a *conférer* fazendo uma crítica à forma e afirmando a pouca importância do conteúdo. Na segunda parte, ele aborda sobre a tolice que é a obstinação e a superioridade da forma sobre a verdade, bem como a importância da correção e a quem devemos corrigir. Logo depois, Montaigne denuncia sua própria doença e instrui o leitor a não julgar pelas aparências de capacidades ou pela autoridade dos que falam, explicando assim por que ele detesta todos os tipos de tirania, e em especial a tirania “intelectual”; nos parágrafos seguintes, falará sobre a correção mútua de maneira breve; e, na última parte do desenvolvimento, ele fala sobre as capacidades de cada um em julgar as suas obras. Na conclusão, temos como destaque Tácito, o que nos permitirá entender a importância da história no processo da “conferência”.

Sendo assim, nosso texto é constituído por três partes essenciais. A primeira parte do capítulo trata do exórdio do ensaio; a segunda trabalha o desenvolvimento do texto; e a terceira parte cuidará do epílogo de “A arte da conferência”.

O exórdio abarca do primeiro parágrafo ao quinto. No desenvolvimento (6-55), encontramos duas grandes divisões: a primeira vai do parágrafo 6 ao 14; a segunda parte, do 15 ao 55. Essa última é dividida novamente em mais três subpartes: a primeira, do 15 ao 22; a segunda, do 23 ao 27; a terceira parte, do 28 ao 55. Nessa última, teremos mais quatro divisões: a parte um, que se inicia no parágrafo 28 e continua até o 44; a segunda parte compreende dos parágrafos 45 ao 49; a terceira parte contempla os cinco últimos parágrafos do desenvolvimento, de 50 a 55. E, por fim, temos o epílogo, que abrange do parágrafo 56 ao 60.

No primeiro capítulo da dissertação, falaremos apenas sobre o exórdio e sobre o título desse ensaio. No segundo capítulo, falaremos sobre a ideia da “conferência”, seus impeditivos, tipos de interlocutores e as características do saber. No terceiro capítulo, trataremos sobre os critérios para o julgamento, a vitória da forma, a autocrítica e a crítica alheia, encerrando com o epílogo que contém o famoso julgamento de Tácito. E, por fim, faremos as considerações finais

da dissertação.

Capítulo I: Exórdio do ensaio e a instrução por *contrarieté*

A instrução por *contrarieté* será um eixo central neste capítulo e na nossa leitura do ensaio. Como ela será parte fundamental na *conférence*, iremos, antes de entrar propriamente no assunto, fornecer algumas explicações básicas sobre como a conferência se desenvolveu ao longo da história da filosofia e como esta se faz presente no ensaio III.8.

Além disso, como tal questão se encontra no exórdio, iremos explicar a função deste para os antigos e como Montaigne o retoma como parte fundamental do texto, que revela algumas de suas intenções neste capítulo.

a) O exórdio¹⁴ na tradição retórica

Neste primeiro capítulo trataremos apenas do exórdio do texto. Contudo, antes de iniciarmos, é preciso pontuarmos seu significado e função. A palavra “exórdio” vem do Latim *ex-*, “para fora”, mais *ordiri*, “começar”, e refere-se ao começo de uma introdução de um texto ou discurso; na tradição humanista/retórica, faz parte das seis componentes do discurso.¹⁵

O exórdio é a primeira parte de um texto ou discurso que tem como propósito produzir a benevolência no ouvinte ou leitor e também torná-lo atento e dócil ao que se diz. Para isso, é preciso fazê-lo de modo brando, breve e com palavras do cotidiano para que não se mostre o artifício. Em Montaigne, como podemos observar, trata-se de um exórdio breve, muito bem delimitado e com o uso de situações comuns a todos.

Tal parte do texto pode ser a indicação de um assunto, conselho, elogio ou censura, de acordo com o gênero. No caso dos *Ensaio*s, vemos que o autor visa ao aconselhamento quando afirma que “Meus erros em breve se tornarão naturais e incorrigíveis, mas o proveito que os homens de bem trazem ao público, ao se fazerem imitar, eu talvez o traga fazendo-me ser evitado [...]. Se eu divulgar minhas imperfeições, alguém aprenderá evitá-las” (III.8, p. 204).

O objetivo da primeira parte do texto é esclarecer a finalidade do discurso e, assim, tornar os ouvintes benevolentes, atentos e dóceis através da própria pessoa do orador, louvando o ofício sem arrogância e falando das próprias desvantagens; ou a dos adversários, aumentando

¹⁴ A intenção em apresentar o que é um exórdio segundo a tradição é para pontuar os elementos retóricos que se apresentam e assim facilitar nossa compreensão do texto como proposta que visa à ação do leitor.

¹⁵ De acordo com a *Retórica a Herênio* o discurso teria seis partes; a primeira o exórdio, a segunda a narração, a divisão como terceira parte, a quarta parte como a confirmação, a quinta seria a refutação e por último a conclusão.

o ódio, indignação e desprezo pelos nossos adversários; ou a dos ouvintes, de acordo com os interesses do público-alvo; ou da própria matéria, elevando a importância e conteúdo do assunto. É possível perceber que desde o início dos *Ensaios*, inclusive no capítulo de nosso estudo, Montaigne nos torna benevolentes através de seu *éthos* ou de sua própria pessoa: “As características que mais estimo em mim obtêm mais honras em acusar-me do que em louvar-me” (III.8, p. 205). Vemos aqui que Montaigne se coloca numa posição de menor prestígio, como faz na abertura dos *Ensaios*: “Assim, leitor, sou eu mesmo matéria do meu livro: não é sensato que empregues teu lazer em um assunto tão frívolo e tão vão” (“Advertência ao leitor”, p. 4). Novamente, ele emprega em seu livro um tom de modéstia e de sinceridade que permite que o leitor confie nele, já que parece se tratar de um homem honesto. Isto é, o que nos faz confiar e nos interessar nos *Ensaios* é a pessoa de Montaigne, que nos dá uma espécie de garantia por meio de sua palavra, que demonstraria sinceridade e conseqüentemente honestidade. Dessa forma, surge a pergunta: quem duvidaria das palavras de um homem sincero e honesto?

O exórdio é uma parte fundamental do discurso, porque ele indica o assunto que nem sempre é óbvio. Como nos diz Aristóteles, se o assunto fosse tão claro, não haveria a necessidade desta primeira parte para nos introduzir no corpo do texto.

É preciso então definirmos que tipo de exórdio nos é apresentado neste ensaio para nos guiar em nossa leitura. Existem quatro gêneros de causa no exórdio: honesto, torpe, dúbio e humilde:

Dada a causa, é preciso considerar seu gênero para que possamos fazer o exórdio com maior comodidade. Os gêneros de causa são quatro: honesto, torpe, dúbio e humilde. Considera-se honesta a causa quando ou defendemos aquilo que parece que deve ser defendido por todos, ou atacamos o que parece que deve ser atacado por todos, como, por exemplo, quando estamos a favor de um homem valoroso ou contra um parricida. Entende-se que a causa é torpe quando ou combatemos algo honesto ou defendemos algo torpe. O gênero é dúbio quando a causa tem em si uma parte honesta e outra torpe. E humilde quando diz respeito a matéria desprezada. (*Retórica a Herênio*, p. 421-422)

Para que saibamos de qual gênero de exórdio se trata, é preciso descobrir qual a causa e a forma em que essa se apresenta, pois esses dois itens são fundamentais para sabermos se estamos lendo um exórdio de introdução ou um segundo chamado de insinuação.

No primeiro gênero, podemos defender as quatro causas, até mesmo a torpe, desde que tenhamos cuidado com a disposição das partes para melhor persuadir. A insinuação, porém,

será usada quando temos uma causa torpe a ponto de causar somente a desconfiança no ouvinte, ou quando parece que nosso adversário conseguiu convencer a maioria do público, ou quando todos estão muito cansados.

No caso de Montaigne temos uma causa justa que pode se fazer exordiano de acordo com a introdução ou com a insinuação. Se fizermos pela primeira, deveremos expor brevemente do que vamos tratar. Se optarmos pela segunda, deve-se começar explicando alguma lei, citando um texto escrito ou algo que nos auxilie.

A diferença entre a insinuação e a introdução é a seguinte: a introdução deve ser tal que, com os arrazoados explícitos que prescrevi, sem demora façamos o ouvinte benevolente, atento e dócil. A insinuação, ao contrário, só que implicitamente, por dissimulação e, assim, possamos alcançar a mesma comodidade na tarefa de discursar. (*Retórica a Herênio*, p. 38)

“É uma prática de nossa justiça condenar alguns como advertência aos outros” (III.8, p. 204). Logo após essa frase, há uma citação de Horácio e ambas as frases coincidem com as técnicas do segundo gênero.

Os gêneros de causa também nos auxiliam, porque através de seu gênero podemos entender o objetivo do discurso. São eles o gênero demonstrativo, que visa ao elogio ou ao vitupério. O segundo é o deliberativo, que tem por objetivo o aconselhar ou desaconselhar; e, por fim, temos o gênero judiciário, que versa sobre controvérsias legais, acusação pública ou reclamação em juízo com defesa. Montaigne inicia, então, seu capítulo “Da arte da conferência”, mostrando-nos que sua intenção é aperfeiçoar-nos eticamente através do contraexemplo; em outras palavras, desaconselhar-nos, sendo esta a definição do gênero deliberativo:

Pois o que está feito não pode ser desfeito; mas é para que eles não errem mais da mesma forma, ou para que se evite a imitação de seus erros. [...]. Meus erros em breve se tornarão naturais e incorrigíveis; mas o proveito que os homens de bem trazem ao público ao se fazerem imitar, eu talvez o traga fazendo-me ser evitado [...]. Se eu divulgar e acusar minhas imperfeições, alguém aprenderá a evitá-las. (III.8, p. 204)

Poder-se-ia afirmar que a advertência ao leitor não faria parte do gênero deliberativo, pois ali não há nenhum objetivo de nos aconselhar, apenas de apresentar o autor tal como ele se percebe. Contudo, não é nosso objetivo analisar o possível gênero discursivo desse texto; e,

ainda que fosse, nós entendemos que cada ensaio possui um universo que lhe é próprio¹⁶. Entretanto, como já falamos, a questão do autorretrato no início dos textos é uma forma de captar a benevolência do autor através da modéstia e assim ganhar a confiança do leitor.

b) *De l'art de conférer*: Exórdio

Montaigne inicia seu texto narrando um costume¹⁷ da justiça¹⁸ que é a condenação pública do infrator ou do criminoso. O caráter público dessa ação visa fazer do infrator um exemplo a ser evitado, pois não se pune para que o condenado aprenda, porquanto não se pode reparar o mal já feito, como nos diz Platão aqui retomado por Montaigne, “mas é para que eles não errem mais da mesma forma, ou para que se evite a imitação do seu erro” (III.8, p. 204).

Punimos para prevenir novas ações injustas, para que, no futuro, outro não cometa o mesmo erro. Desse modo, ensina-se através da prevenção ou da prudência: “não corrigimos quem enforcamos; corrigimos os outros por meio dele. Eu faço o mesmo” (III.8, p. 204). Tomaremos como prudência o conceito ciceroniano de discernir o bom e o mau, para deliberar sobre as ações humanas da melhor maneira possível, deduzindo as consequências de suas atitudes e evitando males futuros. O ensaio se inicia dessa forma, afirmando a função pedagógica da punição pública do erro, e esta, por sua vez, tenta incutir o medo nos outros, a fim de que se regulem os vícios da sociedade.

Montaigne, ao invés de tomar um modelo de perfeição, como outros de seu tempo fizeram, toma a si próprio como modelo daquilo que deve ser evitado para instruir seus leitores e, assim, transformá-los eticamente¹⁹. Para isso, a dessemelhança é mais eficiente para persuadir do que os bons exemplos, pois “as condenações contra si mesmo são sempre aumentadas; os louvores, desacreditados” (III.8, p. 205). Se no primeiro caso reproduzimos

¹⁶ “Assim não é possível que dois ensaios se contradigam um ao outro: pois cada um deles cria um outro mundo e mesmo quando, a fim de alcançar uma maior generalidade, ultrapassa-lhe os limites, [...]” (Lukács, p. 08).

¹⁷ Conferir ensaio “Dos costumes ou de não mudar facilmente as leis em vigor”.

¹⁸ Vale ressaltar que aqui não há qualquer tentativa de conceituar a justiça, e, sim, de apenas colocá-la no registro prático. A tradução feita pela Editora Martins Fontes coloca: “É uma prática de nossa justiça [...]” (p.204); reforça-se assim a ideia de que a discussão sobre a justiça está no plano da ação.

¹⁹ Victória Kahn (1985, p.39) defende que o homem renascentista pertencente às letras possui características como a do orador. Ainda que não se trate de um gênero deliberativo, o discurso letrado incita a ação tanto quanto tal gênero. Lembrando que qualquer discurso que visa deliberar sobre algo tem no seu cerne a ideia de prudência, que trataremos posteriormente.

automaticamente uma boa ação, no contraexemplo se faz necessário, além da observação, uma reflexão para que se converta a má ação.

A ideia de se colocar como modelo de maus exemplos é comum em todos os três volumes dos *Ensaio*s. Contudo, no ensaio III.8, essa ideia de apresentar seus defeitos remonta ao texto da “Advertência ao Leitor”, em que ele nos apresenta o projeto do autorretrato²⁰. Nele, seriam colocadas suas falhas mais íntimas para que a posteridade pudesse se recordar dele após sua morte. Contudo, no ensaio aqui estudado há uma amplificação²¹ da ideia de expor seus defeitos, agora não somente para retratá-los, como ele diz na abertura de sua obra, e sim para conferir-lhes um valor moral e pedagógico, isto é, a imagem do erro como contraexemplo.

Apesar do *éthos* de modéstia, Montaigne tenta conquistar a simpatia e a confiança do leitor. Ele, então, se considera menor do que as figuras perfeitas de sua época ou do passado, embora afirme possuir a mesma função que elas, a de aperfeiçoar os homens. A sua contribuição se dá através do contraexemplo, como já dissemos, que, segundo Montaigne, é a forma mais eficaz de ensinar. A razão para tal eficácia é que as más ações são mais comuns, críveis e mais passadas adiante do que os bons exemplos.

Nesse modelo de aprendizagem, *contrarieté*, o ensaísta se instruiu, mas não sozinho. Ao seu lado estão Catão o Velho, Pausânias e, no limite, Horácio, que é o primeiro citado por Montaigne a incentivar tal forma de aprendizagem em uma de suas sátiras. “Ela

²⁰ O autorretrato, segundo Montaigne, é a forma que ele cumprirá o objetivo do seu livro, isto é, o “conhece-te a ti mesmo”. Isso se dará através de uma descrição de seus humores e opiniões até onde o pudor civil lhe permitir. Na abertura de seu livro, na “Advertência ao leitor”, Montaigne inicia colocando-se em uma posição de menor prestígio ao dizer que ele mesmo é matéria do seu livro e matéria frívola e vã, pedindo que o leitor não empregue o seu tempo em tal jornada, afirmando escrever somente para amigos e familiares. Para Starobinski, trata-se de um artifício retórico para instigar o leitor e assim estabelecer uma forma de comunicação com esse. O autor começa sua escrita através desse exame de si mesmo por meio da autocrítica. Ele faz isso em um momento de solidão, em que pode conviver consigo, mesmo que para tal ele precise abandonar o seu espírito dando-lhe livre curso. Montaigne então se reapropria de si, através de sua escrita, pois é por meio dela que ele consegue capturar as passagens do seu espírito que divaga, como ele mesmo diz, em terras ociosas e férteis, pois o espírito é em si mesmo desregrado e produz quimeras e monstros fantásticos. Há, segundo ele, um modo de bem empregar essa fertilidade, quando se empregam as sementes certas, isto é, os assuntos certos. É a necessidade de regar o pensamento que está presente no ensaio “A arte da conversação” que nada mais é, segundo Marc Fumaroli, que “a arte de conduzir o pensamento”. O projeto do autorretrato ou da pintura de si apresenta essas duas influências nesse ensaio. A primeira, no exórdio com seus aspectos autobiográficos para serem usados como contraexemplos, e o segundo aspecto é uma forma de bem conduzir o pensamento, este último presente no desenvolvimento do capítulo. Segundo Villey, o livro III é aquele que mais bem cumpre o projeto do autorretrato narrando o maior número de vivências possível, pois tal projeto consiste numa pintura de si da forma mais natural e verdadeira possível. A pintura de si é reconhecer-se através de seu universo de maneira própria.

²¹ Figura retórica presente na *Retórica a Herênio*, Livro II, capítulo 47.

(dessemelhança) instrui sua prudência. Mas principalmente exercita sua humildade” (Fumaroli, 2004, p. XXVIII).

Para mostrar ou comprovar o poder da instrução por contrariedade, Montaigne lista uma série de situações em que são feitas comparações: “O horror à crueldade impele-me para a clemência **mais do que** nenhum modelo de clemência [...]. Um bom escudeiro não corrige minha postura **tanto quanto** [...]; e um modo errado de falar retifica o meu **melhor do que** [...]” (III.8, p. 205). Vale notar que o mau exemplo possui maior impacto sobre as pessoas do que o bom exemplo, além de ser o processo da própria conferência (análise e verificação através da comparação) agindo no interior do texto.

No final do exórdio, o autor afirma novamente que os maus exemplos são mais habituais do que os bons e por isso é mais vantajoso aprender diariamente com eles. Montaigne recorre à ironia no final de seu exórdio quando diz que se esforçou ao máximo para ser virtuoso tanto quanto os homens são torpes; porém, tal tarefa seria irrealizável, e isso se deve aos erros excessivos dos homens de seu tempo.

Se aprendemos mais facilmente por *contrarieté*, vemos que ainda assim ela possui limites. Dessa forma, ela é capaz de aperfeiçoar os homens, mas não de torná-los perfeitos, e é nesse nível, o do real, que Montaigne opera. Percebemos que os *Ensaaios* são colocados no registro prático e, como veremos, a conversação será o modelo da oposição em operação, pois aquilo que dizemos e ouvimos precisa ser confrontado, comparado e conferido (*conférence*) para realizar o aprendizado, tal como Montaigne propõe.

Ao longo do exórdio podemos notar fortemente a presença da ideia de instrução por contrariedade que irá permear todo o ensaio. Iremos desenvolvê-la separadamente para que haja um maior aprofundamento no texto e, logo após, trataremos a ideia de prudência, pois a primeira instrui e a segunda previne.

c) Instrução *par contrarieté*

A formação por contrariedade é um método antigo em que sábios e Montaigne foram instruídos. Esse método consiste na prevenção de erros; isso significa que quem aprende por esse processo consegue uma forma de se resguardar e, assim, prevenir que a mesma falha seja cometida novamente. Trata-se, então, da prudência na prática.

Dentro da *contrarieté*, já estão dadas as seguintes críticas, ainda que de forma velada: a crítica aos homens do tempo de Montaigne, quando ele afirma que sua época carece de bons exemplos; a crítica ao aprendizado por pura imitação²²; e, por fim, ele nos mostra como a prática da oposição ou do desacordo se dá, não pela via do ceticismo, como geralmente é a tendência do comentário²³, mas sim através da retórica. As duas primeiras críticas reforçam o motivo pelo qual a oposição é considerada o melhor método para aprendizagem e o último aspecto do texto preocupa-se em mostrar por qual via o método da contrariedade se dá. É preciso salientar que esses três aspectos do parágrafo cinco não serão apresentados na ordem do texto, mas noutra ordem, para que possamos, assim, apresentar esses pontos de maneira mais clara.

“Sendo pouco ensinado pelos bons exemplos, sirvo-me dos maus, cuja aula é habitual” (III.8, p. 205). A partir dessa frase é possível notar como os bons exemplos estão cada vez mais escassos no tempo de Montaigne e, necessariamente por isso, os maus exemplos são mais abundantes. Um dos acontecimentos que mais bem poderia ilustrar isso são as Guerras de Religião, que correspondem ao conflito entre duas vertentes do cristianismo que levam seus dogmas às últimas consequências, sem demonstrar moderação ou piedade com os seus adversários, pois os homens que se dizem tocados pela fé parecem não apresentar as virtudes cristãs. “Se esse raio da divindade nos tocasse de alguma forma, ele se manifestaria por toda a parte: não apenas nossas palavras, mas também nossos atos trariam consigo sua luz e seu brilho” (I.23, p. 165).

Dentre as muitas discussões feitas no Renascimento, certamente podemos dizer que elas são marcadas pela forte presença da ética. Contudo, as valorizações das virtudes humanas não foram suficientes para evitar conflitos religiosos e as disputas pelo poder político; as virtudes éticas e cristãs (católicos e protestantes) existiam, em sua grande maioria, apenas nos discursos escritos ou na estima exagerada que os homens tinham de si.

Talvez esse seja um dos acontecimentos, na opinião do filósofo francês, que ajudaram no crescimento dos maus exemplos, ou seja, a preocupação maior estava em aparentar a virtude e justificar o erro do que se tornar indivíduo virtuoso em suas ações. Outro motivo para o

²² Imitação neste trecho está sendo usada como cópia e não faz referência ao conceito de *imitatio*.

²³ Frédéric Brahami e Luiz Eva interpretam Montaigne como um filósofo exclusivamente cético. Sendo assim, falar de procedimentos é afirmar que os *Ensaaios* não são uma escrita sem propósito e sem uma lógica interna; pelo contrário, essa tem um objetivo de persuadir os leitores daquilo que Montaigne fala.

aumento dos exemplos viciosos se dá através da imitação mecânica no fim do Renascimento. Para melhor compreensão iremos recuar na história.

A Idade Média foi marcada por uma vida religiosa intensa, seja pela filosofia cristã, seja pela filosofia judaica e árabe. O fato é que o discurso filosófico estava intrinsecamente ligado ao discurso religioso, no qual as teorias deveriam estar, de modo geral, em harmonia com os livros sagrados, para que as teses fossem tidas como verdadeiras. No plano político ocidental, a Igreja Católica teve uma grande influência na constituição do poder monárquico, sendo a responsável pela legitimação dos governantes. Na questão educacional, essa mesma instituição ficou responsável pela educação daqueles que poderiam ter acesso aos estudos, isto é, homens nobres que seriam iniciados no *trivium* (gramática, dialética e retórica) e no *quadrivium* (aritmética, geometria, música e astronomia).

O Renascimento procura, como o nome já diz, fazer nascer mais uma vez as ideias presentes na antiguidade grega e latina e readaptá-las para seus dias; em outras palavras, é o ressurgimento da cultura greco-romana.

Assim, o humanismo surge como o deixar aquilo que é divino para pensar no humano. Porém, tal definição é insuficiente. O humanismo renascentista é o ressurgimento das *humanitas*, isto é, das disciplinas que têm como preocupação a descoberta do homem, como, por exemplo, a filosofia política, retórica, história, ética, tal qual era na Antiguidade Clássica. Essas disciplinas aperfeiçoariam o homem e o mundo no qual ele vive, pois elas têm por objetivo desenvolver a razão humana através da retomada da literatura, arte e da filosofia, de maneira laica.

O humanismo tem um embate contra a tradição escolástica (tradição que supervalorizava a ontologia e evitava as letras clássicas – orientada pela primazia da teologia) e propõe a emulação da poesia e da retórica dos antigos, a partir da qual as relações entre o homem e o mundo no registro prático passavam a ser valorizadas como um dos temas fundamentais, como dito, pois, se no medievalismo predominavam as *disputatio* como forma de demonstrar sabedoria, no Renascimento tal sabedoria se dará através da *imitatio*.

Mas o movimento que buscava guiar-se pelos homens exemplares da antiguidade clássica vai se degenerando em pedantismo retórico²⁴. Se, no princípio, o humanismo tinha

²⁴ Cardoso, S. “Montaigne: uma ética para além do humanismo”

como ponto de partida a admiração dos clássicos, em seu crepúsculo a autoridade dos antigos é supervalorizada a ponto de este ser copiado, sem que fosse previamente avaliado ou julgado.

“Pode haver alguns com meu temperamento – eu que me instruo mais por oposição do que pelo exemplo, [...]” (III.8, p. 205) (tradução alternativa na Edição Martins Fontes: “Mais por ir contra os modelos do que por imitá-los” – nota 3, p. 205). A imitação dos antigos começa então a se dar através da cópia servil dos modelos da antiguidade, perdendo assim o seu caráter crítico e virando motivo de vanglória. Como Montaigne nos diz no ensaio “Sobre a educação das crianças”, trata-se da diferença entre a cabeça bem cheia e a cabeça bem-feita.

O problema da repetição mecânica é que, além da falta dos bons exemplos a serem copiados, sendo assim imitados somente os maus, ela favorece o engessamento do juízo. A proposta de Montaigne é que o sujeito julgue suas ações, buscando na sua própria experiência e na do mundo uma forma de discernir a conduta correta. Por isso, a instrução *par contrariété* é o aguçamento do juízo e um exercício de prudência. Não se trata de memorizar uma ação, e sim de guardar as experiências, emoções e se apropriar delas de maneira diferente²⁵.

d) Influências no método da oposição

Além desses aspectos culturais que reforçam a importância da contrariedade, é preciso entender por que meios ela é posta em prática e qual seu propósito. A abordagem mais comum entre os intérpretes é a via do ceticismo, que trabalha a questão da antítese. Segundo Sexto Empírico²⁶, o ceticismo é a terceira linha de filosofia, sendo a primeira dogmática, a qual pensa ter descoberto verdades; a segunda, a acadêmica, que afirma que não existe o conhecimento; e a terceira, o ceticismo que investiga se há ou não a possibilidade de conhecer algo.

Essa investigação orientada possui um processo em que se duvida de algo primeiramente. Depois ocorre a *zétesis*, que é uma atividade que não se dá de maneira isolada, pois quem a pratica o faz para persuadir alguém. No limite, podemos dizer que quem a faz tem por objetivo destruir as crenças dogmáticas de outrem seguida da antinomia ou antítese. Após esta temos a *isosthénia*, que é o equilíbrio entre os discursos opostos, atingindo assim a *epokhé* ou a suspensão do juízo; que por fim culmina na *ataraxía*, que é a tranquilidade da alma. É

²⁵ Cardoso, S. “Montaigne, uma ética para além do humanismo”.

²⁶ Sabemos que esta é apenas uma definição de um dos céticos. Contudo, o nosso trabalho não se propõe a fazer uma análise de várias linhas do ceticismo, e sim desse autor escolhido de maneira estratégica, sendo um dos motivos de sua escolha a aproximação que Montaigne tem com ele.

necessário pontuarmos que iremos nos concentrar mais precisamente nas três primeiras fases do ceticismo.

É preciso notar as diferenças entre a oposição presente no exórdio e o método cético²⁷. A primeira divergência a ser marcada é que Montaigne e os cétricos têm objetivos diferentes a serem atingidos pelo método da oposição.

O ceticismo está preocupado com questões epistemológicas, diferentemente de Montaigne, que está preocupado com questões práticas que são, por sua vez, de natureza ética. Como já foi dito, sua pretensão é de ser útil na prevenção de futuros erros. Mudaria o sentido do ensaio se o foco da formação por oposição estivesse concentrado na questão do verdadeiro ou falso. Da mesma forma, considerar que o ensaio tem uma via prática mostra-nos como o homem deve agir, ou seja, não tem o foco em teorizar sobre o mundo ou condutas.

Outro ponto importante é que, quando observamos o processo zetético do ceticismo, notamos que os discursos devem se equilibrar de maneira racional, impedindo assim que o indivíduo não consiga determinar qual deles é verdadeiro. Contudo, quando fala da contrariedade, o ensaísta se refere à capacidade de discernir a atitude errada da conduta correta; portanto, se no primeiro há a abstenção na resposta, o segundo vem com um posicionamento. Esse posicionamento pode ser feito por outras vias que não sejam necessariamente argumentativas tal como propõe o ceticismo.

Vejamus a seguinte frase: “O horror à crueldade impele-me para clemência mais do que nenhum modelo de clemência conseguiria atrair-me” (III.8, p. 205). Nessa hora, o autor afirma que somos persuadidos pelo *páthos*. Ele também usa os exemplos de autoridades, isto é, sábios e políticos; persuade-nos através do seu *éthos* apresentando seus defeitos, ou seja, aqui nós percebemos maneiras retóricas para que a persuasão ocorra através dos artifícios e a antítese é apenas uma delas.

Através de uma análise resumida, conseguimos perceber que existem diferenças entre a oposição cética da instrução por *contrarieté*, não apenas em seus objetivos, mas também como em sua própria construção.

Vale lembrar que a antítese que está presente no ceticismo está presente também em outras linhas filosóficas e, portanto, não é exclusividade dessa escola do helenismo. Como nos

²⁷ Esta comparação não tem por objetivo vincular Montaigne a uma escola filosófica, e sim proporcionar uma leitura alternativa dos *Ensaíos*, valorizando o contexto cultural no qual o autor está inserido.

diz Bernard Séve (2014, p. 178), a oposição é antes de tudo uma ferramenta de persuasão, um instrumento para convencer o outro de seu erro. Para sermos mais precisos, na *Retórica a Herênio* a antítese era uma forma de amplificação do discurso que incita ou retrai o auditório a determinada ação e, no caso dos *Ensaio*s, incita ou retrai o leitor. A evidência de tais técnicas com a possibilidade do gênero interpretativo nos mostra que a condução da ação é o objetivo que constitui esse capítulo.

e) Prudência

Discorrer sobre a prudência na história da filosofia é tratar de um conceito que se reconfigura a partir das mudanças políticas de cada época. Por isso, sabemos que a polissemia desse conceito não se limita às definições cronológicas porque “se trata do produto de uma tensão dinâmica” (Charbel, 2010, p. 85). Como se sabe, a prudência está presente no Renascimento e, portanto, nos *Ensaio*s, resgatando partes seu significado histórico, sobretudo a *prudentia* da filosofia latina. Por esse motivo, faz-se necessária uma rápida apresentação desse conceito clássico, que remonta à ética aristotélica e à ciceroniana, permeando também a filosofia moral e política da Renascença.

O termo *prudentia* é a tradução do termo grego *phronesis*, e ambos sempre foram tratados como parte de um aspecto ético-retórico, sobretudo na filosofia latina. Sabemos que a *phronesis* foi mais difundida nas escolas platônicas e aristotélicas, independentemente de ser a virtude que participa efetivamente da vida política, ou seja, do cuidado da *pólis*, ou como a capacidade de reconhecer as virtudes morais e agir em conformidade com a necessidade, sabendo quais os meios certos e o tempo oportuno (*kairós*) para realizá-las de acordo com as circunstâncias particulares da ação²⁸.

Contudo, na filosofia latina, mais especificamente em Cícero, vemos a transformação da *phronesis* em *prudentia*, possuindo, desse modo, uma abrangência maior de significado, pois ela é definida como a capacidade de prever aquilo que há de vir e, assim, resolver as dificuldades apresentadas pelas próximas experiências no momento certo.

A prudência é o conhecimento do que é bom e daquilo que é mau, e do que não é nenhum dos dois. Suas partes são a memória, a inteligência e a providência. A memória é o que permite à mente revocar o passado; a inteligência, o que faz compreender o

²⁸ Sabedoria e prudência são diferentes na antiguidade clássica: “ela [prudência] diz respeito às ações humanas e coisas acerca das quais é possível deliberar, enquanto a *sophia* é a mais perfeita das formas de conhecimento”. (Charbel, p. 61)

presente; a providência (*providentia*), o que permite conhecer a realização de uma coisa antes que aconteça. (Cícero, 1997, II, p. 160)

Posteriormente, a ideia de prudência continua a ser desenvolvida por outros filósofos da Renascença, entre eles Montaigne. No ensaio “A arte da conferência” vemos que a motivação do autor em escrevê-lo é aperfeiçoar seus leitores e livrá-los de erros futuros que poderão um dia cometer. Em outras palavras, trata-se de ajudá-los a controlar suas paixões e, assim sendo, a tomar a atitude certa nos mais variados momentos.

Historicamente, sabemos que o descontrole das emoções foi visto, na maioria das vezes, como a atitude que possibilita o desenvolvimento das virtudes e, portanto, o afastamento dos vícios. A área da filosofia que reflete acerca disso é conhecida como ética. Por muito tempo na filosofia, a questão da virtude e do vício esteve presente e, de maneira geral, entende-se como homem virtuoso aquele que age virtuosamente.

No presente ensaio, vemos no exórdio que Montaigne não está preocupado em defender ações justas em si mesmas ou apresentar um homem perfeito. Ele está preocupado em aperfeiçoar o homem do mundo para que viva bem (outra questão da ética) de acordo com as leis da sociedade.

O escritor dos *Ensaio*s coloca em seu exórdio elementos que definem a prudência, ainda que de maneira velada. O primeiro elemento é a capacidade de reconhecer a natureza de uma ação, sobretudo das más, que são mais evidentes; o segundo, ter a capacidade de deduzir a boa ação a partir de seu contrário; o terceiro, recordar-se desse aprendizado prático do passado e associá-lo com uma situação do presente; e, por fim, evitar a punição pelos erros que poderiam ter sido cometidos.

Se observarmos esse processo descrito por Montaigne em seu exórdio, constataremos que é uma forma sintetizada, dada através do método da *contrariété*, que mostra a sabedoria prudencial atuando, pois um homem imprudente não discerniria a má ação ou, ainda que discernisse, não iria evitá-la.

Francis Goye (2005, p. 119) afirma que existem duas interpretações mais disseminadas no comentário acerca da prudência nos ensaios, uma feita por ele mesmo, conforme apresentaremos, e outra, conservadora, defendida por David Quint, segundo a que agir é não agir, ou seja, a prudência é tida como sinônimo de cautela, estando então ligada à abstinência para que assim se evitem problemas futuros. Essa prudência estaria diretamente conectada ao ceticismo, pois o cético seria levado por qualquer caminho e sem propósito algum. Isso

eliminar a ideia de prudência no sentido antigo e, conseqüentemente, não haveria implicações políticas na obra de Montaigne.

Contudo, para Goyet o tema da prudência em Montaigne não tomaria a via apresentada. Ele parte do pressuposto de que a prudência é adquirida e é também uma forma de arte, ativando, portanto, a transformação do mundo²⁹ e dos leitores. Essa mudança viria pela articulação da prudência e retórica, pois a prudência sem retórica não seria efetiva por não adquirir caráter público. Da mesma forma que o erro sem punição pública não teria nenhuma serventia.

Para esse intérprete, a prudência na obra montaigneana está articulada com a capacidade intelectual de negociar de ambos os lados³⁰, de ser um mediador que concilia as duas experiências através do processo de *conferé e comparaison*, isto é, analisando e comparando ambos os lados e, assim, extraíndo aquilo que pode ser aproveitável para a vida.

O que aqui foi apresentado é que, desde o exórdio, a prudência se apresenta, ainda que de maneira indireta, agindo na vida prática e não tem somente características conceituais. Segundo Fumaroli, a noção de *contrariété* é a responsável por estimular a prudência do ensaísta e torná-lo um homem *prudens*. Por ser esse homem, Montaigne julga ou ao menos avalia o tempo todo e, assim, tem a compreensão de que a *contrariété* é o modelo do “desensino”³¹, no qual não se aprende como se deve agir e sim o que deve ser evitado.

É preciso finalizar ressaltando que não há um incentivo de um não agir, isto é, se abster de praticar uma ação. Para alguns intérpretes de Montaigne, como David Quint, tal virtude estaria enraizada no ceticismo. Entendemos porém, que essa escola do helenismo acreditava na possibilidade de total neutralidade, ou suspensão de juízo, nos assuntos concernentes à verdade (critério de verdade). Contudo naquilo que correspondia à vida prática tal suspensão inviabilizaria a vida. Dessa forma, os cétricos agiam conforme lhes parecesse, isto é, o fenômeno, que constitui seu critério de ação sendo então difícil considerar que um cético deixaria de agir comprometendo assim toda teoria da prudência segundo Quint.

²⁹ Humanismo cívico é um conceito formulado por Hans Baron e valoriza a participação pública e a organização política cotidiana. O que caracteriza esse humanismo onde a prudência compartilha dos assuntos civis é o contraponto que ela faz com o humanismo retórico, que, segundo Baron, seria apolítico.

³⁰ Não se trata da perfídia, e sim da prudência do mundo.

³¹ Turnon (2004, p. 36-38).

Portanto, quando se afirma que o aprendizado está mais próximo da restrição do que da imitação, não se pensa numa suspensão da ação, mas sim num agir, ainda que de maneira contrária e, ao mesmo tempo, de maneira consciente. Em suma, a ideia de contrariedade está diretamente ligada à ideia de sabedoria prudencial capaz de aperfeiçoar os homens.

Uma consequência de considerarmos a presença da prudência em uma questão-chave para o ensaio de Montaigne aqui analisado é afirmar que ela está articulada com a retórica, pois, como fora observado por Goye, prudência sem retórica não teria eficiência e supor a retórica nos textos de Montaigne implica que ele tem como objetivo persuadir alguém sobre algo. Resta-nos, então, ver a quem ele se dirige especificamente nesse ensaio e sobre o que ele pretende convencer o seu leitor.

Capítulo II: A ideia de conferência

No capítulo anterior falamos sobre a primeira parte do texto, conhecida como exórdio, a qual tem como função captar a benevolência do leitor. Nesse primeiro momento, vimos que o tema é aparentemente desconexo com o título do ensaio, pois, enquanto o título fala de uma arte da conferência, o que é tratado no exórdio é a utilidade da punição pública do erro apresentada como *contrarieté* ou contramodelo. Trata-se de um método de ensino pelo contraexemplo. E, em seguida, vimos que esse método está ligado à retórica, devido à constante presença de elementos e de técnicas dessa tradição presentes no texto do filósofo, cuja explicação encontramos na interpretação de diversos comentadores, quando nos dizem que esses elementos e técnicas são comumente usados pelos filósofos da época como uma forma de conseguir resultados positivos para seus discursos, demonstrando assim o caráter prático de seus escritos.

Na segunda parte do ensaio, que examinaremos agora, discerniremos, por meio do próprio contraexemplo de Montaigne, o método acolhido por ele e pela tradição: no plano micro, as boas ações a partir das oposições fornecidas pelo autor com a função de nos transformar eticamente; no plano macro, autorretratar-se para a posteridade.

O assunto principal do ensaio, sobretudo dessa parte, já está posto no título como a “arte da conferência”. Esta é introduzida de maneira brusca no corpo do texto logo após o término do exórdio. Tal assunto será apresentado pelo filósofo em algumas partes principais, as quais serão indicadas durante nossa pesquisa. Mas é importante adiantar que tudo o que apresentarmos aqui não esgota esse tema; o próprio autor abre discussões menores dentro do ensaio III.8 que se somam à ideia de conferência.

É por isso que, segundo Tarrête (2016, p. 244-245), apesar de o título ser claro, poucos entendem que *conférer* é uma palavra polissêmica e que, além disso, tem como função ser o fio condutor para toda a nossa investigação, uma vez que o texto contém várias digressões por conta dos subtemas acrescentados por Montaigne, fazendo, assim, o título ter um papel fundamental para nossa leitura.

A conferência é uma tópica de grande importância desde a antiguidade. Ela não é apenas uma prática oral, mas também é uma técnica para a civilidade presente nas epístolas, nas autobiografias, nos diários de viagens, na história, entre outros.

É dentro desse contexto que Montaigne pensará a conferência, contrastando com as

formas e com os típicos interlocutores de sua época. Dessa forma, ele nos mostrará, por meio da sua técnica da oposição, o tipo de conferência que devemos evitar e aquela que os espíritos mais fortes praticam.

De l'art de conférer foi traduzido em português, pela maioria das editoras, como “A arte da conversação”. Contudo, para melhor compreensão do texto, salientamos que a palavra usada em francês é o termo *conférer* e não *conversation*. Apesar de parecer que a insistência na tradução literal pareça um rigor demasiado, ela é, contudo, essencial para entendermos o andamento de todo ensaio.

Como se pode perceber, o léxico de Montaigne é muito rico e, por isso, é difícil separar conceitos de palavras. Segundo Marc Fumaroli (2004, p. XIII) a palavra “conversação”, que vem do latim tardio, já estava em uso na época de Montaigne, mas o autor dos *Essais* opta em sua obra pela palavra “conferência”. Essa palavra possui dentro do seu escopo semântico as palavras *conférer* e *comparaison*, ambos cognatos equivalentes ao português conferência e comparação, respectivamente.

O termo *conférer* ou conferência é o verbo conferir substantivado, que dá assim a ideia de exame ou verificação. Portanto, não se trata apenas de uma simples comunicação, mas antes de tudo uma técnica ou arte de comparar, isto é, tomar ideias diferentes e analisá-las com cuidado. É essa arte de comparar que está presente no ensaio III.8 através da tematização da instrução por contrariedade contida no exórdio do texto.

Talvez um dos motivos que poderia ter levado Montaigne a preferir a palavra *conférer* a *conversation* seja a conotação que essas palavras ganharam com o passar do tempo. Se na antiguidade a palavra “conversação” se aproximava das intenções dos diálogos socráticos, na Idade Média ela começa a ter quase o mesmo significado que a *disputatio*, que passa a ser instrumento de formação e não necessariamente restringindo-se ao meio oral.

Com essas palavras remetendo quase imediatamente aos significados tradicionais tão usados e, ao mesmo tempo, discutidos pela história da filosofia, era preciso uma palavra que pudesse por si só esclarecer a “nova” forma da conversação, bem como seu objetivo. A palavra “conferência” já nos mostra, por si mesma, a sua finalidade. Vejamos, contudo, como o autor nos apresenta isso no ensaio de maneira mais contextualizada.

a) Breve panorama da conversação no Renascimento

O tópico da conversação é um dos assuntos recorrentes na filosofia, seja como forma de filosofar, seja como o próprio tema das discussões filosóficas. Ao longo deste ensaio vemos que Montaigne, além de discutir a conferência, também a coloca em pleno funcionamento na estrutura de seus escritos. Mas sua forma nem sempre foi utilizada por outros filósofos. Pelo contrário, sua concepção de *conférence* é que recebeu influências das quais ele se aproxima, ainda que de outras ele se afasta.

Na antiguidade, a conversação é uma das formas privilegiadas de se filosofar, pois visa unir um número de pessoas por uma busca comum por meio da expressão natural. A forma de conversação escrita procura reproduzir o ritmo da conversa real e, por isso, esse gênero foi tido durante muito tempo como aquele dotado de uma superioridade.

Para que haja a conversação são necessárias, ao menos, duas partes que possam se escutar, isto é, o princípio da conversação é a tolerância. Além disso, tal “método” foi tido como um meio pelo qual o homem se faz homem, pois o diálogo seria capaz de justificar e mudar as condições sociais.³²

A escrita como conversação é, portanto, fruto da tradição que o nosso autor tomou de maneira particular. Esse modelo de *conférence* pode ser visto de duas formas. Uma primeira se inspira nos diálogos socráticos e na arte epistolar. A segunda forma seria contraponto aos padrões inalcançáveis dos tratados de cortesia do próprio Renascimento.

- Diálogos socráticos

O diálogo socrático é uma forma de investigação filosófica registrada por Platão, que escreveu muitos textos acerca da atuação de Sócrates na Grécia Antiga. Muito ainda se discute sobre como diferenciar a filosofia de ambos. Entretanto, iremos nos concentrar naquilo em que consiste a conversação nas obras platônicas, como ela influenciou Montaigne a ponto de colocar Sócrates como modelo de sabedoria e mestre da conversação para o ensaísta.

As obras de Platão que chegaram às mãos de Montaigne foram os diálogos socráticos via filósofos latinos. Estes apresentam a centralidade do método de investigação por meio das rodas de conversa ou debates dos mais variados assuntos. Independentemente dos diferentes

³² Para Aristóteles a fala é o que tornaria o homem diferente do animal, pois se trataria de um ser essencialmente sociável.

elementos, existem aqueles que se repetem nos mais variados textos, e um deles é a presença da dialética³³ que compõe a conversação socrática.

Precisamos ter em mente que a dialética posta nos textos platônicos não é a mesma praticada pelos medievais, a qual Montaigne critica. Para Sócrates, a dialética era uma arte que não deveria ser praticada pelos jovens, que ainda não têm o domínio de si; eles, na maioria das vezes, não dialogam, e sim discutem.

A diferença entre as duas ideias acima colocadas é que a discussão é uma forma de impor o ponto de vista, de convencer o outro de que se é possuidor da verdade; já o diálogo é um esforço para se colocar no lugar do outro e superar seu próprio ponto de vista.

Dessa forma, entendemos que a ética do diálogo assegura a liberdade de pensamento e tem como objetivo formar as pessoas para que elas se transformem através da forma, diferentemente da discussão, que no máximo informaria alguém sobre algo.

A dialética platônica, segundo Pierre Hadot (2011, p. 103-104), é um exercício espiritual, porque ela visa não repassar conceitos, mas sim valores. Por esse motivo, veremos adiante no ensaio III.8 que a matéria da conferência (saber ou não saber) é o que menos importa, isto é, o conceito. O importante será a formação do caráter daqueles que praticam essa arte da conferência.

Essa formação ou transformação ética era possível porque a própria estrutura da dialética platônica proporciona ao indivíduo uma forma de priorizar a ética do diálogo. Ela é orientada por um filósofo que usa de ideias simples e rotineiras para ajudar o grupo a chegar a uma verdade consensual, sempre que possível. Nela, o mais importante é a busca pela verdade e não a verdade em si; essa busca, feita por um certo tempo, permite às mentes se acirrar, o que é o objetivo maior. E é preciso que seja feita através de um diálogo ordenado por uma espécie de moderador.

Esse moderador ou interrogador nem sempre tem uma tese; seu papel é, através das perguntas, fazer com que aquele defende uma tese perceba suas contradições, limitações ou até mesmo que fortaleça suas ideias. A figura do interrogador é sempre preenchida por Sócrates, no

³³ O termo “dialética” deriva da palavra “diálogo”. Contudo, ela não foi empregada durante a história da filosofia de uma única maneira. A dialética recebeu significados variados e em geral foi influenciada por quatro correntes filosóficas, o platonismo, aristotelismo, estoicismo e hegelianismo. Iremos ter o cuidado de sempre identificar a qual significado de dialética estaremos nos referindo.

caso dos diálogos platônicos, o que o ajuda a reforçar sua máxima de que ele só sabe que não sabe nada, e por isso questiona.

Podemos entender que, aquele que é considerado por muitos como o maior filósofo de todos os tempos, se tornou importante não por uma postura dogmática, e sim por uma postura humilde o suficiente para ser questionador. O diálogo oral platônico é, portanto, um saber em construção que se conquista por esforço próprio. Contudo, o diálogo escrito é algo impessoal, pois é um “saber” já acabado. Nesse caso, a única possibilidade de saber verdadeiro encontra-se no diálogo oral que permite a investigação, tal como Montaigne irá propor: “O estudo dos livros é um movimento lânguido e fraco que não aquece, ao passo que a conversação ensina e exercita de um só golpe” (III.8, p. 206).

- A arte epistolar

Na Idade Média, houve uma mudança em relação ao gênero superior da filosofia. Os tratados passaram a ganhar força e as verdades embasadas na religião começam a ser testadas logicamente dessa forma. Há um afastamento da filosofia como vivência no que diz respeito à verdade, pois a investigação, que se dava anteriormente pelo diálogo, agora se dá por meio dos discursos que faz a dialética ganhar um novo sentido, o sentido da disputa.

Ainda assim, houve uma literatura que resistiu à tratadística como meio da comunicação entre parentes e amigos, como meio de propagação e investigação do saber filosófico. As epístolas que perduraram desde a antiguidade, e que se mantêm durante a Idade Medieval, conseguiram ir além da época de Montaigne. Depois dos diálogos socráticos, essa parece ser sua fonte de inspiração para os ensaios, e convém que a entendamos melhor.

O autor dos *Ensaio*s nos diz que, se tivesse alguém com quem se corresponder, ele escreveria cartas. Contudo, como seu grande amigo La Boétie morreu, ele não se sente à vontade para endereçar seus escritos para outro alguém. É então preciso conversar através da escrita de outra forma.

As cartas sempre foram vistas como uma forma de fazer presentes os ausentes, pois tratava-se de um diálogo entre amigos, no qual não haveria máximas ou exortações, para que assim continuasse a ter um tom familiar. A epístola é uma forma de conversação escrita, de acordo com Emerson Tim (2005, p. 19), cuja função era informar e persuadir através do tom coloquial de modo decoroso, claro, conciso e gracioso.

Mas vemos que as epístolas tinham forma de conversação assim como os diálogos socráticos. Contudo, não necessariamente, discutiam a forma ou o objetivo da *conférence*. Montaigne aprendia com esses gêneros sobre a arte da conferência somente observando a forma:

E diariamente ocupo-me lendo os autores sem preocupar-me com seus conhecimentos, buscando seu modo, não seu assunto. Assim também busco a comunicação com algum espírito famoso, não para que ele me ensine, mas para que eu o conheça. (III.8, p. 214)

Montaigne terá, então, como modelo de *conférence*, na parte escrita, o tom coloquial das cartas e aprenderá a se corresponder com as grandes almas do passado, iniciando com elas a sua conversação. Podemos notar isso em outro de seus modelos, que escreve epístolas: Sêneca; sobre ele o ensaísta afirma que “Não travei relações com nenhum livro, exceto Plutarco e Sêneca, em quem me abasteço como as danaiades, enchendo e vertendo sem cessar” (I.26, p. 218).

Independentemente de qual das duas formas de filosofia, diálogo e carta, mais influenciou Montaigne, ambas têm como objetivo a persuasão do outro, mostrando que tais gêneros pressupõem um outro participante ao qual se dirigir. Nosso autor mesmo, na sua advertência ao leitor, afirma escrever para alguém, ainda que seja para amigos e familiares. Ele faz com que seu leitor entre em conferência consigo mesmo através de seu livro, tal como as epístolas faziam com seus destinatários.

- Tratados de civilidade

No período renascentista, os tratados de *civilité* que falavam sobre o uso e as convenções para conversação adequada foram amplamente divulgados, como *O cortesão*, de Baldassare Castiglione. Esse livro, apesar de ter como uma de suas fontes Cícero, que por sua vez possui uma espécie de filiação socrática, tem diferenças com o ensaio III.8. Nesse sentido, podemos ver o ensaio fazendo um contraponto com a cultura de sua época que, segundo Montaigne, está decaindo. Podemos notar essas diferenças analisando os objetivos diferentes entre um tratado de *civilité*, que visa adequar o indivíduo ao seu meio, e o ensaio montaigneano, que acredita no crescimento intelectual através do conflito.

A ideia colocada no livro de Castiglione é o saber adequando-se ao tipo de conversação que nos é colocada. Quando for de âmbito civil, por exemplo, ela deve ser clara e branda. Se for de âmbito familiar, ela deverá ser amena e afável, sempre condenando a maledicência e a falta de domínio próprio.

O livro nos diz como ser um cortesão perfeito através do bom comportamento e exercício das virtudes. Em *O cortesão*, antes do início do tratado³⁴, o autor inicia a obra conquistando a benevolência do leitor através de uma modéstia e rebaixamento de suas próprias capacidades, seguindo assim os ensinamentos retóricos. A ideia de um autorretrato parece uma tática para se ganhar a confiança do leitor, e Montaigne parece se utilizar dessa técnica retórica para conseguir o mesmo; porém, como foi dito, com algumas especificidades.

Vemos, durante todo o livro, a tentativa de mostrar um perfeito cortesão, ainda que seja compreensível que essa perfeição não exista. Mas será preciso formá-lo tão bem quanto possível, tão bem quanto os conselheiros do rei, para honrar o líder da corte à qual pertence. Esse ensino consiste no ensino dos costumes e das técnicas para que o cortesão consiga se encaixar. Porém, este precisa transparecer que, de fato, faz parte daquele local e que a conduta que ele demonstra lhe é própria.

Por isso, as técnicas contidas neste tratado de *civilité* precisam ser ocultadas, de forma que o comportamento e a conversação do cortesão pareçam ser naturais. Esse ocultamento se dá pela união da graça e da *sprezzatura*, as quais compõem a dissimulação do artifício para que tudo pareça o mais natural possível.

Outros aspectos da obra *O cortesão* serão expostos conforme o texto de Montaigne nos apresentar a necessidade de conversar com a tradição. Iniciemos, pois, nossa leitura. Começaremos apresentando a primeira parte de um discurso que emprega um dos artifícios usados pelos retóricos, conhecido como *capitatio benevolentiae*, posto no exórdio do texto.

b) Algumas interpretações do ensaio III.8

Entre os comentadores montaigneanos encontramos poucos que se propõem a fazer uma análise mais completa do ensaio “A arte da conferência”. Entre esses, cabe destacar as interpretações de Bernard Sève e Alexandre Tarrête.

Em seu livro, Sève (2007, p. 221) inicia dizendo que o objetivo de Montaigne em sua obra é o de regradar seu espírito, uma vez que este é completamente desordenado, como se pode notar no ensaio “Da ociosidade”. Contudo, no regramento desse mesmo espírito, o corpo tem uma contribuição menor: o que de fato pode regradar a mente são os exercícios que dizem respeito a ela.

³⁴ Lettera Dedicatória (Livro I)

Sève (2007, p. 222-224) diz que o principal exercício espiritual está alicerçado no comércio com os homens, pois mobiliza a razão e a invenção. Nessa interação entre os espíritos, quando feita de maneira correta, o regramento acontece. Mas, para isso, será preciso retomar três pontos da ideia de comércio presentes na ideia de conferência.

O primeiro ponto é que a ideia de comércio com os homens nos remete às relações intelectuais. No sentido amplo, refere-se à frequência dos livros e da antiguidade, como podemos notar nos ensaios “Da educação das crianças” e “De três relacionamentos”. O segundo ponto está ligado à questão da manutenção ou conservação da conversação, necessitando assim de regras para que aconteça, tanto na conversação civil, dotada de gentileza e beleza, quanto nos outros tipos de conversação, que não se reduzem à civilidade. O último ponto é que a diferença entre a conversação e a conferência é que a última é um exercício para fortalecer a alma e, para Sève (2007, p. 224), trata-se de uma forma de regar o espírito, pois, se existe um regramento externo, não seria incomum pensar que poderia haver um regramento interno.

A conferência é definida pelo próprio Montaigne como um exercício. Portanto, ela é uma prática, a qual deve se repetir até produzir resultados satisfatórios ao aperfeiçoamento humano, revelando-se como princípio do regramento e o mais natural de todos eles, colocando, assim, os exercícios escolares, por exemplo, como menos naturais.

Para Sève, o ensaio III.8 tem uma grande afinidade com o ensaio “Da educação das crianças”. O primeiro, contudo, seria mais metodológico, pois a palavra “conferência” estaria ligada à ideia de relatório. Na sua interpretação do texto, o comentador dividirá as regras do ensaio em dois tipos: as regras positivas, que são prescritas ao espírito, e as regras negativas, que devem ser excluídas por serem inapropriadas ao exercício da conferência.

As regras negativas se dão mais voluntariamente e antecedem as positivas. Além disso, ela tira a carga dominadora ou dogmática que poderia haver no ensaio, ensinando, sobretudo, através do contraexemplo. Isto é, linguisticamente, as regras são negativas, mas, eticamente, são positivas. Por exemplo: o não mentir é a regra que se dá pela negativa, mas ao mesmo tempo a postura franca se dá positivamente.

Sève (2007, p. 230-242) sugere que Montaigne propõe nove regras para direcionar o espírito. São elas: não debater com os poderosos; não debater com os espíritos fracos; não usar recursos falidos; não mentir; falar de maneira completa e franca; aceitar todas as proposições; aceitar ser refutado; respeitar a ordem do discurso; avaliar a pertinência do interlocutor ao

valorizar ou desvalorizar o seu próprio discurso.

Essas regras estão presentes no ensaio de Montaigne e o próprio comentador entende e afirma que existe uma dificuldade epistemológica e normativa de determinar o estatuto dessas regras. Primeiro, é preciso entender que elas não são regras escolares, mas foram descobertas em um contexto específico e procederam da prática.

Sève, a partir do terceiro item do capítulo nove de seu livro, considera que na concepção clássica não existia essa ideia de regramento na conversação e que, portanto, Montaigne colocaria, ao longo dos ensaios, o rigor necessário para a arte da conferência como fruto da educação ideal e completa, dada pelo preceptor para a criança, tal como descrito no ensaio I.16.

Outro ponto a se considerar é que essas regras, para serem construídas ou para serem postas em prática, precisam estar articuladas a outros discursos, formas e regras, já que não podem existir isoladamente. A linguagem é um vínculo universal que une as pessoas. Na verdade, a amizade é uma das condições para a conferência. É esse exercício natural que nos faz concentrar e refinar nossas forças e, segundo Bernard Sève (2007, p. 252-254), faz com que Montaigne atinja o objetivo de seu livro, que é tal como ele deseja no início de sua obra.

Ao vermos resumidamente a interpretação de um estudioso de Montaigne, percebemos que suas considerações estão postas em grande parte alicerçadas no texto. Contudo, algumas questões precisam ser colocadas antes de essa interpretação ser tomada como chave de leitura.

O primeiro ponto que devemos nos colocar é se a palavra “regra” ou a criação de regras, ainda que sejam posteriormente ao ensaio, é de fato um método adequado. Sève (2007, p. 244) afirma que na tradição não havia qualquer ideia de regramento para a conversação. Contudo, existiam manuais para a conversação civil que norteavam os cidadãos quanto à forma de conversar.

Durante todo o ensaio, Montaigne demonstrou um certo desprezo por certas regras ou formas pré-moldadas, pois, sem real compreensão, de nada serviriam. Apesar de mostrar que a intenção de Montaigne, em geral, não é criar algo muito rigoroso, Sève afirma que essa é a intenção de Montaigne no ensaio “A arte da conferência” e no “Da educação das crianças”. O curioso é que o ensaísta afirma que não pretende nos instruir em momento algum, não apenas nesses dois ensaios, mas também em sua “Advertência ao leitor”.

Ainda que possamos entender as intenções do comentador com suas regras, surge a

questão: por que nove? Será que apenas essas regras, ou esse conjunto de regras, de fato conseguem dar conta de um ensaio tão amplo quanto esse? Embora muitas considerações apresentadas sejam úteis e serão utilizadas ao longo desta dissertação, interpretar o ensaio III.8 como a defesa de nove regras seria reduzi-lo e pragmatizá-lo de uma forma que o autor do ensaio talvez não desejasse.

Outra interpretação acerca do mesmo ensaio é aquela feita por Tarrête (2016), cujo ponto de partida, assim como o de Sève, é a desordem de espírito de Montaigne. No entanto, diferentemente do primeiro comentador, que nos sugere uma série de regras, ele acredita que a desordem aparente do ensaio III.8 é uma via de acesso para a ordem profunda, não só do ensaio, mas também da obra montaigneana como um todo. Sua base para crer nessa interpretação é uma afirmação feita pelo autor dos *Ensaio*s, que nos diz que ele mesmo não se perde, e sim o leitor desatento é que se perde nas leituras de sua obra.

O assunto principal do ensaio III.8 é a arte do debate. Montaigne nos ensina sobre vários temas, como, por exemplo, as várias formas da tolice. Fala também sobre a escrita, entre outros temas que parecem se esgotar. Mas isso não acontece, porque outros temas se somam aos principais.

Após o exórdio, o tema da conferência é introduzido de maneira abrupta e com aparência de novidade, até que o tema do autorretrato surge através da doença que Montaigne pretende denunciar. Depois dos temas da necessidade da contradição, do embate para reflexão e do respeito com a ordem dentro do processo argumentativo, parece que as regras do debate ficaram em segundo plano.

Para Tarrête (2016, p. 241-243), Montaigne trabalha em vários planos paralelamente em seu ensaio, três deles de maneira mais precisa. A primeira dimensão é a em que o autor instrui seus leitores em primeiro lugar de forma positiva e depois negativamente. A segunda dimensão é aquela que o autor fala de si mesmo. E a terceira é aquela que trata do alargamento do sujeito. Por haver essa mistura de temas nos ensaios, o papel do título é fundamental, e ele sim é o fio condutor no ensaio “A arte da conferência”.

Apesar de o título ser claro, poucas pessoas entendem bem o título polissêmico e seu papel, como comparação a ser desenvolvida, sobretudo quando contextualizado no exórdio através da ideia de comparação e contraexemplo. A ideia da conferência será então ressignificada dentro da arte de conversar. Por exemplo, será reinterpretada como uma forma de

conferir e de ferir, no sentido de ferir com, ou de lutar, regulando a relação entre autor e leitor, e também entre os interlocutores.

Mesmo com a ideia de conferência direcionando a leitura, várias conexões poderão ser feitas por conta de palavras-chave que ecoam em outras partes da obra de Montaigne. Poderemos buscar mais informações em outros ensaios em uma espécie de anúncios subliminares em série, e isso acontece porque se trata da própria dinâmica do texto.

A desordem é uma forma de provocar e de estimular a leitura, e a arte da conferência é uma forma de aproximar ideias e temas por meio da comparação. Toda conversa, segundo Tarrête, se interpenetra, o que nos faria perguntar: qual o tema do ensaio? O comentador nos afirma que vários temas surgem e se sobrepõem de maneira não linear. Mas talvez essa desordem tenha um significado, ou seja, a forma com que Montaigne demonstra seu desprezo pela dialética e pela retórica.

A interpretação de Tarrête, mesmo sendo uma leitura que diz de maneira muito correta a questão da interpenetração dos temas, pontua o problema da desordem e coloca como fio condutor o título do ensaio, tal como fizemos em nossa introdução e no primeiro capítulo. Divergimos, porém, em alguns pontos dessa interpretação.

Um dos pontos a se considerar como sendo um dos mais diferentes do nosso é a constante recorrência a ensaios externos para sustentar interpretações do comentador. Nós entendemos que, apesar de os ensaios estarem conectados, eles possuem universos particulares. Usar trechos de um ensaio para justificar uma metodologia que será aplicada em todos os três volumes da obra de Montaigne é algo com que não compactuamos. Além disso, não entendemos claramente a afirmação de que, se a desordem faz parte do texto, como o leitor poderia compreendê-la? Afinal, é apenas o leitor desatento que se perderia.

Veremos ao longo deste capítulo e dos próximos que existe sim um encadeamento lógico no ensaio, e que não se trata de temas tratados paralelamente, mas de um único tema, que se utiliza de exemplos em níveis diferentes para que o leitor possa compreender o que está sendo dito.

c) O exercício da conferência (6-8/9-13)

Veremos que a conferência se trata de uma ação ou exercício que precisa ser praticada em conjunto. Ela é comparada à luta, possui um objetivo específico e traça também um modelo

de lutador com o qual vale a pena se exercitar para fortalecemos o nosso espírito.

A conferência como luta nos remete a um corpo a corpo, à ideia de um enfrentamento de lutadores que precisam de disciplina para se fortalecer, da força para ganhar as batalhas. Mas primeiramente precisamos ver quais as ideias iniciais apresentadas por Montaigne acerca desse exercício, para depois passarmos à luta da conferência.

“O mais proveitoso e natural exercício do nosso espírito é, em minha opinião, a conversação” (III.8, p. 205). Essa primeira frase que abre a parte do desenvolvimento do texto nos dá duas de suas características. A primeira é o seu proveito, ou seja, ele possui utilidade, e a segunda é que é uma prática inerente ao ser humano.

Qualificar a conferência como proveitosa é afirmar que se trata de uma lição prática da qual todo ser humano pode se beneficiar. É não apenas isso: é a ação que traz mais benefícios para cada um de nós. Montaigne não está tratando aqui de um conceito apenas filosófico, e sim de uma postura a ser praticada no dia a dia para que possamos viver bem em sociedade.

Exercitar essa faculdade só nos é permitido porque a fala é aquilo que, segundo a tradição filosófica, nos diferencia dos demais animais, o que simboliza nossa superioridade em relação a eles. Não se trata de qualquer tipo de comunicação, mas é uma forma específica, que, como vimos, é definida por conter nela o exercício da comparação ou a análise transmitida através da fala ou da escrita.

A conferência teve como berço a Grécia Antiga e Roma e até o tempo de Montaigne, segundo quem os italianos eram herdeiros dessa tradição, sobretudo a romana, por isso a dominavam melhor do que os franceses, como foi anteriormente explicado.³⁵

A exposição histórica, feita pelo nosso autor e aqui apresentada, é colocada para legitimar a superioridade, uma vez que ela foi executada com maestria em sociedades conhecidas por sua filosofia, funcionando assim como uma espécie de selo de aprovação e também da pertinência de trazer esse assunto à tona.

A conferência que pode ser executada através do diálogo ou da palavra escrita é considerada inferior nesta última, pois os livros ou as cartas têm como única função ensinar verdades impessoais e com recursos limitados devido ao seu caráter estático e imutável.

³⁵ Rever página 21 desta dissertação falando sobre o ressurgimento das letras e a divisão do mundo segundo a visão de Petrarca.

Diferente da conferência que, na forma de diálogo, é um instrumento e exercício de aprendizagem progressivo e dinâmico.

É por isso que Montaigne apresenta o livro como sendo cansativo, enquanto a conferência é comparada a uma luta, corpo a corpo. A *conferénce* pode ser vista não apenas como algo a ser conferido após a comparação. Ela pode ser vista também como a ideia de “ferir com”³⁶, e é essa ideia de combate, oposição e de adversários que se enfrentam que irá diferenciar a verdadeira conferência dos outros tipos de conversa.

A ideia da luta, contudo, não é para qualquer um. Montaigne assume a posição platônica de que esse exercício não deve ser praticado pelos jovens em razão da sua vontade de obter a vitória sobre o outro mais do que qualquer coisa.

Espíritos fortes nos exercitam e os fracos nos degeneram. O confronto é honrado quando é genuíno e visa ao fortalecimento dos debatedores. Quando ele é apenas encenado, é considerado pelo filósofo não como luta, mas como espetáculo exercido por tolos.

O elemento central é a oposição de opiniões apresentadas por cada lutador que tem como objetivo a busca da verdade. Ela nos é apresentada em outros ensaios, como, por exemplo, “Da educação das crianças”, como o livre exercício do juízo que se efetiva através do comércio com os homens. As divergências são as responsáveis pelo polimento das mentes por conta do atrito, e quando a oposição não se faz presente, não há absolutamente nenhum ganho, porque não houve troca ou um contato mais efetivo.

As humanidades permitem a Montaigne exercitar seu juízo, reconhecer os grandes mestres e sobretudo a diferença entre eles, pois “[...] apesar disso deixo minhas ideias correrem assim fracas e insignificantes como as produzi, sem lhes rebocar nem remendar os defeitos que tal comparação me revelou. É preciso ter lombo muito forte para se propor caminhar ao lado daquela gente” (III.8, p. 218).

As letras têm “proveito sólido para as necessidades da vida” (III.8, p. 211). Infelizmente a erudição dos mestres das artes não os torna menos ineptos. Tolos falam para se exhibir e debatem por vaidade, a qual foi tão veementemente combatida no ensaio “Apologia de Raymond Sebond”, no segundo volume dos *Ensaio*s, e a crítica aqui é amplificada. No ensaio II.12, há um ataque da parte de Montaigne a *dignitas hominis*, teoria que colocava o homem no

³⁶ Ideia apresentada por Terrête (2016, p.246).

topo da hierarquia entre os seres vivos, pois acreditava-se que ele mereceria tal posição por ser a única espécie dotada de racionalidade.

Para Montaigne, essa ideia de superioridade seria o motivo pelo qual o homem se envaideceria por suas descobertas. Então nosso autor revela a pequenez humana, *miseria hominis*, para que uma ideia regule a outra a fim de que o homem conquiste uma posição mediana. Dessa forma, não seria vaidoso por se achar superior nem se subestimaria a ponto de mascarar suas capacidades reconhecidas através da máxima “conhece-te a ti mesmo”.

A falta de resistência para a luta tem motivos bem pontuados por Montaigne, como a obstinação, vaidade e o pedantismo, ou seja, a doença altamente contagiosa conhecida como tolice. Em contrapartida a essa doença, há a enfermidade de Montaigne caracterizada como intolerância à tolice, a qual ele propõe retratar.

A intolerância de Montaigne ou a falta de paciência que possui com os tolos é algo preocupante para ele, pois desde a antiguidade a paciência é uma virtude que faz parte do ideal da constância, tão essencial ao sábio. Para essa agitação interna, a prescrição para curar tal doença é o retiro, ou seja, o repouso, para que, isolado do mundo, não se encontrem tantas paixões e possa se dedicar ao estudo a fim de endurecer a alma e encontrar a constância.

Contudo, há aqueles que só conseguem copiar os escritos dos antigos, e isso é comparado, por Montaigne, à pilhagem, a qual precisa ser punida. A cultura puramente livresca é apenas uma forma de demonstrar uma superioridade do saber. Mas o que ela realmente aponta é para uma competência puramente mnemônica e para a incapacidade de digerir todo conteúdo absorvido. O que deveria apenas ser ornamento do saber tornou-se fundamento para os homens que são chamados de pedantes, ou seja, são aqueles que possuem uma afeição irrefletida sobre si mesmos vendo-se de maneira superestimada.

Para o ensaísta a diferença está entre usar os livros de maneira ornamental e não fundamental, seguindo assim, paralelamente, a instrução através dos antigos, e não a repetição deles.

É importante que se apreenda o sentido contido nas obras, ensinando ao aprendiz recolocar aquilo que foi estudado em várias situações diferentes, para que se possa ver se ele realmente incorporou³⁷ o saber. “As abelhas sugam das flores aqui e ali, mas depois fazem o

³⁷ Diferença entre *imitatio* e cópia servil, *grosso modo*, é que a primeira é aquela incentivada por Montaigne e a segunda é a por ele criticada. Com o passar do tempo, a *imitatio* tão valorizada da Roma

mel, que é todo elas: já não é tomilho nem manjerona. Assim também as peças emprestadas de outrem ele irá transformar e misturar, para construir uma obra toda sua: ou seja, seu julgamento.” (I.26, p. 227)

A crítica à repetição estende-se à forma pela qual os homens de sua época eram ensinados:

Os escritos levianos de nossa época, que no meio de suas obras nulas vão semeando passagens inteiras dos autores antigos, para enaltecer-se, fazem ao contrário. Pois a infinita dessemelhança de lustres dá ao que é deles um aspecto tão pálido, tão embaciado e tão feio que com isso perdem muito mais do que ganham. (I.26, p. 219)

Além de o conteúdo dos novos livros ser somente uma repetição mecânica dos antigos, era cobrado da maioria das pessoas que os memorizassem, novos e antigos, a fim de mostrar erudição. É como Montaigne nos diz, há uma valorização da cabeça bem cheia ao invés da cabeça bem-feita. “É prova de crueza e de indigestão regurgitar o alimento tal como ele foi engolido. O estômago não realizou sua operação, se não fez mudar a característica e a forma do que lhe deram para digerir.” (I.26, p. 225)

A ideia de que apenas reproduzir os escritos não traz benefícios reais, pois só aumenta nossa fama e, para que isso aconteça, “não cessam de martelar em nossos ouvidos, como quem despejasse em um funil, e nossa tarefa é apenas repetir o que nos disseram. Gostaria que ele corrigisse esse ponto, [...] fazendo-a experimentar as coisas, escolhê-las e discernir por si mesma” (I.26, p. 224).

Essa crítica à vaidade do saber e ao aprendizado mecânico, presente no livro I e retomada no livro III, é apresentada como a limitação dos escritos por serem um saber fechado em si mesmo, ao contrário da conferência, que está sendo construída coletivamente.

Os livros possuíam um conhecimento fornecido e recebido de maneira unilateral, por isso são tidos como sem vivacidade. Não há menosprezo da palavra escrita, pelo contrário; Montaigne admite que, através da frequência dos livros, podemos ter contato com os homens do passado, mas para isso é preciso ter em mente que o objetivo de nossas leituras não deve ser limitado, e sim um diálogo pessoal (*conférence*) com os autores para que conheçamos outros homens em seus universos particulares.

antiga foi se degenerando até se tornar uma repetição mecânica como *status* de sabedoria.

Contudo, por mais que a leitura seja uma forma de conversação com as grandes almas do passado, aquilo que está escrito possui restrições, pois trata-se de uma obra acabada em si mesma.

A conferência não é tarefa fácil. Ela pressupõe também, por conta da oposição vigente, a correção do indivíduo. Mas a maioria dos homens não gosta de ser corrigida, e por isso também não exorta seu interlocutor, fazendo do mais natural exercício uma prática monótona. O que é a correção senão uma forma de aplicar o método da oposição?

A concordância numa conferência, segundo nosso autor, é um sintoma que flui das almas vaidosas que não suportam estar erradas, que não buscam a verdade, e sim a glória. A disputa não é pelo aperfeiçoamento e sim pelo convencimento através da intimidação.

A unanimidade na conferência é uma característica tediosa e nosso ensaísta afirma não se chatear com as opiniões diferentes, por mais absurdas que pareçam, pois ele já viu muitas coisas serem defendidas, e explica que “Nós, que privamos nosso julgamento do direito de dar sentenças, encaramos com brandura as ideias diferentes das nossas; e, embora não lhes apliquemos o julgamento, facilmente lhes aplicamos o ouvido” (III.8, p. 207).

Ao lermos esse trecho vemos uma alusão clara ao ceticismo e, apesar de essa dissertação não ter como objetivo aprofundar-se em tal assunto, faz-se necessária uma breve explicação sobre o tema.

Uma das interpretações mais clássicas de Montaigne afirma que sua obra sofre a influência de pelo menos três escolas helenistas. Segundo Pierre Villey³⁸, a primeira, o estoicismo, a segunda, o ceticismo e por fim, o epicurismo. Das três filosofias, a que o tornou mais conhecido e conseqüentemente a mais estudada foi o ceticismo, e por isso será feito um breve esclarecimento sobre esse tópico e como o abordaremos em nossa leitura.

É quase unanimidade entre os comentadores de Montaigne que sua obra está permeada de elementos céticos. Contudo, pretendemos argumentar por que nosso autor não se reduz ao ceticismo. Várias questões e temas são tratados ao longo da obra do ensaísta, e entre elas o ceticismo lidando com as questões epistemológicas. Entretanto, afirmar que isso é central nos

³⁸ Pierre Villey tem uma interpretação dos *Ensaaios* amplamente conhecida na qual a obra do escritor francês seria dividida em três fases. Na primeira fase Montaigne teria recebido uma forte influência do estoicismo; na segunda fase, ele teria conhecido o ceticismo, mais especificamente o pirrônico; e por fim a influência epicurista é mais presente no terceiro livro. Tais divisões tentam resolver alguns problemas de interpretações como possíveis contradições.

Ensaaios pode ser uma afirmação exagerada, pois a questão mais importante para Montaigne não é a que trata a razão, e sim aquela que é do espírito, sendo este desprovido de regras próprias, pois é livre em si mesmo. Por não ter regras, ele pode ser conduzido a adotar o ceticismo, ou no seu conteúdo, ou nos seus procedimentos literários e retóricos (exercício de julgamento) da maneira que mais bem lhe parecer.

A maioria dos estudos parte do pressuposto³⁹ de que Montaigne é cético e não que apenas adota por vezes a postura cética. Porém, existem muitos ensaios irrelevantes ao ceticismo e por isso seria melhor colocá-lo em um projeto mais amplo, como o da denúncia da falência da razão humana e o projeto do exercício do julgamento.

O ceticismo em Montaigne não é ausente, é apenas insuficiente para conter ou resumir seu pensamento e obra; por isso é preciso diferenciar o Montaigne cético do Montaigne que se utiliza do ceticismo, porque quando ele critica a vaidade da razão, por exemplo, podemos afirmar que se trata de um cético. Mas no momento em que ele escolhe ou se posiciona sobre algo, entraríamos em contradição caso ele pertencesse a essa escola. Por isso é preciso entender que o fato de Montaigne se utilizar do ceticismo não significa que se fechou nele.

Porque o ceticismo na maioria das vezes é visto como um discurso da razão que nos mostra as limitações desta ou nos mostra a limitação do ser humano de modo geral. É porque Bernard Séve nos aconselha que não pensemos no objetivo do ceticismo estritamente e sim pensemos sobretudo no lugar do ceticismo dentro da obra e que percebamos as suas maneiras interagindo com um conteúdo mais amplo, tal como é a cultura renascentista.

É indiscutível que nesse parágrafo Montaigne se posicione ao lado dos céticos. Mas quanto a sua filiação a essa escola é algo que não iremos nos pronunciar por fugir de nossa temática.

Montaigne, entretanto, afirma receber a correção de bom grado, e da mesma forma que nosso autor a acolhe, os vaidosos a repudiam. Dizer que ele acolhe a correção é a demonstração, de forma oblíqua, de que não estamos entrando em contato com um tolo, e sim com um espírito forte que não tem medo do enfrentamento.

Para observarmos o apreço que Montaigne possui pela verdade e pela correção, não

³⁹ Marcel Conche, em seu livro *Montaigne et la philosophie* (PUF, 1996), afirma que a filosofia de Montaigne é inteiramente pirrônica, pois o ceticismo é seu método, e não há necessidade de qualquer dúvida acerca disso.

importando de quem ela vem, desde que seja feita da maneira correta, vejamos a citação abaixo:

A cada oposição, não olhamos se ela é justa, mas sim, com ou sem razão, como nos livraremos dela. Em vez de estender-lhe os braços, estendemos-lhe as garras. Eu toleraria ser contestado rudemente por meus amigos: “És um tolo, estás delirando”. Aprecio que, entre homens de brio, nos expressemos corajosamente, que as palavras vão aonde vai o pensamento. Precisamos fortalecer o ouvido e endurecê-lo contra essa fragilidade do tom cerimonioso das palavras. (III.8, p. 208)

d) Crítica à obstinação

Nessa parte de nossa análise, veremos mais uma característica do homem tolo. Trata-se de alguém obstinado que não consegue se render às correções e que impõe suas ideias a todo custo aos outros. Esses que Montaigne chama de obstinados ganharão uma atenção maior de nosso autor através da crítica que irá se entrelaçar com outros pontos como a erudição vazia, como veremos adiante.

Ser tolerante com as mais diferentes ideias ou aos costumes não exclui a intolerância do nosso autor para com os obstinados, isto é, sua doença não se manifesta contra as crenças de outros, e sim por aqueles que as colocam dogmaticamente. “Não há ideia tão frívola e tão extravagante que não me pareça bem adequada à manifestação do espírito humano.” (III.8, p. 207)

Esses que tentam persuadir pela força, muitas vezes, se recusam a aceitar determinadas opiniões, justificando que alguns posicionamentos não são eruditos o suficiente ou que não se deixam levar pelos costumes ou ideias dos outros. Mas isso é também considerado por Montaigne como obstinação.

Não escutar ou respeitar os costumes de outros povos mostra também que esses homens não tiveram a frequência do mundo tão necessária na época de sua formação educacional, o que não lhes permite observar que todas as ideias merecem ser ouvidas, pois elas têm a mesma origem humana e os costumes desses homens.

Todas essas maluquices, que estão em voga no nosso redor, merecem que pelo menos as escutemos. Quanto a mim, elas superaram somente a inaniade, mas a superam. Também as ideias vulgares e fortuitas são, em peso, algo mais do que nada na realidade. E quem não se deixa levar por elas até esse ponto talvez caia no vício da obstinação para evitar o da superstição. (III.8, p. 207)

Como tática para ganhar a confiança do público e justificar suas práticas os obstinados usam palavras eruditas e termos técnicos que poucos compreenderão, constringendo-se e

mantendo-se em silêncio. O uso das palavras rebuscadas irá surgir juntamente com o tom cerimonioso que bajula o interlocutor ao invés de se opor a ele, fazendo da conferência uma conversa em que reina a unanimidade.

A correção que Montaigne qualifica como eficaz para ensinar e transformar os homens é tida pela maioria como algo a se ignorar, pois o tolo procura aprovação alheia e isso compromete nossa razão. No ensaio “Da educação das crianças”, Montaigne nos diz: “[...] que se obstinar e contestar são características comuns, que se manifestam mais nas almas mais baixas; que reconsiderar e corrigir-se, abandonar no ímpeto do ardor uma opinião errônea são características raras, fortes e filosóficas” (III.8, p. 232).

O que está em jogo para os tolos não é a posse da verdade, e sim a posse da glória. Por isso Sócrates e Montaigne enfatizam que conversação não deve ter como foco a verdade ou criação de conceitos para que se possa ganhar ou (se) corrigir, e sim transmitir valores e princípios que possam ser úteis a todos.

Se a conferência não for belicosa e não visar ao confronto, de nada vale. Com suas diferenças apresentadas, é preciso entender como ocorre uma das partes principais da *conférence* que são os embates comparados a uma luta⁴⁰ intensa.

Saber escolher o adversário também é algo de suma importância, pois lutar com alguém mais forte ajuda no nosso desenvolvimento e fortalecimento. Ao contrário, entrar em combate com alguém menos violento nos prejudica, fixando em nós uma sensação de comodidade e estagnação, pois nada mais seria preciso aprender para se sair vitorioso: “Assim como o nosso espírito se fortalece pela comunicação com espíritos vigorosos e ordenados, não se pode dizer o quanto ele perde e degenera pelo contínuo comércio e convívio que temos com os espíritos baixos e enfermiços” (III.8, p. 206).

Os homens chamados por Montaigne de espíritos baixos não são os ignorantes de um conhecimento erudito, e sim os pedantes⁴¹ que se aproximam das letras a fim de obter benefícios externos. Tal prática é desonrada, pois trata-se de um agir de má-fé e de uma prática

⁴⁰ Na *Retórica a Herênio*, vemos que existem figuras de elocução cuja função é ornar a elocução e logo em seguida apresentar um exemplo para que este tome um lugar de tanta importância quanto a de uma testemunha que demonstra algo e não necessariamente afirma ou testifica.

⁴¹ O termo pedante, segundo Paul Porteau, remete a um termo mais técnico que se refere àquele que ensina nos colégios, isto é, o pedantismo é o conjunto de regras que se usa para efetivar o ensino. Com Montaigne, esse tom se torna mais abrangente e pejorativo, referindo-se aos mestres universitários que, aos poucos, se tornam um problema social.

que se volta para outros e não para si, dependendo sempre da aprovação externa.

Montaigne em seu ensaio usou o termo *conférer*, o qual, segundo Theobaldo, tem o mesmo objetivo usado pelos mestres do século XVI, que é o de *contraverser*, reforçando a ideia do embate. A discussão da conferência pode nos lembrar a *disputatio*, inclusive pela seguinte frase de Montaigne: “Gosto de discutir e conversar, mas é com pouca gente e para meu proveito” (III.8, p. 206), mesmo sendo essa prática oposta a *conférence*. A *disputatio* era organizada por mestres, eram os árbitros. Nas classes mais avançadas, às quais parece que Montaigne se refere, fazia-se isso em público, em uma espécie de evento. Os mestres eram aqueles que zelavam pela verdade e davam o veredicto, devido a sua formação especializada e formal acerca de temas não práticos⁴² para a vida cotidiana. Por isso, Montaigne afirma que boa parte dessa inutilidade se dá por causa da formação dos professores de eloquência que, sem suas citações aristotélicas para impressionar seus ouvintes, nada seriam. Ainda que tentem convencer a todos, eles não conseguirão abalar os convictos, pois seu conteúdo é tolice, mesmo com a aparência de sabedoria.

A doença da tolice que se espalha rapidamente tem como um de seus sintomas o exibicionismo e a obstinação. O vaidoso acredita ser mais sábio que todos, quando na verdade está sendo vencedor de forma mecânica, não precisando assim criar novas estratégias.

O espírito fraco vende-se pela aprovação alheia, causando nos outros, e até mesmo em Montaigne, uma irritação profunda. Ao lutarmos com eles, estaremos engessando nossa capacidade de julgar.

Ao contrário, quando combatemos com espíritos vigorosos, exercitamos nosso juízo, desenvolvendo assim nosso julgamento com maior facilidade. O exercício da conferência, para os espíritos fortes, é capaz de melhorar suas ideias, acirrando-as com as de seu adversário. Em seu ensaio “Da educação das crianças”, ele nos fala sobre a importância do preceptor ensinar a seu aluno a entrar em conferência somente quando encontrar alguém com quem seja digno se lutar.

A intolerância de Montaigne para com o tolo tem suas raízes fincadas na obstinação que precisa convencer o outro de sua tese, ou ele verá o posicionamento contrário como uma afronta. A falta de concordância para o obstinado, ou tolo, é motivo de perda da glória, porquanto ele

⁴² Tratava-se de temas teológicos e ontológicos; tais temas eram pouco aplicáveis nas atividades diárias.

não acolhe a objeção como uma possibilidade para se superar e vencer, e sim como uma ofensa: “que obstinar-se e contestar são características comuns, que se manifestam mais nas almas mais baixas; que reconsiderar e corrigir-se, abandonar no ímpeto do ardor uma opinião errônea são características raras, fortes e filosóficas” (III.8, p. 232).

Montaigne recebe a verdade de qualquer um, menos daqueles que possuem um tom demasiadamente cerimonioso e imperioso. Para alguns, a proeminência é preferível à contradição, e a vitória deve ser sobre as pessoas e não sobre si. Sabemos que o filósofo renascentista possui grande prazer ao entrar em conferência e que respeita as opiniões alheias, nunca tendo-as tido como absurdas, nem mesmo os costumes ou preferências. Ele as tem como um conhecimento que possui seu valor como todos os outros. “Assim, as contradições dos julgamentos não me ofendem nem me alteram; apenas me despertam e me exercitam” (III.8, p. 207).

A matéria da conversa não é o que produz, então, sua doença nem mesmo a correção, sobretudo quando esta vem em um tom coloquial, tal como ele irá propor. Contudo, a maioria dos homens não recebe a correção da mesma forma que nosso autor: eles a repudiam.

A cada oposição, não olhamos se ela é justa, mas sim, com ou sem razão, como nos livraremos dela. Em vez de estender-lhe os braços, estendemos-lhe as garras. Eu toleraria ser contestado rudemente por meus amigos: “És um tolo, estás delirando”. Aprecio que, entre homens de brio, nos expressemos corajosamente, que as palavras vão aonde vai o pensamento. Precisamos fortalecer o ouvido e endurecê-lo contra essa fragilidade do tom cerimonioso das palavras. (III.8, p. 208)

e) Conversação sem prumo (14-22)

Durante a conversação da corte, havia regras a serem consideradas dotadas de certo formalismo. Contudo, Montaigne, ainda usando a imagem da luta, se diz contra o ataque feito sem prumo, sem perspicácia ou altivez. Não se trata de regras formais esse prumo exigido por Montaigne, e sim de qualidades morais.

O ataque é aceitável quando feito com prumo. Montaigne não tolera a incivilidade, a desordem, a obstinação e o tom imperioso. Iremos tratar cada ponto isoladamente para uma abordagem mais didática.

É preciso lembrar que, nessas críticas feitas por nosso ensaísta, ele está nos instruindo por oposição ou por contrariedade, fornecendo-nos, assim, modelos que devemos evitar ao longo de qualquer conferência.

- Incivilidade: No período da Renascença um dos assuntos mais trabalhados é o da civilidade e da conversação como instrumentos mais eficazes para ensinar os valores e comportamentos que compõem a virtude da cortesia para o cortesão e o “cidadão do mundo”. Esse tipo de diálogo visa à importância da formação letrada e virtuosa, que afirma que a civilidade deve estar embasada nos padrões clássicos. Em Castiglione, temos um de seus principais representantes:

Pretendo que nas letras ele seja mais que medianamente erudito, pelo menos nesses estudos que chamamos de humanidades, então somente da língua latina, mas também em escrever versos e prosa, especialmente nesta língua vulgar [...]. Contudo, faço questão de que nosso cortesão mantenha no espírito um preceito sempre firme: de que nisso e em qualquer outra coisa seja sempre prudente e tímido, em vez de audaz, e cuide de não se persuadir falsamente de saber aquilo que não sabe. (Castiglione, 1997, p. 67-68)

Contudo, a tentativa de uma via de acesso à tradição para nos conduzir a uma vida virtuosa foi se afastando devido à cultura puramente livresca que desestimulou a junção entre sabedoria antiga e vida prática. A sabedoria que aperfeiçoaria nossa moral mostrou o caminho do pedantismo e da vaidade, fazendo o Renascimento tardio perder, quase por inteiro, a referência de conferência como modelo de civilidade.

- Desordem: pensar a questão da ordem na tradição clássica é um assunto que possui vários aspectos. Primeiramente, na retórica há uma tópica que diz que não basta dizer, é preciso saber como dizer. E mecanismos como a *dispositio* nos revelam a importância do local que cada argumento deve ter dentro do discurso e a postura do orador para que de fato determinado argumento produza o efeito desejado no ouvinte. Essa forma organizada do discurso demonstra, segundo a mesma tradição, o caráter do orador, pois todo aquele que pensa claramente discursa da mesma maneira; aquele que consegue dominar seu ímpeto para se posicionar no momento certo demonstra um caráter equilibrado. Em suma, o homem de bem fala bem. Em várias obras, sobretudo em Cícero, vemos que sabedoria e eloquência precisam andar lado a lado, pois a sabedoria que não é anunciada é inútil, ao passo que a eloquência sem a sabedoria é vazia. O conhecimento dos antigos se dá, portanto, no plano ético e no estético. Os renascentistas, ao absorverem toda essa cultura, concentravam-se em seus modelos estéticos também. A desordem no discurso de alguém que cita desenfreadamente os antigos é a prova de que só tomou para si o conteúdo e nada mais, não aprendeu com eles os princípios que poderiam ser exercidos independentemente da cultura ou do desenvolvimento educacional e/ou científico: transplantou uma cultura sem adaptá-la e, como já dissemos, para Montaigne isso é prova de boa memória e não de saber.

É preciso saber digerir os antigos e dar-lhes uma nova roupagem ou, como nosso autor

nos diz em seu ensaio “Da educação das crianças”, quando não ajudamos nesse processo com o saber da antiguidade, estamos apenas valorizando uma cabeça bem cheia a uma cabeça bem feita.

Proclamai a nosso povo, sobre um passante: “Oh, que homem sábio!”. E sobre outro: “Oh, que homem bom!”. Eles não deixarão de voltar os olhos e o respeito para o primeiro. Seria preciso um terceiro pregoeiro: “Oh, que cabeças estúpidas!”. Facilmente perguntamos: “Ele sabe grego ou latim? Escreve em verso ou em prosa?”. Mas se ele se tornou melhor ou mais ponderado, isso era o principal e é o que fica por último. Seria preciso perguntar quem sabe melhor e não quem sabe mais. (I.26, p. 203)

A doença de Montaigne se desencadeia por conta do caráter duvidoso do orador, revelado através de sua desordem, pois aquele que não controla suas emoções e desejos acaba sendo levado por eles, e tudo é conduzido com a mesma irracionalidade. Por isso, o domínio próprio é de suma importância para que a ordem permaneça na conferência.

Quando a falta da forma prevalece na conferência, todos que dela participam têm sua razão e sua consciência corrompidas, submetendo-se às emoções que liberam uma conversa caótica. Quando um fere a ordem, o contágio da desordem se espalha, dando assim permissão para que os outros venham a agir da mesma maneira.

- **Obstinação e tom imperioso:** uma das críticas mais duras e longas feitas por Montaigne é aquela que se dirige ao homem obstinado, sobre o que já falamos no começo deste capítulo e retomaremos durante todo este trabalho. Por isso, faremos uma menção breve aqui a esse tema e nos concentraremos mais no tom imperioso. A obstinação é o desejo exagerado em convencer o outro, não porque se está certo, e sim porque se quer vencer. Montaigne nos deixa claro que existem dois vencedores: “Que vitória esperais do que ensinar vosso inimigo que ele não pode lutar convosco? Quando ganhais a preponderância de vossa proposição, é a verdade que ganha; quando ganhais a preponderância da ordem e do método, sois vós que ganhais” (III.8, p. 213). É como o exemplo da luta fornecido anteriormente por Montaigne. A boa conversação é um combate que evoca a ideia grega de *agon*, ou seja, um local de enfrentamento das opiniões. Contudo, o inimigo é visto, nesse contexto, como alguém que colabora, pois suas objeções ajudam a esclarecer e a exercitar o juízo de todos os participantes. Essa ânsia em ganhar se deve à vaidade, ao desejo de glória e, para que isso aconteça, a intimidação é uma boa arma contra os fracos, contra aqueles que se deixam impressionar e levar pelo julgamento superficial vindo dos sentidos, nossos primeiros juízes. “Precisamos fortalecer o ouvido e endurecê-lo contra essa fragilidade do tom cerimonioso das palavras” (III.8, p. 208). Mas a verdadeira sabedoria se

contrapõe a sua aparência, pois, quando há critério para boa conversação, a conquista se torna grandiosa e honrada. Uma pessoa entra em acordo consigo mesma através do reconhecimento de sua finitude e humanidade, pois sabe de suas capacidades limitadas e que depende da interação com o outro para se aperfeiçoar na busca pela verdade.

Entretanto, a maioria das pessoas da época do autor fazem de suas aparentes conquistas tronos para se afirmarem e se diferenciarem das demais, ainda que se utilizem puramente da memória e da má-fé, obtendo assim sua aparente vitória. Montaigne diz odiar essas pessoas mais que a própria tolice.

Montaigne usa como exemplo de civilidade e ordem os homens simples, como pastores e caixeiros-viajantes, pois estes saberiam manter ao menos o foco no assunto, ainda que houvesse interrupções. Inúmeras vezes, o autor usa os termos “inépcia”, “tolice” e “obstinação” como sinônimos. É preciso, contudo, ressaltar que essas três palavras são diferentes da palavra “ignorância”. O tolo é aquele homem erudito, versado nas letras, mas que não visa ao aprendizado. Os homens sem educação formal, contudo, têm aquilo que é mais valioso: a forma para discussão e a intenção de aprender, ao contrário dos eruditos, que, na maioria das vezes, não teriam nem a forma nem a capacidade de terminar o mesmo assunto em discussão.

Talvez nosso autor considere os homens simples como exemplos, porque eles aprenderam mais com sua experiência de vida do que com os manuais. Com efeito, parece que tais manuais não desempenharam um papel efetivo e necessário na formação do caráter do homem, pois o que o caráter do orador revela no discurso não teria nada de virtuoso ou honrado.

Acerca da obstinação, nosso autor nos diz que ele, ao contrário dos outros, aceita a verdade de bom grado, não importando de quem ela vem. Ele sempre aceitou as correções, pois são esses embates que lhe permitem crescer intelectualmente.

A conferência e a busca da verdade não são uma tarefa solitária. Por isso, na sua proposta pedagógica, a primeira está tão vinculada ao comércio com os homens e à frequentação do mundo. O isolamento vem apenas como um processo de organização do saber posterior à formação e, é claro, a correção não poderia se dar isoladamente.

Enfim, aceito e aprovo todos os tipos de ataque que são feitos a prumo, por fracos que sejam; porém sou intolerante demais com os que são feitos sem forma. Importa-me pouco a matéria, as opiniões me são iguais e a vitória no assunto me é quase indiferente. Discutirei um dia inteiro calmamente, se a condução do debate for seguida com ordem. (III.8, p. 210)

De todos os pontos listados, a tolice faz com que o interlocutor não consiga manter a

ordem e o foco do assunto, atacando seu adversário de maneira inadequada. A falha de caráter do obstinado se revela em seu discurso através de manobras para que vença de maneira ilegítima.

Conseguir ganhar nunca foi o foco do ensaísta, e aqui a máxima supostamente maquiaveliana de que os fins justificariam os meios, para Montaigne, não é aplicável. Se os meios não forem honrados para que se obtenham as conquistas, o próprio interlocutor não é digno ele mesmo.

Inimizade com os homens por conta do debate não é sinônimo de conferência, pois há diferença entre, de um lado, a discussão que inicialmente é restrita ao assunto e passa para o lado pessoal, criando ódio entre os debatedores, e, de outro, o embate de ideias que colaboram para o crescimento mútuo. Veremos mais adiante que no tom familiar e entre amigos que se constitui um ambiente propício à conferência. Por isso, Montaigne ratifica o que fora colocado por Platão, que esse exercício não pode ser praticado por qualquer pessoa, principalmente por aqueles que não conseguem controlar seus ânimos, como, por exemplo, os jovens.

A falta de forma prejudica e gera mais desordem, a qual é causada pela inépcia dos conferencistas. A repreensão que Montaigne faz é acerca do modo com que os interlocutores conduzem o debate. Uma de suas intenções primordiais é mostrar a importância da forma, pois, como ele mesmo diz, a matéria do debate nem sempre será resolvida a ponto de nos levar à verdade. Essa forma é a da *conférence*, que nos leva à atitude correta, enriquecendo assim nosso comportamento. Por meio da *contrariété*, Montaigne continuará a nos mostrar a forma, objetivos e tipos de participantes da conferência.

O exercício legítimo do saber é a forma mais poderosa e nobre para conquistar os homens. Montaigne nos lembra que, mais do que absorver a matéria, é preciso absorver sua forma, pois as verdades contidas nos variados tipos de saber podem ser ditas por qualquer um, mas dizê-las de acordo com a forma, ou seja, com ordem, sensatez e pertinência, não é tarefa para todos. O mesmo saber pode envergonhar a uns e aperfeiçoar a outros, variando de acordo com sua capacidade, isso porque “a ciência melhora muito as bolsas, escassamente as almas” (III.8, p. 213).

A perda dessa função pedagógica e ética da conferência, por causa do foco excessivo em discussões técnicas que trazem fama e dinheiro, é fruto da inépcia. Esta é vista com maior gravidade do que o erro, pois ela nos faz repetir os erros sem que possamos aprender. Um

exemplo da maior inconveniência é o da inépcia, mais do que do erro, como quando o ensaísta fala sobre negócios que deixou de fazer devido à obstinação dos inexperientes, alegando que “façam menos, contanto que sejam capazes de fazer; vivemos na esperança de inflamar-lhes a vontade, mas de um cepo não há o que valha a pena esperar nem obter” (III.8, p. 214).

Com efeito, sabemos que todos podem dizer verdades. Mas dizê-las da forma e no momento correto, isso somente o sábio consegue; e é a maneira que o diferencia do inepto. Vale lembrar que tolo e ignorante não são sinônimos: o primeiro é aquele que, apesar de ter conteúdo, tem uma maneira totalmente artificial no falar, além de um caráter já corrompido, enquanto o ignorante é o homem simples que não teve instrução escolar.

A falta de tato que o tolo tem e a forma com que desperdiça todo conteúdo recebido ao longo da vida irritam Montaigne a tal ponto que fazem com que ele rompa as negociações que eles tenham. A tolice pressupõe arrogância de não querer ser corrigido, e sim de apenas querer se livrar da correção. Por isso, torna-se impossível travar qualquer tipo de relação com o inepto e, então, a manifestação da doença do filósofo se torna inevitável.

No capítulo três, continuaremos a trabalhar todos esses elementos, mas de maneira mais aplicada no tema da tirania dentro da conferência, quando veremos como a falta de forma e de aplicação prática do saber se dará no registro do público e do privado. Trabalharemos a ordem e a desordem de forma mais ligada à intolerância e a maneira apressada do julgamento, bem como a sensatez em fazer o autojulgamento e o de outrem, pois vemos que a falta de critério é um tema recorrente no ensaio. Por fim, no próximo capítulo também falaremos sobre aqueles que julgam erroneamente baseados nas aparências, nas questões circunstanciais determinadas pelo acaso e nas diferenças entre as conferências que se dão no fórum familiar.

Capítulo III: A vitória da forma

No capítulo anterior, fizemos uma primeira comparação entre o passado grandioso da conferência e a decadência dessa tradição. Seguindo essa linha, a segunda comparação foi entre o diálogo e a leitura e, finalmente, a comparação entre a conferência e o combate, para explicitar o objetivo do exercício mais nobre da alma e as qualidades dos “lutadores”. Outros pontos trabalhados foram a crítica à tolice, marcada pela inépcia, bajulação e obstinação, e o elogio à oposição, caracterizada pela franqueza (não como a qualidade de dizer tudo o que se pensa, pois isso seria tolice, mas sempre que se disser aquilo que se pensa é preciso dizer a verdade), modéstia que se dá em um meio natural.

Explicitamos também a separação entre forma e conteúdo como algo fundamental. Certamente, esse tema é um dos diferenciais do ensaio III.8, não pela separação em si, mas pelo destaque dado à forma, pois é somente através da maneira ordenada, que é fruto de uma reflexão acerca dos limites de cada um, que podemos ter uma chance de chegar à verdade⁴³, explicando assim a primazia da forma sobre o conteúdo.

Terminamos o último capítulo falando justamente que a forma é a responsável por diferenciar o sábio do tolo. Por meio da análise dessa ideia, iremos aprofundar para entender o porquê e as implicações da afirmação da necessidade de a forma prevalecer sobre o conteúdo.

A partir do parágrafo 22 do ensaio, trataremos de assuntos já mencionados no capítulo anterior, mas sobre os quais não demos elementos suficientes para discuti-los com a atenção merecida, tais como: a autocrítica e o perigo de sua ausência, que levam à tirania; em seguida, a fortuna, que, por sua vez, nos fará percorrer subtemas, como a importância da educação e da correção.

É importante lembrar que, embora venhamos a tratar cada tema separadamente, para que a dissertação se torne mais didática, temos que lembrar que essa separação não é feita de maneira taxativa pelo autor, uma vez que um tema interpenetra no outro. Essa divisão, então, é um esforço para evidenciar alguns elementos da maneira mais ordenada possível.

a) Intolerância, tirania e autocrítica

⁴³ Apesar de a discussão sobre a verdade ser muito ampla na filosofia e também na obra de Montaigne, não é objeto de nossa pesquisa tal discussão, por isso entenderemos aqui a verdade como a intenção de buscá-la.

Desde o início do ensaio III.8, Montaigne nos revela sua doença como um de seus objetivos: “A tolice é qualidade má, porém não poder suportá-la, e irritar-se e roer-se por causa dela, como me acontece, é uma outra espécie de doença que pouco fica devendo à tolice em importunidade; e é o que agora quero denunciar em mim” (III.8, p. 206). Nesse trecho, por nós selecionado, e no parágrafo 23, vemos que Montaigne, após fazer sua crítica aos ineptos, afirma que ele não tem qualquer paciência para lidar com eles, a ponto de a tolice ser nomeada como tirânica. Essa tirania será entendida como uma vontade despótica de impor sua opinião, isto é, não aceitar uma ideia que confronte a sua e que, toda vez que se faz presente, aniquila a existência da conferência.

A cada momento no ensaio, a tolice ganha novas características que nos ajudam a identificá-la com maior facilidade. O tolo, por ser um espírito fraco, cada vez que é golpeado, se enfraquece, diferentemente das almas fortes que, ao entrarem em conferência umas com as outras, se fortalecem. “Porque não há, na verdade, tolice maior e mais constante do que abalar-se e aborrecer-se com as tolices do mundo, nem mais heteróclita” (III.8, p. 215).

Por isso, Montaigne se pergunta se essa intolerância não faria com que tomasse “[...] as coisas diferentemente do que são?” (III.8, p. 214). Juntamente com essa questão, uma série de dúvidas da mesma natureza surge, como: por que nos irritamos tanto com os erros que vêm da tolice? Por que os defeitos físicos dos outros nos irritam menos do que os defeitos do espírito? Por que somos mais tolerantes com o primeiro e menos com o segundo? Montaigne afirma que a tolerância e a intolerância têm mais a ver com aquele que julga do que com quem é julgado. A razão disso é que o tolo não consegue se autocorriger e, então, critica no outro as suas próprias faltas sem perceber, pois pode ser que ele tome as coisas de modo diferente do que elas aparentam, ou seja, é preciso que ele assuma que está tão sujeito às limitações humanas como todos os outros.

Nossos olhos não enxergam atrás. Cem vezes por dia zombamos de nós na pessoa de nosso vizinho e detestamos de nós na pessoa de nosso vizinho e detestamos em outros os defeitos que existem em nós mais claramente, e admiramo-nos deles com prodigiosa impudência e inadvertência. Ainda ontem tive oportunidade de ver um homem inteligente, pessoa bem-nascida, zombando de modo tão divertido quanto pertinente das maneiras ineptas do outro, que azucrinar a cabeça de todo mundo com suas genealogias e alianças, mais da metade falsas (embrenham-se de melhor grado nesses assuntos tolos os que têm suas qualificações mais duvidosas e menos certas); e ele, se recusasse sobre si mesmo, dificilmente se acharia menos intemperante e tedioso ao divulgar e valorizar as prerrogativas da linhagem de sua mulher. Oh, importuna presunção com a qual a mulher se vê armada pelas mãos do próprio marido! (III.8, p. 216)

A proposta do autor para resolver esse problema é clara: não uma permissão para somente os homens perfeitos julgarem os outros, até porque muito provavelmente esses não existem, mas para que homens comuns, que julgam os outros, pratiquem o autojulgamento. Sabemos que existem defeitos que estão enraizados de tal forma que seria impossível arrancá-los. Então, nesse caso, seria muito bom exortar aqueles que estão no erro antes que cheguem ao mesmo estágio daqueles que já possuem os erros tão enraizados a ponto de não conseguirem mudar.

Segundo Montaigne, essa ideia de julgamento interno está alicerçada nos filósofos da Antiguidade que, desde Sócrates, já ensinavam que vemos nos outros os nossos erros. Além disso, ele diz que faria muito mais sentido começar o julgamento do fórum interno para o externo. Esse exercício revela uma postura honesta e modesta, características essenciais do homem de caráter e de bom senso que entende as limitações da compreensão humana e da sua também.

Quem quer que seja acreditado em suas pressuposições é nosso senhor e nosso deus: ele fará o plano de seus fundamentos tão amplos e tão fácil que por estes poderá levar-nos até as nuvens, se quiser. [...] O dialético reporta-se ao gramático para a significação das palavras; o retórico toma emprestados do dialético os assuntos dos argumentos; o poeta, do músico os compassos; o geômetra, do aritmético as proporções; os metafísicos tomam como fundamento as conjecturas da física. Pois cada ciência tem seus princípios pressupostos, pelos quais o juízo humano é freado de todos os lados. Se vierdes a chocar-vos contra essa barreira na qual reside o erro principal, *incontinenti* eles têm nos lábios esta sentença: que não se deve discutir com os que negam os princípios. [...] Pois qualquer pressuposição humana e qualquer enunciação tem tanta autoridade quanto outra, se a razão não fizer diferença entre elas. Assim, precisamos colocá-las na balança; e primeiramente as gerais e que nos tiranizam. A impressão da certeza é um atestado certo de loucura e de extrema incerteza. (II.12, p. 311-312)

Fazer essa autoanálise é tomar um distanciamento de si e dar um sentido mais amplo à frase do autor: “Sinto-me mais orgulhoso da vitória que obtenho sobre mim quando, no ardor mesmo do combate, deixo-me vergar sob a força do argumento de meu adversário do que me sinto gratificado pela vitória que obtenho sobre ele devido à sua fraqueza” (Montaigne, III.8, p. 209). É a consciência da própria ignorância, da limitação do saber que nos permite avançar na nossa busca pelo aperfeiçoamento, despindo-nos ao máximo de todos os pressupostos e recursos externos para que possamos nos tratar de uma forma tão impessoal quanto tratamos os outros interlocutores com quem conversamos. Em outras palavras, é preciso que haja em nós uma espécie de desdobramento para que possamos nos observar e corrigir honestamente.

A prática do autojulgamento, entretanto, não impede que julgemos o próximo, mas, ao contrário, impede o julgamento hipócrita ou desordenado, ou seja, esse deve sempre começar do mais próximo para o mais distante.

Montaigne afirma que, se formos exortados e soubermos que o outro possui o mesmo erro, não é de bom tom julgá-lo. Devemos acolher tal crítica, pois, quando justificada, ela irá nos aperfeiçoar e nos será útil. Não importa o papel em que estaremos no momento, se de juízes ou acusados. Devemos começar em nós a mudança.

Na maioria dos casos, nossa tendência é começar com o julgamento externo, porque os sentidos são nossos primeiros juízes e possuem como critérios para seu julgamento os modelos cerimoniosos e as aparências, as quais, quanto mais requintadas, são tanto mais estimadas pela população, como, por exemplo, as vestes, palavras vãs, os trejeitos e até mesmo os argumentos de autoridade vindos da experiência. São esses artificios que são valorizados acima do caráter do orador, do assunto e da forma. “A cerimônia transporta-nos e deixamos de lado a substância das coisas; agarramo-nos aos galhos e abandonamos o tronco e o corpo” (II.17, p. 450).

Esses artificios, além de enganarem os sentidos, confinam os participantes da conversa a um universo restrito, seja o dos colégios, seja o das palavras, com suas técnicas vazias para produzir um discurso. É importante salientar novamente que há uma separação feita pelo autor entre erudição vazia e saber, entre técnica nas *studia humanitatis* e no aperfeiçoamento ético que pode se obter através dela. O ponto para que essa diferenciação seja feita está no caráter útil e no valor moral que cada um desses saberes fornece. Quando são reduzidos à mera aparência, sua única função é a exibição, e dela nada se pode tirado proveito no sentido ético e moral.

Quanto ao outro artifício citado, mas do qual ainda não falamos, que é o da experiência, Montaigne nos diz que não basta ter o domínio das coisas antes colocadas, sobretudo da experiência, mas é preciso pesá-las e combiná-las para que produzam algo de valor. “Assim também as peças emprestadas de outrem ele irá transformar e misturar, para construir uma obra toda sua: ou seja, seu julgamento. Sua educação, seu trabalho, seu estudo visam tão somente formá-lo” (I.16, p. 227).

Essa formação puramente livresca, que dá um saber de memória, constrói no sujeito um pensamento geral sobre tudo, não permitindo considerar as especificidades de cada caso e proporcionando, na maioria das vezes, um julgamento apressado que, por sua vez, conduz ao erro.

Ela [experiência] produz particularmente a capacidade - o *habitus*, a disposição - para discernir, para discriminar (por afastamento, oposição) o caso apreciado; produz a aptidão do “olho” (experimentado, sensível às particularidades) para distinguir, para fazer jus às diferenças: “*Distinguo est le plus universel membre de ma logique*” (*idem*, II,I, p. 335), observa o ensaísta. A singularidade dos casos permite mesmo inferir que a experiência não ensina propriamente: não produz conhecimento, normas práticas, padrões de conduta; ela sobretudo adverte, deixando à prudência do agente, mergulhado no vasto mar das diferenças, a autonomia para atuar- sem mapas certos, sem garantias- por sua própria conta em risco. (Cardoso, 2010, p. 273-274)

Para entendermos o valor da experiência, a personagem apresentada é a do contador de história. O contador é visto pela maioria das pessoas por alguém de grande memória e que narra a história de homens louváveis. Mas Montaigne afirma que não está preocupado com isso e quer que o contador de histórias seja o homem louvável, isto é, é a ideia de que o conto teve uma função formativa no caráter daquele contador, tal como na citação acima. Esse é o paralelo entre contador e experiência.

A experiência é composta, entre outras coisas, por uma determinada circunstância e será narrada por meio das palavras. Estas exercem um poder sobre os homens que, na maioria das vezes, é tão forte, que chega a ser algo tão tirano quanto a tirania efetiva. Para Montaigne, ambas são igualmente detestáveis, pois elas nos ensinam a nos curvamos perante as ideias sem termos qualquer poder de decisão.

Sabemos que a carga da ciência é muito pesada e se sobrepor a ela é uma tarefa difícil. Por isso, Montaigne disse anteriormente que é melhor fazer menos, mas fazer bem feito:

A ciência é coisa de grande peso; eles sucumbem sob ela; para expor e ordenar essa nobre e poderosa matéria, para utilizá-la e recorrer a ela, seu engenho não tem nem vigor o bastante nem suficiente destreza. Ela só pode alojar-se numa natureza forte; ora, estas são bem raras. (III.8, p. 219)

Ser ou não tirano tem a ver como cada homem se relaciona com o saber, é uma questão de fórum interior, de ser ou não um espírito forte o suficiente para suportar o peso da ciência. Em outras palavras, esse homem de saber que saberá como falar ordenadamente é o princípio latino de sabedoria e eloquência, postas aqui de maneira nova.

Mas quem é capaz de suportar o peso da ciência? Para entendermos melhor, Montaigne começa a comparar a tirania do saber com a tirania política e como elas conseguem exercer seu poder sobre seus súditos ou todos os outros que não detêm todo o poder e conhecimento que os tiranos possuem. O tirano não é quem suportou o peso da ciência, e sim aquele que sucumbiu internamente e que manifestará através da autoridade a ele concedida não pelo saber, mas pela fortuna.

Montaigne agora irá comparar a tirania que se dá por meio das palavras com a tirania efetiva, pois, assim como o inepto não consegue arcar com o peso da ciência, muitas vezes os governantes não têm capacidades para assumir seus cargos. E, da mesma forma que os ineptos estão no meio dos sábios porque aparentam saber, os governantes assumem cargos por obra da fortuna, assim como os artificios colocados impositivamente fazem com que sejam respeitados. O silêncio dos governantes torna-se a melhor saída para eles também.

Os cargos se dão mais por sorte do que por merecimento. Os reis até que têm bons resultados pela pouca capacidade que possuem, pois não é suficiente ter uma capacidade mediana para a sua posição. Por isso, Montaigne afirma que, para os resultados que eles conseguem, de fato é a fortuna agindo em favor deles.

Sabemos que a fortuna possui seu lado benéfico, uma vez que a maioria dos cargos são concedidos por ela mais do que por competência. A fortuna funciona como um remédio contra a vaidade daqueles que detêm a capacidade e o merecimento, fazendo dos ineptos bem-sucedidos.

Em nossa leitura da “Apologia”, vimos que, do ponto de vista ético, a dúvida se coloca como uma opção legítima, pois fora dela temos ou a presunção (tanto dogmática quanto cético-acadêmica), ou a superstição (a tutela das opiniões comuns). O mesmo raciocínio vale para a busca, que não é mais do que a dúvida em movimento, a dúvida que se recusa a pronunciar-se como certa de si. A busca é, portanto, uma postura existencial, já que todo viver tem que se preencher de algum modo. (Birchal, 2007, p. 115)

Contudo, ainda que ela tenha sua função, não devemos validar os bons resultados quando estes são frutos da mais pura sorte, pois estaremos validando e compactuando com a ação tola. Ao contrário do pensamento supostamente maquiaveliano, para Montaigne, os fins não justificam os meios.

Digo mais, que mesmo nossa sagacidade e reflexão quase sempre o comando do acaso. Minha vontade e meu raciocínio movem-se ora de um modo ora de outro, há muitos desses movimentos que se governam sem mim. Minha razão tem impulsos e agitações diárias e acidentais. (III.8, p. 223)

Vemos com frequência, segundo Montaigne, que os melhores cargos são ocupados pelos menos aptos. Por isso, Montaigne afirma que os “acontecimentos são testemunhos frágeis de nossa capacidade e caráter” (III.8, p. 223). Mas, infelizmente, julgamos de acordo com o que vemos, isto é, de acordo com a posição, e fazemos isso por costume mais do que pela razão. De modo que a grandeza consegue entorpecer não apenas a razão de um homem, mas de multidões, como é o caso dos reis, que não têm apenas pessoas que os honram, mas também adoradores.

A autoridade dos reis e dos príncipes, para se fazerem respeitar, vem do seu poder econômico, bélico, legal e dos costumes, que são frutos da admiração de muitos. O rei, para agir bem, precisa da fortuna e dos conselheiros ao seu lado para o ajudarem.

Montaigne desconfia da competência de alguém quando esta vem com grande estima popular. Um indício importante é observar o gestual que vem junto com a fala e ver se a posição não ameaça mais a multidão do que a persuade, se o convencimento ocorre pelo medo ou pela lógica do discurso, ainda que ambos se deem através da palavra, seja ela escrita, seja oral. Outra comparação é a diferenciação da simples conversação e do modelo de conferência proposto por Montaigne.

Vimos até aqui que o autor dos *Ensaio*s tem nos ensinado por oposição e que constantemente se utiliza das comparações para tomarmos distanciamento daquilo que ele considera nocivo, aproximando-nos do ideal.

Ao falarmos do convencimento tirano, entramos no plano da ameaça, como indicamos, porque temos uma autoridade externa ao discurso. Lembre-se de que, na tradição retórica, ter um discurso oral, por exemplo, não se resumia aos argumentos. Ao lermos alguns manuais que tratam do assunto, vemos que fazem parte do discurso os argumentos e suas disposições, a escolha das palavras, o bom uso da memória, fazer bom uso da voz e do gestual.

Invenção é a descoberta de coisas verdadeiras ou verossímeis que tornem a causa provável. Disposição é a ordenação e distribuição dessas coisas: mostra o que deve ser colocado em cada lugar. Elocução é a acomodação de palavras e sentenças adequadas à invenção. Memória é a firme apreensão, no ânimo, das coisas, das palavras e da disposição. Pronúnciação é a moderação, com encanto, de voz, semblante e gesto. (*Retórica a Herênio*, p. 34-35)

Os elementos que constituem o discurso, portanto, são: invenção, disposição, elocução, memória e pronúnciação. Os cargos, entretanto, não têm relação alguma com o saber. Usar esses elementos de maneira indevida para evitar que alguém possa contradizê-lo é uma das diferenças entre persuadir e ameaçar. Posicionar-se por causa de quem está dizendo e não por causa do que está sendo dito será fundamental para percebermos o tipo do nosso interlocutor, mais ainda se ele mesmo utilizar-se disso.

Por exemplo, deve-se examinar se é vantajoso ser determinante numa conversa devido a sua autoridade. “Precisamos atentar para o quanto é vantajoso falar quando se quiser, escolher o momento, interromper o assunto ou mudá-lo com uma autoridade professoral, defender-se das objeções de outrem com um silêncio, diante de uma assistência que treme de reverência e de

respeito” (III.8, p. 225). Por mais opressiva que possa vir a ser a palavra de alguém de autoridade, o conselho de Montaigne é que não devemos ceder a uma argumentação, por melhor que pareça. Devemos dizer que não entendemos para tateá-la melhor, porque, se for boa, a pessoa nos explicará bem e aceitaremos as conclusões de seus pensamentos. Mas, se não for, não o entenderemos e veremos que foi a fortuna que o fez acertar.

Nesse caso, colocar-se contra o outro é colocar-se dentro da investigação, o que tem uma função positiva, pois esse serviço de verificação e de conferência é o momento em que o outro se torna, de certa forma, um aliado no ato de avaliar a pertinência e a coerência do outro discurso.

O problema não está no acerto ou no erro, está em não refletir sobre o caso daqueles que acertam por sorte. Montaigne não está preocupado com aqueles que chegam à alternativa correta, a menos que esse percurso seja fruto de um esforço consciente; por isso, ele afirma que é preciso examinar o fundamento das opiniões, pois, quando os tolos dizem coisas sábias e os aprovamos, não os ajudamos a deixar de ser ineptos, mas, pelo contrário, os acomodamos a contar com sua sorte e a criar uma grande estima por si.

O ato de examinar os fundamentos das opiniões é uma forma de não compactuar com os tolos, se os fundamentos forem adquiridos por sorte. Com perguntas incessantes, os tolos irão se afundar em seus próprios erros e os reconhecerão, uma vez que não suportam ser corrigidos; eles mesmos precisam perceber que erraram.

A tolice e a falta de senso não são algo que se corrija, porque não são uma falha no conteúdo, mas uma falha no caráter, o qual precisaria ter sido construído durante a educação. Quando se usa o termo “educação”, é preciso diferenciar a proposta pedagógica de Montaigne da educação recebida naquela época. Tal proposta é tratada no ensaio “Da educação das crianças”, em que vários pontos serão colocados desde a crítica à educação, passando pela tarefa do preceptor e chegando aos conteúdos que deverão ser trabalhados com o aprendiz. O que nos interessa agora, porém, é propriamente o modo e o objetivo da pedagogia de Montaigne.

Tais condutas se configuram em torno da atividade do aprendiz e não mais da matéria a ser ensinada, restando sem sentido perseguir com rigor exagerado um programa de matérias estabelecido de antemão; importa mais um ensino que valorize a aplicação prática dos saberes. A primeira e, como se constará seguidamente, permanente preocupação do preceptor da “nova maneira” de educar montaigneana consistirá em adequar a ação pedagógica às capacidades do discípulo. Um mestre com os olhos apenas nos livros não é o bastante, sendo preciso voltar os olhos para o aluno,

conhecer sua capacidade de assimilar e dar sentido ao que lhe é proporcionado pelo ensino. Por sua vez, numa recusa ao dirigismo dos exercícios tradicionais de aprendizagem, o papel do aluno não é mais o de repetir o mestre e as lições. Ele terá que enfrentar a “exercitação da alma”, ou seja, deverá, fundamentalmente, desenvolver as virtudes morais e, não menos importante, empenhar-se no exercício do julgamento. (Theobaldo, 2010, p. 240)

No trecho acima vemos que o que está em jogo é a formação do caráter do sujeito e a capacidade de deliberar sabiamente, por meio de uma formação completa, na qual o ensino está a serviço da vida prática e não o contrário. Maria Cristina Theobaldo defende em sua tese de doutorado, por exemplo, que o ensino, sobretudo o da filosofia, deveria ser apresentado o mais cedo possível para as crianças, porque nós o consideramos um saber sério e pouco atrativo, mas para Montaigne esse é um saber fundamental no período de formação, desde que não falemos de metafísica, mas de ética; assim, podemos perceber o profundo interesse de Montaigne na educação.

A incorporação desse ensino deverá se dar no mundo para que o aprendiz tenha a possibilidade de exercer o comércio com os homens e com os livros que podem ser levados para vários lugares. Essa formação sem fronteiras, além de possibilitar aulas práticas, proporciona o contato com diversas culturas, evitando o enraizamento de certos costumes e dogmas como superiores aos demais.

Quando se torna cidadão do mundo, o aprendiz assimila o saber de outra forma, não mecânica, porque o aluno está participando ativamente daquele processo de aprendizado, ainda que se trate do comércio com os livros. A diferença está no que o aprendiz faz com todo saber ou informação recebida. Seu objetivo é incorporar o aprendizado de forma que aquilo o beneficie a se tornar alguém melhor.

Durante todo esse processo educacional, características como modéstia, respeito à opinião do outro e o processo de lapidação do pensamento através do choque cultural facilitariam o processo de correção, porque novamente afirmamos que não se trata de ignorância no sentido de falta de conteúdo, mas de uma falta de flexibilidade da alma para aceitar a mudança.

Corrigir e ensinar são um processo que devemos ter somente com os nossos, pois trata-se de um processo pessoal em que ensinar leva uma vida inteira. E, para que o outro aceite a correção, é preciso que o exortado seja fruto desse ensino ou que ele seja naturalmente modesto para aceitar a exortação. Nesse ensaio do livro I, o autor nos diz:

Que ele se contente em corrigir a si mesmo e não apareça criticar nos outros tudo o que se recusa a fazer, nem contrariar os costumes públicos. [...] Que evite essas imagens professorais e impolidas e essa ambição pueril de querer parecer mais fino para ser diferente, e obter renome por suas críticas e originalidades. (I.26, p. 231)

Para Montaigne, corrigir alguém que não possui o caráter acima descrito, independentemente de como o adquiriu, é uma tarefa na qual ele não possui menor prazer, pois o tolo gosta de suas tolices e de proclamá-las.

A tolice e o desregulamento de senso não são algo que se cure com um lance de advertência. [...] São aprendizagens que têm de ser feitas previamente, por longa e constante educação.

Devemos aos nossos esse cuidado e essa assiduidade de correção e instrução; mas ir pregar para o primeiro que passar e dar aula para a ignorância ou inépcia do primeiro que encontramos é uma prática que detesto. [...] ao passo que a obstinação e a levandade enchem seus hospedeiros de júbilo e de segurança. É próprio dos mais incapazes olhar os outros homens por cima do ombro. (III.8, p. 228)

Após dizer que a obstinação e o ardor na opinião são as marcas da tolice e que a presunção é a mãe das falsas opiniões, Montaigne compara o tolo com um burro, perguntando se haveria algo mais confiante, resoluto e desdenhoso do que esse animal de carga⁴⁴. Pessoas assim não querem e não permitem ser corrigidas.

Ao contrário do tolo, o sensato cala-se na maioria das vezes, evitando o conflito, sobretudo quando a seu lado está o tolo que costuma se exceder e dificultar a correção, ainda mais quando jovem. O sábio que reconhece a dificuldade do tolo em aceitar a sua correção evita exortá-lo, justificando que tal tarefa deve ser feita somente entre amigos.

Na conferência de fórum privado, tratamos com nossos amigos, quando os ânimos podem se exaltar, não com a pretensão de ameaçar, mas com a liberdade para se falar sem o uso do tom cerimonioso ou a necessidade de palavras rebuscadas. Em suma, trata-se de uma conversa informal.

Apesar de sutil, a conferência privada é tão engenhosa quanto qualquer conferência pública, com a diferença de que a intimidade nos dá liberdade de indicarmos fraquezas do discurso sem ofender e de pinçarmos, como nos diz Montaigne, as cordas secretas das imperfeições e as destacarmos como problemas internos ao discurso sem que pareça uma disputa de egos.

⁴⁴ No último parágrafo sobre “A educação das crianças” na página 265 no volume I dos *Ensaio*s, vemos o uso do mesmo animal como imagem a ser comparada com certo tipo de homens que têm um saber mecânico que, tal como um burro carrega uma carga pesada de livros de ciência, mas desconhece seu conteúdo, para onde vão os carregam com certa imponência, mas sem assimilá-los.

Nessas relações, revelamos mais claramente nossas fraquezas uns aos outros, mas, como se trata da amizade, essa fraqueza demonstrada tão sinceramente é positiva à correção ocorra. Segundo Sève (2007, p. 248) a amizade é condição necessária à realização da conferência. A amizade de Montaigne com La Boétie foi uma amizade perfeita e ele fora um interlocutor perfeito com o qual a conferência ultrapassou e estreitou a relação entre palavra e amizade. Por mais que se trate de um círculo privado, é preciso que a conferência tenha total seriedade.

Montaigne aborda um último ponto antes de entrar na questão de Tácito, de que trataremos no próximo capítulo. Essa última questão é a precisão para julgar de maneira honesta ou justa nossa própria obra. Para isso, o autor costuma perguntar até que ponto a pessoa está contente com seu trabalho, tem mais orgulho do seu pensamento e por que, a fim de reconhecer nossas capacidades e a força da fortuna que por vezes ultrapassa nossa capacidade.

Novamente autocrítica e fortuna se entrelaçam na questão de avaliar a própria produção, fazendo com que precisemos saber sobre as limitações, se a obra foi escrita graças à capacidade de cada um ou se foi por fruto do acaso. Se, de fato, o responsável por proferir aquele saber entende por que aquela forma é considerada bela, detém graça ou trabalha um conteúdo considerado elevado.

É preciso saber se o conteúdo ali utilizado, muitas vezes resultado de uma tradição, é reconhecido como tal, ou seja, o problema da autoria está posto nesse trecho do ensaio, não somente no sentido de saber a quem pertence originalmente aquele pensamento, mas sobretudo porque Montaigne está preocupado com o que motiva cada um a incorporar certos pensadores às suas obras.

“[...] Ora, digo eu, então deixe de lado estes textos; dai-me um que vos represente por inteiro, pelo qual gosteis que vos meçam.” E depois: “O que achais mais belo em vossa obra? Será essa parte, ou está aqui? A graça, ou a matéria, ou a imaginação, ou o raciocínio, ou os conhecimentos?”. Pois habitualmente percebo que falhamos tanto ao julgar nosso próprio trabalho quanto o de outrem; não apenas pela afeição que lhe mesclamos, mas por não termos a capacidade de reconhecê-lo e distingui-lo. A obra, por sua própria força e fortuna, pode secundar o autor mais além da sua imaginação e conhecimento, e ultrapassá-lo. (III.8, p. 230)

Essa autocrítica que Montaigne incentiva os outros a terem consigo é uma prática adotada por ele também, como vemos na seguinte passagem:

A obra, por sua própria força e fortuna, pode secundar o autor mais além de sua imaginação e conhecimento, e ultrapassá-lo. Quanto a mim, não julgo o valor de outro

trabalho mais confusamente do que o do meu; e coloco os *Ensaios* ora embaixo ora no alto, com muita inconstância e incerteza (III.8, p. 230).

Capítulo IV: Tácito e os historiadores

Vimos anteriormente a parte final do desenvolvimento do ensaio “Da arte da conferência”, que trata dos assuntos relativos à vitória da forma, como a ordem, a sensatez para realizar as (auto)críticas e recebê-las, e a pertinência do julgamento, que pode se dar sobretudo por três vias: a das aparências, a do acaso e pelo interlocutor.

Ao final, Montaigne nos fala sobre a importância de avaliarmos nossas próprias obras e ele mesmo fala da sua opinião a respeito dos *Ensaaios*. Com isso, o assunto dos livros e do papel da história e dos historiadores começa a surgir e são esses os pontos tratados na parte final no ensaio de nosso autor e neste último capítulo da dissertação.

O ensaísta inicia o parágrafo 53 dizendo que existem pelo menos dois tipos de livros: um que, apesar de útil, seus autores não têm qualquer glória; o segundo consiste dos bons livros que, apesar de bons, envergonham seu autor, porque seu trabalho só será útil à posteridade caso a sorte esteja ao seu lado, e este é o caso de muitos livros famosos.

Aqui, começa a discussão da utilidade do livro e de quando esse saber será efetivamente aplicado, gerando assim uma glória merecida ou não ao autor. Precisamos pontuar que o papel dos livros é de formação, como uma espécie de testamento moral. Por meio da palavra escrita, o homem criaria uma espécie de relação com os antigos na forma de diálogo, e não de autoridade. “Não procuro nos livros mais do que me proporcionar prazer por um divertimento honesto; ou, se estudo, não procuro neles mais do que a ciência que trate de conhecimento de mim mesmo, e que me ensine a bem morrer e a bem viver” (II.10, p. 116).

A questão da utilidade, por sua vez, é um assunto bastante trabalhado no terceiro livro dos *Ensaaios* de Montaigne porque, segundo Léontine Zanta (1914), o espírito do neoestoicismo estaria permeando todo o Renascimento e, assim, dando regras para a vida prática pautadas sobretudo na razão e extraídas da experiência moral dos antigos. É essa moral acessível a nós que seria transmitida para ajudar a formar o caráter dos homens desde a Antiguidade.

Mais especificamente, no período histórico de Montaigne, por conta dos problemas políticos e morais que acometem muitas, senão todas as grandes sociedades, há o desafio de o agente político buscar agir livremente e gozar da tranquilidade política entre as obrigações

internas e externas que lhes são impostas. Por isso, um dos autores que Montaigne afirma consultar, Sêneca, diz que a razão ensina a ser útil ao maior número de pessoas e, se não for possível interferir para ajudar esse grupo, o melhor a fazer é retirar-se para refletir e registrar essas mesmas reflexões.

A obrigação do sábio não é de participar efetivamente, mas de agir dentro do espaço que ele mesmo se reservou de maneira livre e sincera, e nisso reside a sua utilidade. A utilidade e a honestidade, historicamente, andam juntas como, por exemplo, no estoicismo buscando aquilo que ajuda a manter a vida, ou seja, a conservação, primeiramente a conservação da sociedade, e depois os interesses privados.

Por isso, a utilidade de um livro está na reflexão sincera e livre que será transmitida por meio dos escritos para ajudar na lapidação do caráter daqueles que consultam tal obra. Não sabemos o momento em que tal ensinamento virá à tona, como o próprio Montaigne enfatiza, de modo que a sorte levará tais obras para a posteridade.

Se, por um lado, fica a cargo da fortuna trazer ou não glória ao autor, o ensaísta, por outro lado, afirma que devemos dar mais crédito à ideia do que ao pensador, porque uma ideia nunca pertence a alguém de fato. Isso nos leva à questão da autoria, que está presente em vários ensaios de Montaigne, que nos diz que uma ideia não surge do nada, mas nós nos apropriamos das ideias de outrem. Contudo, usar do valor alheio para se autopromover não é uma tarefa honrosa.

Quando um escritor escolhe um assunto, essa escolha revela erudição e boa memória, mas é preciso saber o que é do autor e o que não lhe pertence. É a disposição, o ornamento e a linguagem em união com o assunto que revelam a força e a beleza de alma e demonstram o quanto o autor melhorou ou piorou a forma do texto.

Que se veja, naquilo que tomo emprestado, se eu soube escolher com que realçar meu tema. Pois faço os outros dizerem o que não consigo dizer bem, ora por fraqueza de minha linguagem, ora por fraqueza de meu senso. Não conto meus empréstimos; peso-os. E se tivesse desejado fazê-los valer pelo número ter-me-ia sobrecarregado deles duas vezes mais. São todos, ou quase todos, de nomes tão famosos e antigos que me parecem identificar-se suficientemente sem mim. Nos raciocínios e ideias que transplanto para meu solo e misturo com os meus, por vezes deixei propositalmente de assinalar-lhes o autor, para pôr um freio à ousadia dessas críticas apressadas que se atiram sobre toda espécie de escritos, principalmente escritos recentes de homens ainda vivos em língua vulgar, a qual admite que todo o mundo fale deles e parece inculpar de vulgaridade tanto a concepção como a intenção. (II.10, p. 115)

A proposta apresentada por Montaigne em relação aos livros tem aspectos éticos, na medida em que os homens devem se preocupar com as relações humanas para criar um discurso prático com qualidade moral a fim de exercitar a faculdade do juízo com suas próprias forças.

A história de Tácito se detém mais nos costumes dos imperadores que são mais estranhos e cruéis do que os das batalhas. Ele está situado na tradição de escritores memoráveis e seus escritos têm uma relação direta com a história corrente. Por isso, a leitura dos historiadores foi de grande ajuda para Montaigne se preparar para suas funções diplomáticas e políticas. Esse saber serve de alicerce para ele mesmo.

A história é ramo do saber para todos, porque nela se enquadram todos os assuntos culturais. Montaigne se alimenta dela para construir seu discurso. Inicialmente, o ensaísta tem seu interesse em Commines, um cronista, e colocava-se dentro das histórias dele, pois este narrava e gostava de sua sinceridade.

Montaigne e Commines são parecidos por conta de seus papéis políticos e dos novos gêneros literários que cultivaram. Os comentários de ambos estão ligados ao pano de fundo da história e só podem ser entendidos em seu contexto imediato. Essas análises têm como base mais a psicologia dos personagens históricos do que os fatos.

A opinião pessoal emitida como história também serve a título de conteúdo a ser analisado, pois tanto o memorista quanto o ensaísta estão em igualdade, porque ambos os escritores esquadrinham seus próprios inconscientes e descrevem os comportamentos dos personagens.

Com isso, Montaigne escolhe, por vezes, se perder em digressões, misturando sua experiência e opiniões com a história dos outros. Nas memórias do Commines, por exemplo, é na instabilidade do estatuto da história que ele interpreta as suas experiências particulares. Esse tipo de história que mistura público e privado torna-se mais útil, porque falar das batalhas depende da fortuna para se obter um resultado favorável ou não, mas falar da vida privada depende da nossa análise e da nossa conduta.

A história não é um ensinamento do passado para se evitarem erros no presente ou uma forma de escapar da fortuna, nem tampouco podemos achar que ela possui narração fidedigna aos acontecimentos. Ela é feita pela interação entre o objeto histórico, que não é imóvel, e o trabalho feito com o material histórico, que é quando o leitor expõe a forma e nega a autoridade

da história como algo homogêneo. Em outras palavras, segundo Starobinski, essa interação se dá por meio da oposição entre o evento *versus* o eu do narrador.

O interesse na história está em revelar o caráter dos homens e mostrar como suas intenções afetam o curso desta. Portanto, aquele que está lendo determinado autor está aprendendo a avaliar moralmente com ele, pois quem conta uma história revela a si próprio.

Os historiadores são em minha opinião minha bola direita: são agradáveis e fáceis; e ao mesmo tempo o homem em geral, que procuro conhecer, neles aparece mais vivo e mais inteiro do que em qualquer outro lugar, a diversidade e autenticidade de suas características internas no todo e nos detalhes, a variedade das formas como se agrupa e das ocorrências que o ameaçam. Ora, os que escrevem as vidas, na medida em que se ocupam mais das intenções que dos acontecimentos, mais daquilo que provém do íntimo que daquilo que acontece fora, esses me são mais apropriados. (II.10, p. 127)

Philippe Desan (2017, p. 580) afirma que o ensaio é um itinerário pessoal pela história e que se diferencia dos escritos de memória por conta de uma transformação estética do conteúdo político na expressão singular de um indivíduo.

Trata-se de um julgamento e não de uma narração; é, portanto, um livro para estudar. Segundo Goyet (2005, p. 128-132) o ensaísta passou a vida julgando, seja na sua carreira, seja na sua vida como ensaísta. Assim, como Plutarco, ele compara e julga as ações humanas. Para que isso aconteça, é preciso que o autor tenha um bom discernimento que vem do processo de ensaiar e de articular os prós e os contras (*consilium*) e se posicionar ou tomar medidas (*imperium*).

Montaigne critica os julgamentos de Tácito. O interesse de Montaigne por Tácito, segundo Desan, é por conta do paralelo que existe entre os dois, pois ambos se retiraram da vida pública.

O ensaísta gostava da qualidade das descrições de Tácito e de suas análises, sobretudo da sua capacidade de narrativas militares que o ajudavam a criar um retrato daqueles que seriam julgados. Ele valorizava esses retratos mais do que um julgamento pronto. Talvez por isso, Tácito tenha se tornado um modelo para Montaigne.

A partir do parágrafo 56, o ensaísta nos fala que fazia tempo que não lia uma obra de uma única vez, mas que isso voltou a acontecer quando leu Tácito a conselho de um fidalgo francês. A narrativa de Tácito se concentrava em descrever a vida privada dos imperadores mais do que os fatos históricos, tais como batalhas, e, por isso, Montaigne acha os livros desse autor mais útil do que de outros historiadores.

Mas, após um elogio ao caráter, ao conteúdo narrado por Tácito e ao seu estilo, que inclusive é comparado com o de Sêneca, Montaigne começa a criticar o julgamento que ele fez de Pompeu e, a partir disso, inicia um julgamento acerca do próprio Tácito, baseado nos escritos do historiador.

Montaigne afirma ter examinado atentamente as obras de Tácito e nos diz, em alguns momentos não ficam bem esclarecidos os motivos pelos quais Tácito deixa falar de si. Além disso, nem sempre é possível relatar as crenças comuns e transmitir a história como as recebia, pois nossas capacidades são falíveis para narrá-la sem alterá-la, ou saber o que se deve ou não privilegiar.

É matéria da história, nua e informe; cada qual pode aproveitá-la na medida do entendimento que tem. Os muito excelentes têm competência para escolher o que é digno de ser sabido, podem selecionar de dois relatos o que é mais verossímil; o da condição dos príncipes e de seus humores concluem suas intenções e atribuem-lhes as palavras apropriadas. Têm razão de assumir a autoridade de regular nossa convicção pela deles; mas sem dúvida isso não compete a muitas pessoas. Os que estão entre os dois (que é a maneira mais comum), esses nos estragam tudo: querem mastigar os pedaços para nós; dão-se o direito de julgar, e conseqüentemente de inclinar a história à sua opinião; porque, desde que o julgamento pende para um lado, não é possível deixar de desviar e torcer a narrativa para esse viés. Propõem-se a escolher as coisas dignas de ser sabidas e amiúde ocultam-nos uma certa palavra, uma certa ação pessoal que nos informariam melhor. (I.10, p. 129)

Vemos que, para Montaigne, apesar da memória ser incerta e os julgamentos vagos e imperfeitos, ela tem uma utilidade inegável para qualquer juiz, pois é “o receptáculo e o estojo de todo conhecimento” (II.17, p. 478). Mesmo assim, Montaigne afirma que falta a ele memória e, por faltar também a muitos outros homens, é o motivo de os livros serem tão necessários para remediar nossos prejuízos.

A ciência e a verdade podem alojar-se em nós sem o discernimento, e o discernimento também pode ali estar sem elas; e mesmo o reconhecimento da ignorância é uma das mais belas e mais seguras provas de discernimento que vejo. O único sargento da tropa que tenho para organizar minhas peças é o acaso. À medida que meus devaneios se apresentam, vou amontoando-os.

Gostaria muito de ter entendimento mais perfeito das coisas. (II.10, p. 116)

Montaigne afirma, em seu ensaio “Da presunção” (II.27), que nosso julgamento é tão falho que em algumas situações seria equivalente a jogar dados para tomar uma decisão. Isso porque o homem tem suas capacidades limitadas. Nosso autor teceu comentários densos sobre essa limitação na “Apologia de Raymond Sebond” (II.12); esses comentários costumam ser divididos em três tipos de vaidade: vaidade do saber, vaidade da ciência, vaidade da razão.

Seria tolice confiar em nossa capacidade de julgar, quando nossos instrumentos para que esse julgamento aconteça já estão por vezes comprometidos. Por isso, Montaigne encerra seu ensaio com a frase “Todos os julgamentos gerais são vagos e imperfeitos” (III.8, p. 236). Se os julgamentos dos homens em geral já estão comprometidos por conta da própria limitação humana, o que diremos dos homens de seu tempo, os quais o nosso autor apresenta como tão deficientes moralmente e que careceram de uma educação emancipadora?

Arranjar um interlocutor com espírito forte com o qual se possa conversar nesse tom familiar e se tenha um nível de intimidade para corrigir baseado na amizade é algo raro. Montaigne mesmo afirma que isso aconteceu somente entre ele e seu amigo La Boétie, segundo comentário de Séve (2007, p. 248).

Talvez nos livros seja um lugar no qual Montaigne consiga encontrar interlocutores com um espírito forte para entrar em conferência e fortalecer seu espírito, tal como Tácito, por exemplo. Sabemos que o comércio com os livros tem um estilo mais brando, mas ainda assim é uma conferência dentro dos padrões por ele proposto durante todo ensaio.

Conclusão

A temática desta dissertação se concentrou na leitura do ensaio III.8, “Da arte da conferência”, de Montaigne, a partir de seu contexto histórico, isto é, a partir daquilo que nos é apresentado como Renascimento e também do estatuto da filosofia em tal período histórico.

Vimos que a Renascença, mesmo sendo um período breve, surgiu em oposição ao período medieval, sobretudo ao tipo de filosofia valorizada e à forma de educação ministrada pelos escolásticos. Em contrapartida, a mudança que houve em várias áreas e que valorizou o estudo da ética na filosofia, por meio da filologia e da história e que reestruturou a pedagogia, levou muitos a questionar se houve ou não um movimento filosófico nesse período.

Devido a isso, fizemos uma exposição de alguns historiadores e de seus posicionamentos em relação à existência ou não da filosofia. Nós nos posicionamos ao lado do italiano Eugenio Garin, afirmando que a filosofia estava presente no Renascimento, mas com uma nova roupagem, isto é, com novos interesses e com novas formas de investigação.

Essa mudança na filosofia afeta diretamente a forma do conhecimento, a pedagogia, a relação do homem com os objetos do saber como os livros, o mundo e os próprios homens, todos esses tópicos retomados constantemente na obra de Montaigne.

Após esse enfrentamento com a cultura escolástica, o período que Montaigne vive é conhecido como o crepúsculo do Renascimento, em que tudo aquilo que era tido como nobre, importante e diferencial do período medieval foi se degenerando em pedantismo retórico e em vaidade do saber.

Sabemos então que, a partir dessas avaliações históricas feitas na introdução, o olhar de Montaigne, como um homem que faz parte de seu tempo, ao construir sua obra, preocupa-se com um escrito prático que se utiliza e se reapropria da história e dos pensadores antigos para dizer aquilo que ele pensa sobre determinado assunto. Ele tenta fazer com que todos aqueles que se afastaram do objetivo inicial do Renascimento retornem ao sentido original de resgate ao modo de vida dos antigos de forma a suprir as necessidades de seu tempo.

Juntamente com essa degeneração moral, o contexto político da França não tinha conformidade nem com a filosofia nem com a religião pregada, tal como Montaigne nos afirma em seu ensaio “Dos costumes” (I.23). Aliado a sua saída da vida pública para se aplicar ao seu projeto dos ensaios:

Recentemente, ao isolar-me em minha casa, decidido, tanto quanto pudesse, a não me imiscuir em outra coisa que não seja passar em descanso e apartado esse pouco que me resta de vida, parecia-me não poder fazer maior favor a meu espírito do que deixá-lo, em plena ociosidade, entreter a si mesmo, fixar-se e repousar em si (I.8, p. 45),

Montaigne aproveita para registrar críticas diversas aos homens de sua época e ao sistema em que ele vivia.

As necessidades de seu tempo, então, são de ordem política, moral e educacional. Essa linha de poder, caráter e formação completa do homem, incluindo seus relacionamentos, é de sumo interesse de nosso autor.

No ensaio “Da arte da conferência” (III.8), ele trata de um assunto recorrente e que perpassa outros ensaios, além de seus subtemas, tão presentes em toda sua obra. Por isso, constantemente tivemos de recorrer a outros ensaios, como “Da educação das crianças” (I.26), “Dos livros” (II.10), “Da presunção” (II.17), “Dos três relacionamentos” (III.3), entre outros, para entender o pensamento de Montaigne sobre a conferência.

No ensaio III.8, definimos, usando alguns comentadores, o que é conversação. No texto original a palavra usada é o termo *conférence*, e não *conversation*. A conferência, como vimos, tem um campo semântico muito mais amplo que por si só nos introduz várias ideias colocadas ao longo do texto, como a questão da oposição, da comparação, a ideia de luta ou combate, conferência no sentido de checar as ideias antes de aceitá-las, entre outros detalhes que foram expostos nos capítulos iniciais. Acreditamos, portanto, que a tradução do título do ensaio como se referindo à arte da conferência seria mais pertinente e enriquecedor para o leitor.

Vimos que o texto, então, contém algumas partes principais, que dividimos na introdução desta dissertação em grandes e pequenas partes, mas de modo geral agora cabe dizer que temos o exórdio, a ideia da conversação, a vitória da forma e o julgamento de Tácito como suas partes principais.

Vimos que o exórdio tem a finalidade de captar a benevolência do leitor e também coloca como função desse ensaio especificamente transformar cada um dos leitores de Montaigne eticamente. O tema desse exórdio, num primeiro momento, não possui relação com o título do ensaio, pois trabalha a questão do julgamento e da instrução por oposição. Mas ao longo do desenvolvimento viu-se que esse método da *contrariété* é a forma que Montaigne usará para nos instruir sobre a conferência ao longo dos sessenta parágrafos.

Ao iniciar o desenvolvimento, o ensaísta quer afirmar que a importância desse ensaio está na denúncia de sua doença, ou seja, trata-se de uma confissão de fórum íntimo. Mas, ao tratar dos próximos tópicos tão universais como é a questão da conferência humana, ele mistura o público e o privado em mais uma de suas narrativas.

Na primeira parte do desenvolvimento, que trata da ideia de conversação, vemos que Montaigne nos dá algumas características, dizendo que ela é um exercício mais natural e proveitoso do espírito humano e a ação mais doce na vida. Ela também é prestigiada pelos antigos, situando assim tal prática na tradição e dotando-a de autoridade, pois a fonte é justamente aquela em que homens de seu tempo julgavam ser a mais sublime de todas.

Montaigne nos diz que tal prática é impulsionada pela oposição, fazendo assim uma referência ao exórdio e ressaltando a sua importância, pois este introduziu de forma suave e de maneira quase despercebida o tema ao leitor. Trata-se também não apenas do que é e de quando surgiu a conferência, mas também se discute a quem ela se dirige e, nesse caso, é para os espíritos fortes, aqueles vigorosos e ordenados que podem contribuir para fortalecer nosso espírito.

A conferência se dá por meio da convivência e do cultivo das relações que valorizam as qualidades como a franqueza no comércio com os homens. Por isso, ela deve ser belicosa, estimulando a oposição, para que se busque a verdade acima de tudo, pois esse deve ser nosso principal objetivo. Ainda que não possamos alcançá-lo de fato, o importante, para Montaigne, não é o resultado, mas o exercício. Existem coisas que nos impedem de atingirmos nossos objetivos e essas são nossas paixões, tais como nossas vaidades, nossa presunção e pedantismo.

É necessário ceder, ouvir as críticas e fazer a autocrítica também; é preciso valorizarmos a forma sobre o conteúdo, pois é nela que haverá o aperfeiçoamento moral que faltava na sociedade de Montaigne.

Chegamos, então, ao terceiro ponto fundamental desse ensaio que trata da forma, mas não de qualquer forma. Quando falamos de forma, falamos no sentido básico de ordem e respeito para que haja entendimento no falar. Mas falamos também contra o império da forma demasiadamente mecânica e artificial no falar.

Para Montaigne, assim como para os antigos, a forma usada por alguém para se expressar revela o seu caráter (do orador ou do escritor), bem como suas intenções. Quando nosso autor se refere à forma, não se trata de um tratado de cortesia para saber como manter

uma conversa na corte ou quais devem ser os passos para se ganhar um debate. Ele se refere à forma franca, educada e sem o tom cerimonioso que evita o embate que tanto nos acrescenta.

Montaigne sugere que um tom familiar favorece a correção e recomenda que demonstremos quão bem digerimos nosso conhecimento dos antigos. A seu ver, não basta decorar, mas é preciso dar um novo significado aos saberes antigos e compreender a disposição de cada parte no discurso de modo que as costuras do artifício não fiquem expostas, mas pareçam o mais natural possível.

O problema é que isso nem sempre é possível por causa dos impedimentos anteriormente indicados. Os homens querem sempre a glória de serem vencedores e não de alcançarem sabedoria. Não querem ser contrariados, eles querem estar com a razão a todo tempo, e muitas vezes isso acontece também por conta do mau julgamento que faz apressadamente.

Os tolos julgam baseados nos seus sentidos, nas cerimônias e nos costumes, ou seja, em tudo aquilo que é externo, transformando seus julgamentos em verdades absolutas, porque isso de alguma forma os favorece e os deixa numa posição confortável, evitando a luta. Montaigne, como vimos, não suporta essas pessoas.

Se a tolice é uma doença contagiosa e maléfica, a doença de Montaigne, por sua vez, que é a intolerância, é tão ruim quanto a doença dos tolos, a ponto de ele perder a paciência de deixar de se portar da maneira que ele mesmo aconselha aos outros, preferindo evitar a companhia dos homens, sobretudo dos tolos.

Lembrando que há uma distinção entre tolice e ignorância ou simplicidade, o tolo é o inepto, isto é, é aquele que possui um saber de memória e o reproduz de maneira mecânica e obstinada, sempre visando à glória; já o ignorante é o homem simples, sem qualquer estudo, mas que tem uma sabedoria própria advinda de sua experiência, do comércio com os homens e da sua frequência do mundo.

Os tolos não têm critério para julgar, pois julgam pelas aparências, baseados em posições determinadas pelo acaso como se fossem imutáveis, unindo esse julgamento equivocado com a falta do senso crítico tanto externo quanto interno, fazendo deles maus interlocutores ou, como Montaigne nos diz, almas fracas que nos degeneram.

O julgamento dos tolos é tão corrompido por seus desejos de glória que eles nem mesmo conseguem avaliar profundamente suas obras, sustentar aquilo de que sentem orgulho em seu trabalho e justificar o que os motivou a criar suas obras. A razão para isso é, talvez, o fato de não serem autores de nada verdadeiramente, mas apenas meros repetidores.

Ao chegar a esse ponto da habilidade de avaliarmos nossa própria capacidade de julgar, de exercitar e, portanto, de entrar em conferência, Montaigne percebe a dificuldade que temos de nos conhecer, inclusive nossos trabalhos, limites e erros. O exemplo invocado é o de Tácito e o de seus julgamentos que mesmo ele, com sua grandeza, tem dificuldade de se conhecer.

Montaigne afirma que esse historiador, com o qual possui grande afinidade e por quem nutre grande admiração, narra histórias muito úteis de fórum privado, pois seu foco é em geral a vida dos imperadores ressaltando o caráter e modo de cada um agir, mostrando-nos que a história é a história de homens.

Tácito, contudo, que emitiu tantas vezes seus julgamentos sobre figuras históricas de suma importância, agora será objeto de julgamento, pois será avaliado por nosso ensaísta. A princípio, como já dissemos, como homem de caráter formidável, mas que errou ao deixar de falar de si, ou seja, retratou os outros, mas deixou de retratar a si mesmo.

Mais do que aprender os eventos históricos, Montaigne está aprendendo como os homens da história tomavam as decisões, avaliavam as situações, quais eram seus humores e tudo isso através daquilo que era retratado por pessoas como Tácito.

O interessante é que no exórdio desse ensaio temos uma imagem de um julgamento e o epílogo se encerra com as considerações acerca de um julgamento, como se se fechasse um círculo. Mas o ponto de chegada é diferente do ponto de partida. Se, na primeira parte, vimos que com a condenação de alguém que foi julgado publicamente podemos aprender por oposição, no final vemos que a partir do juízo emitido por outro podemos aprender sobre o próprio juiz e nos aproximar ou não os afastar desse modelo privadamente.

Creemos que o que esteve em jogo durante todo o ensaio foi o exercício do julgamento que se dá no interior da própria conferência e, por isso, insistimos nesse termo, pois, se tivéssemos aceitado o termo “conversação”, teríamos que pressupor a oralidade para que o julgamento acontecesse sem pressupor nenhum rigor nessa atividade. Contudo, a conferência e julgamento são processos que não devem ocorrer separadamente, pois, se isso acontecer,

estaremos nos aproximando do tolo, que emite juízos sem levar nada em consideração a não ser suas vontades.

A condenação pública do erro não precisa acontecer todo o tempo para que se aprenda; basta que fique registrada para que possamos retirar dela as lições necessárias para nosso aperfeiçoamento e, para isso, é preciso entrar em conferência com os livros, por exemplo.

O desenvolvimento do ensaio é uma orientação de como devemos nos portar e como e quem devemos evitar durante nosso percurso de investigação ou conferência. Se no exórdio somos conscientizados da importância do aprendizado da oposição e da punição pública do erro através do julgamento, no epílogo temos uma prática de tudo aquilo que já nos foi apresentado em quem está se exercitando, a saber, o próprio Montaigne.

De maneira geral, esse ensaio faz parte de um ideal mais amplo proposto por Montaigne. Esse ideal está articulado com outros ensaios, sobretudo com o ensaio “Da educação das crianças”, em que a proposta da conferência não é tão detalhada como no ensaio III.8, mas encaixa-se dentro de um projeto formativo para as crianças.

Nessa sua proposta pedagógica em que as crianças são retiradas cedo dos pais para serem criadas por seus preceptores, elas terão uma educação baseada no comércio com os homens, na frequência do mundo e na maneira correta de comércio com os homens através dos livros, cujo objetivo será fortalecer a alma através do conhecimento que essas crianças terão por meio de suas caminhadas. Essas crianças aprenderão também a entrar em discussão somente com quem valer a pena e, devido a sua experiência, saberão gerenciar seus conhecimentos e irão compor estratégias.

Nesse tipo de educação não centralizada em seus costumes, a base de sua formação está na ética e na moral, no afastamento do ensino que valoriza a erudição e o saber puramente livresco. Inclusive o comércio com os homens se daria por meio dos livros também, não pela memória, mas por meio das histórias, e isso fará a diferença entre ter as citações como ornamentos ou tê-las como fundamentos do discurso.

Por isso, o ensaio III.8 pode ser visto como uma tentativa de recuperar algo que já foi posto, mas com foco agora não nas crianças, mas naqueles que já possuem seus vícios e falhas para que seja possível a correção por meio da oposição. Ou para aqueles que tiveram uma educação tal como Montaigne nos propõe, o ensaio III.8 funciona como uma espécie de educação continuada.

Podemos entender que a importância dessa pesquisa está em enfatizar o uso do termo conferência, não por questões de tradução, mas sobretudo pela ideia que ela contém. A conferência de Montaigne é diferente de todas as outras, e relevante para nossos estudos, porque contém dentro dela uma crítica e instruções acerca da construção e perpetuação do saber, estando dentro de um projeto ético-pedagógico.

Ela não faz apenas um diagnóstico dos homens eruditos do século XVI. A conferência demonstra, no ensaio III.8, como o saber foi se degenerando em erudição vazia e as motivações para que isso acontecesse, tal como a vaidade. A conferência é a tentativa de uma resposta dada em tom de conversação a cada um que lê esse ensaio e que, apesar de ser um problema social, uma vez que a educação e o senso de moral da época de nosso ensaísta estavam comprometidos, a resposta é direcionada aos leitores sem pretensões maiores de atingir um grande público. A preocupação que Montaigne tem é que seus leitores entrem em conferência com ele e se transformem.

Conclui-se que o ensaio III.8 tem uma função de combater o pedantismo através das suas advertências e a partir delas moldar uma forma boa de se conduzir a conferência, não de maneira não autoritária, e sim através de uma conscientização dos males causados pelas imperfeições humanas, tal como a tolice, por exemplo. Se por um lado a conferência no primeiro momento tenta desqualificar, a saber, presunçoso, ao mesmo tempo ela visa à construção de um saber ordenado para o aperfeiçoamento do sujeito, fazendo-nos entender que o objetivo central desse ensaio não é uma discussão sobre uma ciência, não se trata de um refinamento na arte retórica, e sim de homens que se utilizam do discurso ordenado sobre os mais diversos assuntos do conhecimento a fim de se aperfeiçoarem moralmente.

Bibliografia

Edições dos Ensaio:

- Montaigne, Michel de. *Os Ensaio*. Ed. de Pierre Villey traduzido, por Rosemary C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2006, 3 vol.
- _____. *Ensaio*. Traduzido por Sergio Millet. São Paulo: Abril Cultura, 1972 (Col. Os Pensadores)
- _____. *Les Essais*. Éd. par P. Villey. Paris: PUF- Quadrige, 2002, 3 vol.

Fontes primárias:

- Sexto Empírico. *Hipotiposes Pirrônicas*. Trad. Danilo Marcondes. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro: PUC-RIO, vol. 1, número 12, junho de 1997. 115 p. [tem 2 páginas! Outra coisa é a tradução de um aluno dele, que não foi publicada.]
- Pascal, B; Montaigne, Michel de. *A arte de persuadir; precedida de a arte da conferência*. Prefácio e notas Marc Fumaroli, trad. Rosemary C. Abílio, Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- Quintiliano. *Instituição Oratória*. Trad. Bruno F. Bassetto. Campinas: Ed. Unicamp, 2015.
- *Retórica a Herênio*. Trad. Ana Paula C. Faria e Adriana Seabra. São Paulo: Hedra, 2005.

Fontes Secundárias:

- Adverse, Helton. “Política e retórica no humanismo do Renascimento”. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro: PUC-RIO, vol.1, número 27, maio de 2010. P. 27-58.
- Araújo, Sergio X. G. de. “Glória, presunção e projeto de autorretrato nos Ensaio de Montaigne”. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro: PUC-RIO, vol.1, número 27, maio de 2010. P. 209-236.
- _____. *Montaigne e a ideia da ‘Diversão’: persuasão e sagesse nos Essais*. Limiar, São Paulo: Unifesp - vol. 2, nº 3 - 2º semestre 2014. P. 204- 249.
- Argan, Giulio Carlo. *Imagem e persuasão*. Trad. Maurício S. Dias. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- Auerbach, *Ensaio de literatura Ocidental*. Trad. Samuel Titan Jr. e José Marcos M. de Macedo.

São Paulo: Ed. 34,2012.

- Birchal, Tela de Souza. *O eu nos Ensaaios de Montaigne*. Belo Horizonte: Ed. UFMG,2007.
- Bolzani Filho, Roberto. *A epokhé cética e seus pressupostos*. Discurso, n. 27,1996. P. 37-60.
- _____. *Acadêmicos versus pirrônicos*. Discurso, n. 29,1998. P. 57-110.
- Brandão, Carlos Antonio L. *O filósofo e o pintor: humanismo e anti-humanismo em Leon Battista Alberti*. O que nos faz pensar, Rio de Janeiro: PUC-RIO, vol.1, número 27, maio de 2010. 149 p.
- Burke, Peter. *Montaigne*. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: Loyola, 2006.
- Cardoso, Sérgio. *Montaigne: uma ética para além do humanismo*. O que nos faz pensar, Rio de Janeiro: PUC-RIO, vol.1, número 27, maio de 2010. P. 257-278.
- Charbel, Felipe. *Timoneiros*. Campinas: Editora Unicamp,2010.
- Conche, Marcel. *Montaigne et la philosophie*. Paris: Puf, 1996.
- Demonet, Marie-Luce. *Montaigne et la question de l'homme*. Paris: Puf Débats, 1999.
- Desan, Philippe. *Humanism in Crisis: THE decline of the french Renaissance*.Manchester:Manchester University Press, 1994
- _____. *Montaigne, a life*. New Jersey: Princeton University Press, 2017.
- _____.*Lectures du troisième livre des essais de Montaigne*. Paris: Éditions Honoré Champion, 2016.
- Eva, Luiz Antonio A. *A figura do filósofo*. São Paulo: Loyola, 2007.
- _____. *Montaigne contra a vaidade*. São Paulo: Humanitas, 2004.
- Friedrich, Hugo. *Montaigne*. Paris: Gallimard, 1968.
- Fumaroli, Marc. *Montaigne et l'éloquence du for intérieur*. In: *Les formes breves de la prose et le discours discontinu (XVIe-XVIIe siècle)*. Paris: Vrin,1984.
- _____. *L'âge de éloquence*. Paris, Genebra: Droz, 1980.
- Garin, Eugénio. *Idade Média e Renascimento*. Trad.Isabel Teresa Santos e Hossein S. Shooja. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
- Goldschmidt, Victor. *Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963. p. 139-147.
- Goyet, Francis. *Montaigne and the notion of prudence. The Cambridge Companion to Montaigne*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. P. 118- 141.
- Gilson, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

- Hadot, Pierre. *O que é filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2011.
- Kennedy, George A. *Classical Rhetoric & its christianian and secular tradition from ancient to modern times.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999.
- Kristeller, Paul O. *Renaissance of thought and its sources.* Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Landesman, Charles. *Ceticismo.* Trad. Cecília C. Bartolotti. São Paulo: Loyola, 2006.
- Longino. *Do Sublime.* Trad. Filomena Hirata. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- Lukács, *Sobre a essência e a forma do Ensaio: uma carta a Leo Popper.* Trad. Mario Luiz Frungillo. Goiânia: Ed. UFG, 2008.
- Marck, Peter. *Reading and rhetoric in Montaigne and Shakespeare.* New York: Bloomsbury Academic, 2010.
- Masiero, Mateus. *Sobre máscaras e dissimulação nos Ensaaios de Montaigne.* (Dissertação de mestrado). Campinas: Unicamp, 2015.
- Morganti, Bianca. *Petrarca e a imitação de Cícero.* Limiar, São Paulo: Unifesp - vol. 2, nº 3 - 2º semestre 2014. P. 91-120.
- Mathias, Paul. *Montaigne.* Paris: Vrin, 2006.
- Olaso, Ezequiel. *Zétesis.* Trad. Saulo Daniel C. de Oliveira e Waldomiro José da Silva Filho. Sképsis- Ano 1, vol. 2- 2007. P.07-35.
- Pécora, Alcir. *Máquina de Gêneros.* São Paulo: Edusp, 2001.
- Porchat, Oswaldo. *Rumo ao ceticismo.* São Paulo: Unesp, 2007.
- Sève, Bernard. *Antítese e Isosthéneia em Pascal.* Trad. Paulo Jonas de L. Piva. *Sképsis*, São Paulo, vol. 1, número 11, 2014.
- _____. *Des regles pour l'espirit.* Paris: Puf, 2007
- Skinner, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno.* São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- Starobinski, Jean. *Montaigne em movimento.* Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- Tarrête, A. *Ordre et désordre dans "De l'art de conférer" (III.8).* In: Desan, Philippe (edição). *Lectures du troisième livre des essais de Montaigne.* Paris: Puff, 2016. p. 237- 259.
- Theobaldo, Maria Cristina. *Montaigne e a educação em "nova maneira".* O que nos faz pensar, Rio de Janeiro: PUC-RIO, vol.1, número 27, maio de 2010.237 p.
- Tim, Emerson. *A arte de escrever cartas.* Campinas: Ed. Unicamp, 2005
- Tournon, André. *Montaigne.* Trad. Edson Querubini. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.
- Vasconcelos, Paulo Sergio de. *Arte alusiva na poesia latina.* Boletim do C.P.A., Campinas, vol.

1, número 5/6, janeiro/dezembro de 1998. P. 203-222.

- _____ . *Reflexões sobre a noção de “arte alusiva” e de intertextualidade no estudo da poesia latina*. Clássica, Belo Horizonte, vol. 20, número 2, 2007. P.239-260.
- Zanta, L. *La Renaissance du stoïcisme au XVI*. Honoré Champion, Paris, 1914.