

A SAGESSE DE MONTAIGNE DE DUAS PERSPECTIVAS: DO *OTIUM* AO *NEGOTIUM*

Sérgio Xavier Gomes De Araújo¹

Resumo: o artigo examina a maneira particular como Montaigne se posiciona em defesa do *otium* no âmbito do debate clássico vivificado pelos humanistas da Renascença sobre *otium* e *negotium*, ou entre vida contemplativa e vida ativa, através da leitura de dois capítulos, que, embora distanciados no tempo, mantêm relações vivas e instigantes entre si: *De la Solitude*, do primeiro livro dos *Essais* e *De ménager sa volonté*, do terceiro. Na articulação entre os dois textos pretende-se mostrar como o *ethos* próprio à vida retirada que Montaigne constitui para si via apropriação das lições de Sêneca termina por superar a dicotomia tradicional, servindo à afirmação de uma outra noção de *prudentia* e de “bem agir” na vida pública que tem seu nexo fundamental não na ambição de glória mas na posse de si ou na adequação interior à própria natureza.

Palavras-chave: Montaigne – Cícero – Sêneca – *Prudentia* – Estoicismo.

INTRODUÇÃO

O motivo clássico e estoico da superioridade moral do *otium* a serviço do retorno a si e em nome da tranquilidade da alma em relação ao *negotium*, a dedicação à vida pública e política é absolutamente vital ao *ethos* de Montaigne, cujo discurso parte, como se sabe, de sua decisão pelo abandono do cargo de Conselheiro no parlamento de Bordeaux, ou da “*escravidão da Corte e do Parlamento*”, conforme a inscrição de 1571 que comemora a data do retiro². Com efeito, o projeto que orienta a escrita dos *Ensaïos* como um todo, de tomar a si mesmo por matéria e traçar um autorretrato em “*minha maneira simples, natural e ordinária*”³ atualiza a lição socrática do ‘conhece-te-a-ti-mesmo’ em lugar da adesão irrefletida às coisas externas. Montaigne destaca assim na página proemial o caráter “*doméstico e privado*” de seu

¹ Professor Adjunto – Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

²“Assim, a secessão adquire figura de ato inaugural. Determina o sítio em que Montaigne deixa de pertencer ao tráfico enganador; estabelece uma fronteira, consagra um limiar.” STAROBINSKI, *Montaigne em Movimento*, p. 16. VILLEY, “Introdução”, In: *Os Ensaïos*, p. XXI.

³MONTAIGNE, *Os Ensaïos*, “Advertência ao leitor”, p. I. As próximas referências dos Ensaïos de Montaigne virão designando as páginas respectivamente da edição francesa, PUF, Presses Universitaires de France, 1988 e da tradução em português por Rosemary C. Abílio, Martins Fontes, 2000.

discurso voltado para si mesmo, alheio à busca do “*favor do mundo*”, admitindo, em forte afetação de modéstia, sua total desimportância da perspectiva da utilidade pública: “*sou eu mesmo a matéria de meu livro: não há razão para empregar teu lazer em um tema tão frívolo e tão vão.*”⁴ Mas inerente à indiferença pelo aval da *doxa* uma concepção de virtude ganha forma de modo oblíquo, ou, dito de outro modo, o retorno a si montaigneano envolve, paradoxalmente, um posicionamento moral e político e, portanto, um tipo de interação com o domínio externo dos problemas do tempo, que vai de encontro com os valores hegemônicos.

No capítulo *Da Solidão*, no primeiro livro dos *Ensaio*s, classificado por Pierre Villey como entre os “ensaios impessoais” determinados em geral pela retomada do estoicismo de Sêneca, Montaigne procura exprimir sua visão pessoal sobre os desígnios da vida solitária⁵. Recorrendo a argumentos e *sententia* de Sêneca, extraídos, sobretudo das *Cartas a Lucílio*, ele reflete sobre qual deve ser o significado do retiro, quais suas motivações, finalidade e ocupação própria, apresentando-se a si mesmo como detentor da “*compleição*” ou do temperamento mais adequado ao isolamento em contraste com as “*almas ativas e ocupadas que tudo abarcam.*”⁶ Como veremos, este contraste entre a “*compleição*” do “*moi*” e a disposição comum dos que se dedicam à vida ativa será reposto e desenvolvido mais tarde como tema do capítulo *De Poupar a própria vontade* no livro III. Explorado então em novo contexto, não mais do elogio do *otium*, mas da experiência de Montaigne como homem público, quando fora maire de Bordeaux, tal contraste vai ensejar nuances e desdobramentos imprevistos. De fato, os benefícios morais do retorno a si vão se constituir em *De Poupar a própria vontade* como princípio de um *ethos* de *prudentia* antagônico à disposição passional e ambiciosa com que seus contemporâneos engajavam-se nos negócios. Mas essa variação de sentido ou ampliação do alcance dos argumentos em defesa da escolha do retiro em *Da Solidão* revela-se em potência já neste ensaio, nas maneiras específicas como Montaigne mobiliza o debate *otium-negotium* e como incorpora Sêneca ao seu discurso, como veremos mais a frente.

I – A DOXA DO TEMPO DE MONTAIGNE E A DEFESA CICERONEANA DA VIDA ATIVA

No preâmbulo de *Da Solidão* Montaigne diz deixar de lado como inócua a antiga discussão sobre o melhor modo de vida que opõe *otium* e *negotium*, revigorada pelos humanistas de seu tempo frequentemente para afirmar seu maior apreço pela vida ativa. Mas a ele parece demasiado óbvio que é bem melhor retirar-se do mundo para que se detenha no que considera uma “*longa comparação*”. Desfaz-se assim com certo desdém de uma moralidade solidamente ancorada na tradição romana, herdada pelos contemporâneos especialmente a partir da recuperação das obras de Cícero, que identifica a virtude à atividade cívica, ao

⁴ *Idem.*

⁵ A tese de Pierre Villey sobre a impessoalidade dos primeiros capítulos e a adesão inicial de Montaigne ao estoicismo revela assim seus limites. Já em *Da Solidão* é de modo crítico que ele insere em seu discurso os preceitos senequianos, não para reafirmar os valores estoicos, mas para enunciar suas próprias perspectivas, às quais retornará mais a frente em *De Poupar a própria vontade*, no livro III, período justamente que Villey opõe ao inicial, por reconhecer nos escritos tardios a consolidação final de uma filosofia própria e original de Montaigne. Pierre Villey. “L’Essai impersonnel (1572) Montaigne à l’école de Seneque” In: *Les Essais de Montaigne*, p. 28-47.

⁶ MONTAIGNE, op. cit., 1.39, p. 243; p. 362.

envolvimento direto nos negócios da cidade e do governo. A defesa da vida ativa no *De Officiis* fundada no rigor do princípio estoico da vida conforme a *natura* exerce longa e decisiva influência sobre o pensamento político da Renascença, que, em geral, segue Cícero, condenando como vício a solidão voltada para os estudos liberais que implique em negligência dos deveres para com o bem mais alto da *res publica*: “Em verdade, todo o louvor da virtude cifra-se na ação.”⁷ A conduta a serviço da comunidade política, acrescenta o filósofo e orador romano, por ser mais frutífera ao gênero humano é bem mais propícia à fama e à grandeza do que a vida contemplativa.⁸

O ideal romano do homem político, tão exaltado por Cícero e Quintiliano, na figura heroica do *vir bonus*, destaca-se com particular ênfase nas passagens do *De Officiis* que tratam da virtude da grandeza de alma – *magnitudo animi* – cujo *ethos* conjuga a disposição de cumprir grandes feitos dignos de glória ou “*um certo apetite de superioridade*” ao princípio estoico do amor da virtude como sumo e único bem.⁹ Cícero dissocia assim a ambição de grandeza pessoal peculiar ao magnânimo do desejo desmedido e violento de poder e honras que atenta contra a justiça e o bem da *res publica*.¹⁰ A autêntica grandeza se revela não na violência, mas na retidão que tem sempre em vista a utilidade da pátria e despreza em contrapartida as frivolidades humanas ou as aparentes vantagens a que tanto aspiram os homens comuns.¹¹ A causa geradora da magnanimidade, portanto, reside nesta convicção de que nada vale a pena admirar ou perseguir senão a honestidade dos atos em conformidade com a natureza, consubstanciada na *res publica*: expressão mais alta da *natura* racional e social que distingue a superioridade do homem.¹² Ao julgar bom somente o *honestum*, desdenhando das coisas que à maioria parecem notáveis, o magnânimo se prontifica a abdicar até da própria vida para cumprir as “*tarefas mais árduas, trabalhosas e arriscadas*”¹³ no interesse da república, fazendo ressaltar seu mérito extraordinário aos olhos da multidão: “quem não admirará o esplendor e a beleza da virtude deles?”¹⁴ A autêntica grandeza, sublinha Cícero, “*prefere ser a parecer a*

⁷ “Virtutis enim laus omnis in actio consistit.” CICERO, *Dos Deveres*, 1.6.19.

⁸ A imagem positiva da cidadania determina o pensamento político dos humanistas italianos desde o *Quattrocento*, de Colluccio Salutati a Leonardo Bruni e Matteo Palmieri até Maquiavel, mas ultrapassa o contexto republicano das cidades italianas para influenciar fortemente também os autores do norte da Europa, que irão postular a importância da participação cívica sob a forma do conselho de Príncipes. Muitos dentre estes, como Erasmo e Guillaume Budé, se dedicam a redigir obras de aconselhamento destinadas a formar o “príncipe perfeito”, tendo no *De Officiis* de Cícero, seu modelo ideal, de onde extraem aquelas que consideram as mais importantes virtudes principescas, a liberalidade, a clemência e a fidelidade à palavra. Para estes autores é fundamental para além da obra de Cícero, a reflexão de Quintiliano, que também considera os deveres do *vir bonus* no contexto da monarquia. Ver sobre o assunto SKINNER, *As Fundações do Pensamento Político Moderno*, p. 237; sobre Quintiliano ver *Instituições Oratórias*, 12.2.7 e 11.3.150. *Idem*, 1.70

⁹ *Idem*, 1.13.

¹⁰ Sobre a acusação das ambições ilegítimas de César que puseram a perder a república, ver, por exemplo, *Dos Deveres*, 1.43; 2.20; 3.36.

¹¹ *Idem*, 1.64.

¹² Em sua reflexão sobre os deveres, Cícero não se refere nunca à conformidade com a *natura* nos termos da ortodoxia estoica, como adequação a uma ordem cosmológica fora de si. Mas ele reafirma o mesmo princípio enquanto adequação ao que compreende como a *natura* humana; à ordem da *humanistas*, consubstanciada na configuração política e social da *res publica*. Sobre isso ver VALENTE, *A ética estoica em Cícero*, p. 75.

¹³ CICERO, op. cit., 1.66-67

¹⁴ *Idem*, 2. 37.

*primeira*¹⁵, distinguindo-se acima dos demais não por simulacros, mas pelo amor da justiça em todas as circunstâncias, consagrando-se e immortalizando-se na *vera gloria*, sólida e duradoura: “Assim, quem desejar a glória da justiça que cumpra os deveres da justiça.¹⁶”

Sob a égide da *magnitudo animi* se conforma no *De Officiis* o modelo por excelência do homem de virtude ou *prudencia* aliado à ambição superior da *vera gloria*, cujos grandes exemplos, como de Cipião, Marco Catão e Régulo, serão emulados pelos humanistas da Renascença. Buscando sempre o bem supremo na defesa da república, a virtude do magnânimo necessita exteriorizar-se em grandes atos para ser vista e imitada, só se realizando plenamente no reconhecimento público da *doxa*. É desta última, porém, que Montaigne acusa o erro em *Da Solidão*, de tomar erroneamente como virtude o que não é mais do que pura ambição pessoal, defendendo, de preferência, o reconhecimento interior da própria consciência como principal critério do verdadeiro valor.

II – BREVE EXAME DE *DA SOLIDÃO*. SOBRE A VERDADEIRA LIBERDADE E SOLIDÃO

A primeira frase de *Da Solidão* desacredita a crença geral que subjaz à concepção de virtude ligada à vida ativa e ao modelo do homem magnânimo de “*Que não nascemos para o nosso particular mas para o público*”, destacando o pressuposto que vai nortear toda a sua reflexão, da incompatibilidade absoluta entre ambição e virtude.¹⁷ Os “*maus meios*” que os nobres franceses empregavam para elevar-se em prestígio e posição mostravam na prática que tais discursos do passado que celebram a primazia do bem comum da república sobre os interesses pessoais servem apenas de máscara que disfarça a ambição e a avareza. Para comprovar o que diz, Montaigne se dirige aos que se lançam na agitação da vida pública ou, conforme suas palavras, “*aos que estão na dança*”, desafiando-os a falar a partir da própria consciência para negar que, ao contrário do que proclamam, só procuram os cargos e encargos externos para “*tirar do que é público seu proveito particular*.” Deste modo, procurando dar voz à ambição que move à vida ativa, o ensaísta evoca o *ethos* que lhe é antagônico para que revele ele mesmo seu desígnio da busca do “*proveito particular*”, geralmente dissimulado sob os discursos mais belos e magnânimos em defesa da pátria. Desqualificando desde já seu adversário, Montaigne desautoriza o argumento mais forte deste contra si: de que a escolha da solidão deva ser condenada por implicar em egoísmo e negligência para com os deveres, colocando a própria tranquilidade acima do bem comum: “*Respondamos à ambição que é ela mesma que nos dá o gosto da solidão: pois do que ela foge tanto quanto da sociedade? O que procura tanto quanto a liberdade de ação?*”¹⁸ Não postula, contudo, em contrapartida à ambição da vida ativa, um desígnio público e político de sua solidão, mas reafirma, ao contrário, como se sabe, em diversas ocasiões, visar somente à própria comodidade e tranquilidade. A solidão de Montaigne não se adéqua à tradição do *otium cum litteris* romano, conforme já bem nos mostrou Hugo Friedrich, que sanciona o autoexílio do mundo para a instrução moral dos homens, reservando-o a personagens célebres e a grandes sábios. Alegando tal prerrogativa,

¹⁵ “se esse malvult quam videri” *Idem*, 1.65

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ MONTAIGNE, op. cit., 1.39, p. 237;p. 355.

¹⁸ *Idem*.

de fato, é que Sêneca, por sua vez, procura justificar seu abandono das funções públicas: “*Se eu me recolhi em casa e fechei as portas foi para ser útil a um maior número de pessoas.*”¹⁹

Mas se da perspectiva montaigneana ambição e solidão, ambas pondo o bem particular acima do bem público, parecem equiparar-se, é importante notar que a superioridade da segunda não deixa de afirmar-se ainda que indiretamente: a escolha do retiro tem o mérito da franqueza e, se não resulta em obra útil, legitima-se por não tomar parte na corrupção geral do século; por não compactuar com os vícios tornados comuns na vida pública, como da dissimulação, da traição e da injustiça. De todo modo, esta maneira de colocar a discussão tradicional *otium-negotium*, aproximando suas respectivas disposições de “*fugir à sociedade*”, também põe em questão a própria superioridade do *otium* levando Montaigne a reforçar sua profissão de franqueza e a por em prática ao longo do ensaio uma autoinvestigação profunda de suas motivações, de modo a provar a autenticidade de seu retiro. Com efeito, tal identificação *otium-negotium* implica em admitir subrepticamente a possibilidade de a ambição dissimular-se não no *negotium*, mas no desejo de distanciar-se; de encontrar no *otium*, de preferência, o domínio privilegiado de sua “*liberdade de ação*”. De fato, sondando as disposições internas dos homens para descobrir a *hybris* das ambições como mote profundo de seus atos, Montaigne discerne não somente o falso *negotium*, mas também o falso *otium*. Conforme se evidencia no decorrer do texto, ao exaltar a vida solitária em detrimento da vida ativa, ele não postula automaticamente que o retiro seja escolha necessária da virtude, afinal, reconhece: “*Em tudo há como agir bem e mal*”.²⁰ Na parte final do ensaio Plínio e Cícero despontam como exemplos do mal agir em solidão, dedicando o retiro à ocupação das letras e subordinando-o à busca da glória, cujo desejo, o ensaísta adverte ser o “*humor mais contrário*” ao isolamento, pois os desvia de si mesmos e mais os vincula às multidões, ainda que delas afastados²¹.

A consciência dos modos astuciosos com que a ambição conduz a alma e se dissimula mesmo nas circunstâncias aparentemente desfavoráveis do retiro vai deslocar a reflexão de Montaigne da dimensão concreta do distanciamento das multidões e da ausência de companhia para o domínio interno da transformação da alma, de sua depuração interior das paixões desde cedo enraizadas pelas falsas opiniões sobre bem e mal. Como fundamento da solidão autêntica, ele exige um rompimento mais radical com o mundo de modo que não se volte para nada que esteja fora de si mesma e que se concentre em sua única finalidade legítima: “*de viver mais à vontade e a gosto*” e alcançar o bem verdadeiro e maior do mundo, que é o de “*saber pertencer a si mesmo*” - “*sçavoir estre à soy*”²². Em suma, o exórdio já anuncia, a solidão de Montaigne toma forma não apenas, ou não propriamente, contrapondo-se ao comprometimento com a vida pública, mas, sobretudo, à *hybris* das ambições. Conforme sentença apropriando-se das fórmulas de Sêneca, a retirada do mundo só pode ser proveitosa e propícia à tranquilidade e à virtude para a alma que se descarregou previamente do fardo das paixões que a desviavam de si própria. Não basta apenas ter se afastado das multidões e resguardar-se do contágio dos vícios alheios se a alma não se desfizer dos seus próprios:

¹⁹ FRIEDRICH, H. *Montaigne*, p. 220-237; SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, 8. 1.

²⁰ *Idem*, I, 39, p.237; p. 355.

²¹ *Idem*, 1.39, p. 247; p. 368.

²² *Idem*, 1.39, p. 242; p.361.

“Nosso mal está contido em nossa alma; ora, ela não pode escapar de si mesma.”²³ Bem mais do que a mudança de lugar, enfim, é necessário transformar-se por dentro e desvencilhar-se das “condições populares” que nos afasta de nós: “É preciso sequestrar-se e recuperar a si mesmo.”²⁴

Montaigne situa na metade do ensaio um autorretrato de sua “compleição” como mais apropriada para esta tarefa de desprender-se das falsas opiniões que o comprometem alhures: destaca-se como mais propenso tanto por “condição natural quanto por reflexão” a ocupar-se somente de si próprio, pois possui “apreensão lenta e frouxa” demais para sustentar a disciplina necessária ao conhecimento de matérias externas e dispõe de “uma afeição e vontade delicada” que “não se sujeita e nem se emprega facilmente”, pouco afeita a investir-se fora de si, em coisas que dependam dos caprichos da fortuna. São, por sua vez, incapazes de colocar verdadeiramente em prática os preceitos do isolamento, as “almas ativas e ocupadas que tudo abarcam, que se comprometem por toda parte, que se apaixonam por todas as coisas, que se oferecem, que se apresentam e se dão em todas as ocasiões.”²⁵ Nestes, Montaigne censura o excesso, contra a razão e a natureza, de apegar-se de modo passional aos assuntos do mundo e às suas “vantagens acidentais e exteriores” como se fossem partes de si ou seu “principal fundamento”. Este motivo do contraste entre a “compleição” do ensaísta e dos que se consagram à vida ativa ressurgiu no exórdio de *De Poupar a própria vontade* no livro III, constituindo-se em seu tema central, da comparação, no registro prático da *prudencia*, entre a liberdade do “*moy*”, centrado em sua razão e a condição servil do “*comum dos homens*” que, arrastados por suas paixões, a tudo querem abarcar, ingerindo-se “indiferentemente onde há trabalho e compromisso.”²⁶

Mas em *Da Solidão*, como sabemos, Montaigne está mais ocupado em persuadir-nos da autenticidade de seu exílio e em definir seus desígnios específicos avessos às ambições do mundo. Logo após distinguir-se das pretensões excessivas por parte das “almas ativas e ocupadas”, - tentando incorporar como seu principal fundamento as vantagens acidentais e “*bors de nous*” - ele também se diferencia da conduta oposta, da recusa radical dos benefícios externos: “de servir a si mesmo, dormir no chão, furar os próprios olhos, jogar suas riquezas no meio do rio, procurar a dor”, que considera, por sua vez, ação de uma “virtude excessiva”, prerrogativa de naturezas “mais rijas e mais fortes”, que podem tornar glorioso o seu retiro.²⁷ O contraexemplo do *ethos* montaigneano, assim, é também dos grandes filósofos e de alguns devotos fervorosos que tal como ele próprio, escolheram o retiro, mas o fizeram como privação voluntária das comodidades de fora, concebendo a solidão como modo de antecipar os golpes da fortuna e de lutar com eles para dar provas de sua coragem e resistência. A *sagesse* de Montaigne recusa de fato esta concepção heroica e marcial da virtude ligada ao *ethos* do sábio que busca o enfrentamento direto com as adversidades, conforme o *leitmotiv* central do *De Providentia* de Sêneca. Como afirma o filósofo: “a virtude é ávida de perigos” e jamais teme a extensão dos males que terá de suportar, pois fazem parte de sua glória.²⁸ Os grandes homens alegram-se

²³ *Idem*, 1.39, p. 240; p. 358.

²⁴ *Idem*, 1.39, p. 239; p.357.

²⁵ MONTAIGNE, op. cit., 1.39, p. 243; p. 362.

²⁶ *Idem*, III.10, p. 1004; p. 330.

²⁷ *Idem*, I.39 p. 243; p. 362.

²⁸ Sêneca, *De Providentia*, 4. 3-4.

assim com a ocorrência de acidentes e dificuldades reais como matéria privilegiada para conhecer a medida do próprio valor e revelá-lo aos demais²⁹.

Situando-se, portanto, num ponto médio entre estes excessos opostos - entre as almas ativas e as naturezas “*mais rijas e mais fortes*” dos filósofos - Montaigne valoriza a solidão como espaço da própria tranquilidade e da fruição prazerosa de sua boa fortuna, mas sem perder de vista, contudo, o ideal estoico da liberdade e autonomia da alma. Recomenda para tanto, o usufruto regrado das vantagens do mundo sob a vigilância constante do juízo a nos lembrar a cada instante de seu caráter externo e transitório. Menciona Arcesilau como exemplo desta rara austeridade, pois soube exercitar sua firmeza no sábio usufruto de sua boa condição, evitando ser por ela subjugado. Montaigne, do mesmo modo, considera desnecessário afastar-se tanto de sua condição - “*aller si avant*” - antecipando-se aos rumos imprevisíveis da fortuna. Contenta-se em “*sob o favor da fortuna, preparar-me para seu desfavor e, estando a meu gosto, representar-me o mal por vir, tanto quanto a imaginação pode alcançá-lo.*” Atualiza assim outro conselho dos antigos e de Sêneca em particular, praticando a “premeditação dos males” - *praemediatio malorum*.

Mas se o emprego da “*imaginação*” contrapõe vivamente a *sagesse* de Montaigne à busca corajosa da experiência concreta dos males, também a afasta do conceito clássico da *praemediatio malorum*, afinal, é, sobretudo, o exercício da *razão* que ele exige entre os estoicos, consubstanciado na leitura e memorização de máximas morais de forte poder persuasivo que ensinam a situar os acidentes na escala universal do *logos* ou da *natura* e deste modo a deixar de temê-los. De fato, ao representar-se o mal por vir tanto quanto pode a *imaginação*, Montaigne não vivencia nada que se assemelhe a uma conversão interior à razão cósmica que propiciasse a aceitação dos acidentes como determinações naturais da providência. Com vistas a acolhê-los tranquilamente, ele não vislumbra a dimensão superior da racionalidade da *natura*, mas esforça-se por compreendê-los na dimensão concreta e efetiva de sua experiência como evento particular. Para naturalizar deste modo a pobreza tenta acessar o quanto possível o ponto de vista específico do homem pobre que, efetivamente habituado à miséria, fez-se insensível aos seus sofrimentos. Como nos diz, ensaia-se no lugar do “*pobre mendigo*” que bate à sua porta: “*ponho-me em seu lugar, tento ajustar minha alma à sua perspectiva*”, procedendo do mesmo modo com relação aos outros acidentes que o ameaçam. O ensaísta, em suma, procura incorporar a si as visões de mundo particulares dos outros homens, especialmente dos mais simples, constituídas pelos “*efeitos do costume*”, que naturalizam os infortúnios mais eficazmente do que a razão dos sábios.

III – DO ETHOS DA VIDA RETIRADA EM DA SOLIDÃO AO ETHOS DE PRUDENTIA EM DE POUPAR A PRÓPRIA VONTADE.

O capítulo *De Poupar a própria vontade* mobiliza de outro ângulo o principal argumento de *Da Solidão*, da reapropriação consciente de si e de sua figuração como exemplo de uma virtude mediana que visa adequar-se à sua natureza particular ao invés de alçar-se a

²⁹ *Idem*, 4.6-9.

uma condição ideal, muito distante de si próprio, merecedora dos louvores públicos³⁰. Como já visto, Montaigne descreve sua concepção da vida solitária contrapondo-se menos à vida ativa em si do que à *hybris* das ambições: *otium* e *negotium* são igualmente desacreditados quando movidos pelas ambições. O problema, assim, não é apenas o da escolha entre um e outro, mas, sobretudo do ordenamento e regulação das paixões que nos levam a “*falhar na solidão como em companhia*.”³¹ A importância do preceito de “*sçavoir estre à soy*” deixa, portanto, de restringir-se ao elogio do autêntico retiro uma vez reposta e amplificada no domínio externo dos deveres em *De Poupar a própria vontade*, passando a valer como princípio essencial de uma noção de *prudentia* e sabedoria política, consolidada na comparação entre a própria “*compleição*” e o “*comum dos homens*”, “*que abarcam tudo*” e por tudo se apaixonam.

Montaigne nos narra em *De Poupar a própria vontade* sua experiência quando Maire de Bourdeaux e faz a defesa de sua atuação política, incompatível com o paradigma tradicional da vida ativa, que implica em atos heroicos e esplendorosos, como já visto, impulsionados pela ambição de sobressair pela grandeza de alma. Não escolhera ser Maire por livre vontade, mas pressionado pelas circunstâncias: uma ordem do Rei se interpusera à sua recusa inicial e a dignidade do cargo e honra de seus antigos ocupantes o obrigavam a aceitá-lo. Assume, portanto, tão elevada posição mantendo intocada sua *vontade*, mas cuidara de decifrar-se “*fiel e conscienciosamente*”³² aos seus pares para informá-los sobre o que esperar de si: prometera encarregar-se de suas responsabilidades tomando-as “*nas mãos, mas não no pulmão e no fígado*.”³³, à diferença dos que se engajam nas ocupações públicas com todo o ímpeto e ardor dos desejos deixando-se “*levar e prender*” - “*emporter et saisir*” – pelas coisas. Neste contexto, enfim, como pressuposto da maneira correta de se envolver com o *negotium*, o imperativo da posse de si, será defendido não apenas do ponto de vista de seu valor intrínseco, mas, também, de sua utilidade e eficácia na vida política.³⁴

É neste registro prático da utilidade e eficiência das ações como critério que ele recusa os preceitos que nos direcionam “*ao uso da sociedade pública*”, pois incorrem no erro fatal de nos “*desviar*” de nós mesmos.³⁵ Às pretensões magnânimas a esquecer-se de si pelo bem comum, Montaigne responde com a perspectiva socrática segundo a qual o segredo da boa conduta política está ao contrário em descobrir “*a verdadeira medida da amizade que cada um deve a si*”: “*uma amizade salutar e regrada, igualmente útil e prazerosa*”, diversa da amizade falsa, voltada para a glória e as riquezas como “*partes de nosso ser*.”³⁶ Afinal, somente o homem que conhece o quanto deve a si saberá a maneira mais eficaz de aplicar-se à utilidade dos outros. O que põe em primeiro lugar a integridade de sua razão e liberdade compromete-se com os cargos

³⁰ *Idem*, p. 243; p. 362.

³¹ *Idem*, p. 247; p. 369.

³² *Idem*, 3.10, p. 1005; p. 332.

³³ *Idem*, p. 1004; p. 329.

³⁴ Como aponta Geralde Nakam, o elogio da ação sem paixão, da franqueza e confiança, bem como a censura à ambição e perfídia de seus contemporâneos em termos de eficácia e utilidade aproxima bastante Montaigne do realismo político de Maquiavel. Entretanto Montaigne condena em Maquiavel a idéia de que o vício seja às vezes útil na salvaguarda do Estado: “O bem é que é útil, é o cuidado da honra, a confiança, os benefícios, que são realistas e proveitosos.” NAKAM, *Les Essais de Montaigne, miroir et proces de leur temps*, p.254.

³⁵ MONTAIGNE, op. cit. 3.10, p. 1006; p. 332.

³⁶ *Idem*.

como que “*por empréstimo e acidentalmente*”, mantendo à distância seus afectos e, portanto, com a alma sempre “*em repouso e saudável*”, como pré-condição necessária da conduta prudencial; do pleno domínio sobre as questões e responsabilidades ligadas aos deveres que lhe competem: “*Quem emprega nisto apenas seu discernimento e habilidade procede com mais vivacidade; amolda, dobra, difere tudo à vontade de acordo com as circunstâncias.*”³⁷

O eixo central do ensaio, do autorretrato do “*moy*” em comparação com o “*comum dos homens*” se coloca desde a primeira frase na oposição entre os verbos “*tocar*” e “*prender*” - “*toucher*” e “*tenir*”: “*Em comparação com o comum dos homens, poucas coisas me tocam - touchent - ou melhor, me prendem - tiennent -: pois é razoável que elas nos toquem, contanto que elas não nos possuam.*”³⁸ Com efeito, ao conceder assim que é razoável deixar-se “*tocar*” pelas coisas e que há responsabilidades externas das quais não é lícito desincumbir-se, Montaigne se afasta das formulações de *Da Solidão*; do ideal de uma autonomização radicalizada das ligações de fora, admitindo a compatibilidade entre os benefícios do *otium* e o exercício da vida ativa, tomando os primeiros como critério do regramento do segundo, recomendado assim, como envolvimento apenas superficial nos negócios. O uso do verbo “*prender*”, por outro lado, cujo sentido é reforçado na equivalência com “*possuir*”, evidencia a condição do “*comum dos homens*”, comprometidos com as coisas no domínio mais profundo de suas afecções ou *vontade*, permitindo-se assim possuir por elas. A *sententia* de Sêneca que aparece mais a frente, *in negotiis sunt negotii causa* - “*as causas do negócio nos próprios negócios*” -, consolida o retrato antagônico dos contemporâneos como servos de suas paixões, procurando as ocupações públicas por si mesmas, não a partir da consideração racional de sua utilidade, mas para manter-se ativos e angariar reputação de “*competência*” e “*dignidade*”. De todo incapazes de conter seu ímpeto, envolvem-se indiferentemente em todo tipo de atividades: “*Não é tanto porque queiram ir, é porque não podem conter-se.*”³⁹

Em contraste com os ambiciosos despossuídos de si mesmos, Montaigne reitera: “*assumo uma compleição totalmente diversa. Fecho-me em mim mesmo*” - “*Je me tiens sur moy.*”⁴⁰ - reforçando o motivo da autoalienação ou servidão com o vocabulário concreto que designa a vontade e as próprias capacidades como matéria a ser “*hipotecada*” ou “*alugada*”: “*Os homens entregam-se para locação*”. Tal “*aspereza e violência*” de desejos, enfim, que os leva tolamente a abdicar da própria razão e vontade, de nada lhes serve da perspectiva prática e política: “*Mais atrapalha do que auxilia a condução do que empreendemos (...). Nunca conduzimos bem a coisa pela qual somos possuídos e conduzidos.*”⁴¹

III.1 – ESTRATÉGIAS DEFENSIVAS DO *NEGOTIUM* AO *OTIUM*

No início de *De Poupar a própria vontade* o ensaísta fala de seu zelo para aumentar por “*reflexão*” e “*estudo*” a tendência à “*insensibilidade*” com que fora agraciado pela natureza de modo que, como nos diz: “*Difícilmente me envolvo. Tanto quanto posso, emprego-me todo em mim*”.

³⁷ *Idem*, p. 1008; p. 335.

³⁸ *Idem*, p. 1003; p. 328.

³⁹ *Idem*

⁴⁰ *Idem*, p. 1004; p. 330.

⁴¹ *Idem*, p. 1008; p. 335.

Tal zelo responde à constatação da própria vulnerabilidade face aos embates do mundo, calculada para remediar uma inclinação oposta: a “*sensibilidade delicada*” e “*maleável*”. É, de fato, no receio de perder-se a si mesmo sob o exercício de suas funções públicas e igualar-se ao “*comum dos homens*” que se enraíza a *sagesse* de Montaigne e que o faz evitar com todas as forças as afecções “*que me distraem de mim e me prendem alhures*”. Segundo Geralde Nakam, o perigo da desapropriação ou da alienação de si é tema essencial e lancinante do ensaio. O temor da “*perda de controle dos mecanismos do espírito*” ganha relevo tanto maior sob a consciência de que no cenário de fanatismos do século, mesmo uma pequena falha poderia levá-lo da razão à perda da sanidade⁴².

O espetáculo absurdo da tolice dos contemporâneos incita a revigorar os traços de sua “*compleição*”, conforme descritos em *Da Solidão*. Isto se faz urgente no contexto bem mais conturbado da França em que Montaigne escreve os ensaios do livro III, de progressão dos conflitos civis e confessionais e em que se dá mais propriamente seu engajamento oficial na vida pública. O período que vai de 1580 a 1588, após a publicação dos dois primeiros volumes dos *Ensaíos*, abrange o percurso e a atuação política de Montaigne após um itinerário pessoal que o conduzira gradativamente à corrente ideológica pragmática e conciliatória dos “*politiques*.”⁴³ Seu posicionamento em meio aos conflitos confessionais ilustra a importância na prática de ordenar e moderar as afecções. Conforme nos diz, não deixa jamais sua vontade ceder tão intensamente a um dos partidos a ponto de comprometer o exercício livre e integral de seu entendimento com que discerne as qualidades louváveis e censuráveis presentes em ambos. Pudera obter deste modo, a confiança tanto de católicos como de huguenotes para encarregar-se de importantes missões diplomáticas a serviço da conciliação entre Henrique de Navarra, o soberano protestante da Guyenne e o monarca Valois Henrique III, contribuindo para a garantia da paz e da salvaguarda política de sua província contra as ameaças de invasão por parte da Liga. Em suma, assim adverte mais a frente, formulando a lição que encerra o conteúdo fundamental de sua *sagesse*: “*não devemos precipitar-nos tão perdidamente atrás de nossas afecções e interesses.*”⁴⁴

Nas últimas páginas do ensaio, sobretudo, Montaigne explicita a intenção de defender sua conduta política como Maire contra aqueles que o censuravam por não ter sobressaído em ações grandiosas: “*Abster-se de agir é amiúde tão generoso quanto agir, mas está menos em evidência; e este pouco que valho é quase todo deste lado.*”⁴⁵ Com efeito, havia sido bem sucedido no cumprimento de seus deveres limitando-se a ações silenciosas e obscuras, suficientes para

⁴² Neste sentido a autora critica o que considera as interpretações pueris que tomam o conteúdo do ensaio como defesa de uma vontade de abster-se da participação política. O ensaio, segundo Nakam, trata antes de definir a maneira correta de engajar-se, por parte de um homem de forças afectivas ‘maleáveis’, demasiado facilmente movidas pelas coisas externas. NAKAM, op. cit., p. 446.

⁴³ “Engajamento: este termo convém para bem mensurar sua implicação no curso dos eventos que punham em causa o destino do Reino e da Monarquia, mesmo se nos *Essais*, ele permaneça de uma grande discrição sobre suas funções e sua posição exata. Trata-se de um dever de reserva adaptado à sua tarefa: a do mediador, encarregado de missões oficiais pelas quais se empenha em inspirar confiança por parte de adversários mais e mais desconfiados uns dos outros.” COCULA, *Des Signes au Sens: lectures du livre III des Essais*, p. 12.

⁴⁴ MONTAIGNE, op. cit., 3.10, p.1014; p. 345.

⁴⁵ *Idem*, p. 1023; p. 359.

“desviar-se” das tormentas, para conservar e fazer durar a paz e segurança de Bordeaux.⁴⁶ A *prudencia* de Montaigne, de fato, incompatível com ações heroicas e esplendorosas – que credita, de resto, à *hybris* das ambições – é de caráter essencialmente defensivo, peculiar, como nos diz, às almas que se sabem mais sensíveis, situadas na região intermediária entre dois exemplos opostos de insensibilidade, de camponeses e de filósofos. À diferença tanto dos que por estupidez não vêem as coisas, quanto dos que estão acima delas, as almas intermediárias experimentam os eventos adversos “em toda sua profundidade e aspereza.”⁴⁷; sua arte, portanto, deve ser a de saber “desviar-se” das “avenidas” que levam às causas dos acidentes.⁴⁸ Ao reconhecer-se assim como “alma comum” e mediana, Montaigne alude novamente ao modelo marcial do *De Providentia* para recusá-lo: às “almas comuns” como nos diz, cumpre a estratégia de atender não à “*patience*”, imaginando-se à altura de alguns sábios que revigoram sua resistência no confronto direto com os males, mas sim ao “*sentiment*” que avisa quanto à própria insuficiência para suportá-los.

A atuação política obscura, de teor defensivo, adequada aos próprios limites, bem sucedida na conservação da paz e liberdade de Bordeaux, remonta em profundidade ao processo interior de apropriação consciente do “*moi*” em sua natureza individual: a vulnerabilidade de sua província reflete a consciência da própria vulnerabilidade diante das ameaças de fora, conforme se verifica quando examinamos mais de perto a maneira como Montaigne se apropria da reflexão de Sêneca para formular o *topos* primordial de *Da Solidão*, da primazia da transformação da alma; de sua inteira libertação do peso das paixões. Na carta 28 Sêneca assim exorta Lucílio neste sentido: “*Deves é mudar de alma não de clima.*”⁴⁹, advertindo para a inutilidade dos meros deslocamentos físicos de um lugar a outro para aquele que quer progredir na virtude: “*os teus vícios seguir-te-ão onde quer que tu vás.*”⁵⁰ Entretanto, inversamente, uma vez trazendo somente dentro de si uma disposição virtuosa, então, todos os lugares da Terra lhe serão igualmente agradáveis: “*podes ir parar nos confins da terra, podes ir dar a um canto perdido na barbárie, que esta terra, seja qual for, se te mostrará hospitaleira!*”⁵¹ A felicidade tão procurada, enfim, reside inteira no bem moral e só depende da própria alma, pois que “*viver conforme a virtude*” – *bene vivere* – ela pode realizá-lo em qualquer parte e circunstância⁵². Por este motivo não convém ao sábio afeiçoar-se a algum lugar em especial: “*não nascemos destinados a nenhum lugar particular, a nossa pátria é o mundo inteiro!*”⁵³ O sentimento cosmopolita assim decorrente da conexão da alma com o *logos* universal é a contrapartida natural e necessária da conversão interior à razão em Sêneca. No estoicismo, com efeito, a retidão da vida racional implica no ultrapassamento da visão física em que se enraízam as paixões, limitada à configuração particular das coisas a cada instante, para a visão do espírito que passa

⁴⁶ *Idem*, p. 1023; p. 359.

⁴⁷ *Idem*.

⁴⁸ *Idem*.

⁴⁹ “Animum debes mutare, non caelum”. SÊNeca, *Cartas a Lucílio*, 28.1.

⁵⁰ “Sequentur te, quocumque perveneris, vitia” *Idem*.

⁵¹ *Idem*, 28.4.

⁵² *Idem*, 28. 5-6.

⁵³ “Magis quis veneris quam quo, interest, et ideo nulli loco addicere debemus animum”. I.28, 4. *Idem*, 28.4.

a contemplar a face verdadeira da ordem do universo, “*templo sublime de todos os deuses*”, com a qual passa a conformar-se⁵⁴.

Como já visto, Montaigne fala como um estoico sobre a necessidade de expulsar de dentro de si as “*condições populares*” para reapropriar-se de sua razão em *Da Solidão*, mas à diferença de Sêneca, não passa a considerar o mundo como sua pátria, mas o sente como risco à plena integridade da posse de si. Em diametral oposição ao filósofo, afirma ser necessário ter um “*cantinho reservado*” – “*une arrireboutique*” - que seja totalmente seu e a que exclusivamente o “*moy*” tenha acesso: “*É preciso reservar um cantinho reservado totalmente nosso, totalmente independente, no qual estabeleçamos nossa verdadeira liberdade e nosso principal retiro e solidão.*”⁵⁵ A vastidão da Terra inteira por pátria contrasta assim vivamente com este espaço circunscrito de “*l’ arrireboutique*”, em que se afirma uma consciência de si fundada não na identificação mas em sua diferenciação em relação à dimensão externa dos eventos do mundo. De um a outro, passa-se da contemplação filosófica em que o sábio conecta a própria alma e intenção à ordem universal do *logos*, à alma que se debruça sobre si mesma e faz-se companhia para si própria para travar a “habitual conversa sobre nós mesmos”. Exercitando este diálogo interior consigo; habituando-se e familiarizando-se a ter somente a si mesmo como interlocutor, Montaigne exerce um autodistanciamento salutar em relação às suas posses e afeições ou, melhor dito, ensaia sua autonomia “par imagination” aprendendo a “discorrer e rir como sem mulher, sem filhos e sem bens, sem séquito e sem criados, para que, quando chegar o momento de sua perda, ficarmos sem eles não nos seja novidade.”⁵⁶

MONTAIGNE’ S SAGESSE FROM TWO PERSPECTIVES: FROM THE OTIUM TO THE NEGOTIUM

Abstract: the article examines the particular manner in which Montaigne positions itself in the defense of *Otium* in the context of the classical debate vivified by the Renaissance humanists on *Otium* and *Negotium*, or on contemplative life and active life. Montaigne’ s position on the subject will be described through the reading of two chapters, which maintain - although distant in time - lively and instigating relationships among themselves: *De la Solitude*, from the first book of the *Essais* and *De ménager sa volonté*, from the third. We intend to show how the peculiar solitary’s *ethos* that Montaigne constitutes for itself by appropriation of the Senecan’ s lessons overcoming the traditional dichotomy to serving the affirmation of another notion of *Prudentia* and "act well" in public life. The fundamental nexus of this notion is not in the ambition of glory but in the possession of oneself or in the inner adequacy to the individual nature.

Keywords: Montaigne – Cicero – Senecan – Prudentia - Stoicism

⁵⁴ “*ingens deorum omnium templum*” *Idem*, 90.29.

⁵⁵ *Idem*, p. 241; p. 359.

⁵⁶ *Idem*, p. 241; p. 359.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CÍCERO. *Dos Deveres*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *On Duties*. Loeb Classical library, Harvard University, 2005.

MONTAIGNE, M. *Les Essais*. Édition de Pierre Villey avec appendices, sources, index. Paris: Quadrige; Presses Universitaires de France, 1988.

_____. *Os Ensaíos*, 3 vols. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SÊNECA. *The Epistles of Seneca*. Loeb Classical library, Harvard University, 1989.

_____. *Cartas a Lucílio*. Lisboa, Calouste Gulbekian, 1991.

_____. *De Providentia*. In: *Les Stoiciens II. Textes Traduits par E. Bréhier*. Paris, Gallimard, 1962.

COCULLA, ANNE-MARIE. “L’Engagement de Montaigne durant une décennie de périls majeurs pour Le Royaume.” In: *Des Signes au Sens: lectures du livre III des Essais*. Actes réunis et édités par Françoise Argod-Dutard. Paris, Honoré Champion, 2003.

FRIEDRICH, Hugo. *Montaigne*. Paris: Gallimard, 1968.

NAKAM, Geralde. *Les Essais de Montaigne: miroir et proces de leur temps*. Paris: Librairie A. G. Nizet, 1984.

SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

STAROBINSKI, Jean. *Montaigne em Movimento*. São Paulo, Martins Fontes, 1996.

VALENTE, Pe Milton. *A Ética Estoica em Cícero*. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1984.

VILLEY, Pierre. *Les Essais de Montaigne*. Paris: Librairie Nizet, S/D.