

O costume como fundamento do político e das leis em Montaigne

Natanailtom de Santana Morador¹

Resumo: Os costumes – *costumes* – têm um papel central em *Os Ensaios* de Michel de Montaigne. Não só porque deles o ensaísta extrai os mais variados exemplos – *leçons* – utilizados em seus textos, mas sobretudo porque Montaigne entende que as regras morais, as leis, a ordem civil e toda convenção social estão ancoradas na sedimentação dos hábitos ao longo dos anos. O que, a princípio, parece trivial, é, na verdade, uma guinada em relação à tradição filosófico-política, na medida em que Montaigne desloca a fundamentação do político, da moral e das leis da própria natureza – como concebiam os filósofos da antiguidade – e de Deus – como concebiam os filósofos cristãos –, para o terreno dos costumes, terreno este eminentemente humano. Este artigo detém-se num capítulo – *De la Coustume et de ne Changer Aisément une Loy Receue* – dos Ensaios para demonstrar como Montaigne opera esse deslocamento das leis e do político do fundamento natural para os costumes – *mos maiorum*.

Palavra-chave: Michel de Montaigne – natureza – costume – política – leis

Custom as the foundation of politics and laws in Montaigne

Abstract: The "customs" – *costume* – play a central role in *The Essays* of Michel de Montaigne. Not only because the essayist extracts the most varied examples from them in his texts – the *leçons* –, but especially because Montaigne understands that moral rules, laws, civil order, and every social convention are based on the sedimentation of habits over the years. What at a first sight seems trivial is, in fact, a turning point concerning the political-philosophical tradition: Montaigne moves the foundation of politics, morality, the laws from nature itself, and the conception of God – in the way they were conceived by the ancient and Christian philosophers – to the terrain of customs, an eminently human terrain. This article will dwell on the chapter "De la Coustume et de ne Changer Aisément une Loy Receue" found in the *Essays* to demonstrate how Montaigne operates this displacement of laws and politics from the natural foundation to customs: *mos maiorum*.

Keywords: Michel de Montaigne – nature – custom – politic – laws

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), na linha de Ética e Filosofia Política. Pesquisa desenvolvida com auxílio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

O interesse de Montaigne em relação aos costumes dos outros povos, assim como a defesa que faz dos seus próprios, não devem ser vistos como mera curiosidade ou como o uso indiscriminado de exemplos alheios para florear os seus textos. Diferentemente disso, os costumes funcionam, na economia dos *Ensaïos*, como a “regra das regras”, o fundamento a partir do qual o ensaísta baliza suas ações e julga as ações dos homens. Assim, o tema aparece em pequenas digressões ao longo de toda a sua obra e, de modo mais explícito, no famoso ensaio 23, do livro I – *Do costume e de não mudar facilmente uma lei aceita* –, sobre o qual nos voltaremos com mais atenção com a pretensão de explicitar as reflexões políticas que Montaigne extrai dos costumes. Mas o que, afinal, são os costumes, para Montaigne? Para tentar responder a tal questão é preciso entender outro termo que forma um par antinômico com o termo *costume*, durante todo o capítulo 23, a saber: *natureza*.

Desde a antiguidade, a natureza é o fundamento a partir do qual se pensa o universal; mais que isso, é dela que são deduzidas as regras gerais, as leis civis, os governos, os preceitos formativos; vê-se mesmo nela as próprias leis divinas. Em *Os Ensaïos*, o termo natureza encontra-se dentro de um campo semântico muito amplo, sendo possível reconhecer, segundo Sébastien Prat², no mínimo, sete sentidos distintos para a palavra natureza – embora Prat refira-se a seis sentidos, a sua própria exposição faz as seguintes sete distinções:

- 1) O conjunto daquilo que existe (II, 12);
- 2) O conjunto dos seres físicos que não sofreram alterações humanas (I, 31);
- 3) Aquilo que é geral, comum, universal (I, 23; I, 57);
- 4) Aquilo que marca a espontaneidade, que faz da inconstância uma marca da natureza (I, 2; I, 11; I, 23; II, 1);
- 5) Entendida no mesmo sentido que Deus (I, 27);
- 6) Entendida como um hábito que se torna natureza (I, 23; III, 13);
- 7) Como um guia ético: tomar a natureza como guia (I, 23; III, 12; III, 13).

A esses sentidos que aparecem no próprio texto poderíamos acrescentar, para melhor compreender o termo, que natureza pode ser entendida também como aquilo que é constante (mesmo que seja a constância da inconstância, como na distinção 4), uniforme, que se apresente sempre com uma regularidade; pois, dirá Montaigne, “se o ser original dessas coisas que tememos tivesse o crédito de instalar-se em nós por poder seu, ele se instalaria exatamente igual em todos”³. Esse ser original é, como se pode ver na sequência do ensaio I, 14, “o desígnio da natureza”, a “ordem universal das coisas”, a “disposição geral da natureza”. A natureza, portanto, é, para Montaigne, “justa e verdadeira”⁴.

Contudo, vale acentuar que essa última concepção de natureza não é singularidade de Montaigne; pelo contrário, é quase que um *topos*, um lugar comum, entre os seus contemporâneos. Basta recorrermos – circunscrevendo-nos apenas aos contemporâneos de nosso autor – ao famoso texto do melhor amigo de Montaigne, La Boétie, para encontrarmos o seguinte:

Mas, por certo se há algo claro e notório na natureza, e ao qual não se pode ser cego é que a natureza, ministra de deus e governante dos homens, fez-

² PRAT, *Le “jeu de la constance” et le plus “apparent vice de nostre nature”*: *Constance et inconstance dans les Essais de Michel de Montaigne*, p. 231.

³ MONTAIGNE, *Os Ensaïos*, I, 14, p. 73-74.

⁴ NAKAM, *Les Essais de Montaigne: miroir et procès de leur temps*, p. 263.

nos todos da mesma forma e, ao que parece, na mesma fôrma, para que nos entreconhecêssemos todos como companheiros, ou melhor, como irmãos⁵.

Aí, pode-se perceber uma definição de natureza como causa da regularidade, da igualdade e, principalmente, da liberdade; sendo justamente da natureza que La Boétie extrai a formulação lógica de uma sociedade livre:

[...] se em todas as coisas mostrou que ela [natureza] não queria tanto fazer-nos todos unidos mas todos uns – não se deve duvidar de que sejamos todos naturalmente livres, pois somos todos companheiros; [...] Portanto, resta à liberdade ser natural do mesmo modo que, no meu entender, nascemos não somente de posse de nossa franquia mas também afeição para defendê-la.⁶

Do mesmo modo, a concepção de *direito natural* de um grande contemporâneo de Montaigne, Jean Bodin – para quem “o direito natural está inserido em cada um de nós desde a origem da espécie, e por isto é sempre equitativo e bom”⁷ –, está ancorada na ideia de natureza, sobretudo de uma natureza humana capaz de apreender, por meio da razão, ideias claras de justiça, do bem e do mal. Ainda em Bodin, é importante destacar que, como bem lembra Nakam, “a ordem social corresponde à ordem natural”⁸ e o seu método de história é justamente a tentativa de encontrar, na diversidade dos costumes dos povos, um traço geral, universal, que define a natureza destes. No entanto, é exatamente no que tange a essa correspondência entre ordem social e ordem natural que Montaigne se distancia não só de seus contemporâneos, mas de toda uma tradição filosófico-política. Voltemos ao nosso ponto de partida, o ensaio I, 23, para tentar responder à questão levantada anteriormente: o que são os costumes.

O império dos costumes

No ensaio I, 23, Montaigne inventaria os mais diversos exemplos para demonstrar o *império do costume*. Dos exemplos arrolados, o ensaísta extrai várias conclusões. Primeiro, Montaigne aponta como os sentidos básicos são determinados pelo costume: o paladar e o estômago acostumam-se à diversidade de alimentos – venenos, aranhas, morcegos, sapos, etc.; a audição, com o tempo, mal percebe os ruídos que outrora pareciam estridentes e o olfato não mais identifica as fragrâncias à medida em que elas se tornam corriqueiras.

Em seguida, Montaigne apresenta os efeitos dos costumes no caráter humano. Para isso, ele destaca os exemplos que demonstram como os hábitos não virtuosos, por mais banais que sejam, tornam-se vícios morais a longo prazo: “São essas no entanto as verdadeiras sementes e raízes da crueldade, da tirania, da traição: elas germinam ali, e depois se erguem galhardamente, e expandem-se abundantemente nas mãos dos costumes”⁹. Ou

⁵ LA BOÉTIE, *Discurso da Servidão Voluntária*, p. 17.

⁶ LA BOÉTIE, *Discurso da Servidão Voluntária*, p. 17-18.

⁷ BODIN, Jean. *Juris universi distributio* (1580), *Apud BARROS, Direito natural e propriedade em Jean Bodin*, p. 34.

⁸ NAKAM, *Les Essais de Montaigne: miroir et procès de leur temps*, p. 263.

⁹ MONTAIGNE, *Os Ensaíos*, I, 23, p. 164.

seja, as ações virtuosas, assim como aquelas que são vícios, decorrem, portanto, do hábito. Não só as ações virtuosas e viciosas são fruto do hábito, as próprias ideias de vício e de virtude mantêm uma estreita relação com os costumes: o julgamento da qualidade moral da ação depende do que o costume “[...] tenha estabelecido como leis [...]”. Montaigne refere-se, certamente, aos códigos morais: as noções de certo e errado estão ancoradas nos próprios costumes. Por isso, o ensaísta faz questão de se demorar na exposição dos costumes mais *exoticus*, para indicar que sua legitimidade está justamente no uso, na prática ao longo dos anos e que “em suma, na minha opinião, não há coisa alguma que ele [costume] não faça ou que não possa”¹⁰. Essas leis morais – que variam de acordo com os povos, locais e tempo – são o que Montaigne define como *leis da consciência*: “As leis da consciência, que dizemos nascerem naturalmente, nascem do hábito: toda pessoa, venerando intimamente as ideias e costumes aprovados e aceitos ao seu redor, não pode desligar-se deles sem remorso nem se aplicar neles sem aplauso”¹¹.

Poder-se-ia argumentar que tais leis são fruto da razão humana, ao que Montaigne contra-argumentaria afirmando que: “a razão humana é uma tinta infundida mais ou menos na mesma proporção em todas as nossas opiniões e costumes, de qualquer forma que seja: infinita em matéria, infinita em diversidade”¹². Ou seja, da variedade de costumes legitimados pela razão, Montaigne infere uma variedade de razões. Em termos lógicos: se os costumes são legitimados pela razão e se há uma variedade de costumes; logo, há uma variedade de razões. Portanto, do hábito, do uso e da duração a razão extrai as regras e assim “as ideias comuns que vemos ser respeitadas ao nosso redor e infundidas em nossa alma pela semente de nossos pais parecem ser as gerais e naturais”¹³. Com esse movimento Montaigne estende o império do costume até a razão humana: “Disso advém que o que está fora dos gonços do costume, julgamo-lo fora dos gonços da razão”¹⁴.

Pode-se perceber que Montaigne faz um percurso argumentativo que, progressivamente, vai avançando na tentativa de compreender os limites dos costumes. Ou seja, a investigação tem a finalidade de verificar até onde estendem-se os domínios dos costumes. Para tanto, nosso autor parte dos sentidos mais elementares, passa pela moral e pela razão até chegar na expressão mais elevada da coletividade humana: a vida civil, as leis. Desenvolveremos mais detalhadamente, na seção seguinte, como Montaigne estabelece uma vinculação entre os costumes, as formas de governo e as leis. Mas antes é preciso retomarmos a antinomia natureza/costumes para entendermos uma conclusão provisória que Montaigne faz no primeiro parágrafo do ensaio I, 23, conclusão esta que só se faz clara com o desenvolvimento do próprio texto:

Pois na verdade o costume é um mestre-escola violento e traidor. Ele coloca em nós, pouco a pouco, às escondidas, o pé da autoridade: mas a partir desse suave e humilde começo, tendo-o firmado e fincado com o auxílio do tempo revela-nos logo em seguida uma face furiosa e tirânica, contra a qual já não

¹⁰ MONTAIGNE, *Os Ensaíos*, I, 23, p. 172.

¹¹ MONTAIGNE, *Os Ensaíos*, I, 23, p. 173.

¹² MONTAIGNE, *Os Ensaíos*, I, 23, p. 167-68.

¹³ MONTAIGNE, *Os Ensaíos*, I, 23, p. 173.

¹⁴ MONTAIGNE, *Os Ensaíos*, I, 23, p. 173.

temos a liberdade de erguer sequer os olhos. Vemo-lo forçar, todo o tempo, as regras da natureza.¹⁵

Eis que os costumes são apresentados por Montaigne como aquilo que força as regras da natureza. Os exemplos levantados pelo ensaísta servem para comprovar a conclusão provisória e, partir deles, nosso autor demonstra como “a familiarização embota nossos sentidos”¹⁶ e como os costumes definem nossas regras morais, nossa razão e nossas formas de governo. Se a natureza, como vimos, é o terreno da regularidade, os costumes são a diversidade, o artifício humano que se opõe à natureza. Assim, a natureza apresenta-se como o âmbito da universalidade e regularidade, em oposição aos costumes que são variedade, movimento e diversidade.

Ora, Montaigne não nega, nem poderia, a existência da natureza, entendendo-a como os quatro primeiros sentidos apresentados anteriormente – “É de crer que haja leis naturais, como se veem nas outras criaturas; mas em nós elas estão perdidas, com essa bela razão humana intrometendo-se em toda parte para dominar e comandar, embaralhando e confundindo a face das coisas segundo sua vanidade e inconstância”¹⁷ –, mas nega a possibilidade de que os sentidos, a razão, as regras morais e a vida em sociedade sejam orientados a partir desse primeiro princípio e dessa universalidade. Portanto, da observação da variedade de hábitos, leis, governos e razões, Montaigne conclui que estas instâncias não poderiam ter um único fundamento, pois se assim fosse não se apresentariam de modo tão diverso e a universalidade da natureza ver-se-ia nos hábitos, nas leis, nos governos e na razão humana, coisa que não é possível constatar. Logo, o fundamento dessas instâncias é outro que não a natureza: é a sedimentação dos hábitos ao longo do tempo.

A fundamentação do político e das leis

“Voltemos ao império do costume”, assim Montaigne convida o leitor a recuperar o fôlego e retornar à investigação sobre os limites do costume. Esse é o ponto central de nosso interesse, porque é exatamente a partir daí que o ensaísta insere as formas de governo e as leis no registro dos costumes. O movimento feito no ensaio para fazer a passagem da investigação do domínio dos costumes nas instâncias particulares, dos sentidos e da razão, para o coletivo, a vida civil, é semelhante ao que Montaigne fez no início do capítulo I, 23. O ensaísta estende abruptamente os limites do costume para o político, por meio de uma conclusão provisória:

Os povos criados na liberdade e no comando de si mesmos consideram monstruosa e antinatural qualquer outra forma de governo. Os que são educados na monarquia fazem o mesmo. E a qualquer facilidade que a fortuna lhes proporcione para mudarem, mesmo quando, com grandes dificuldades, livraram-se da inconveniência de um senhor, com iguais

¹⁵ MONTAIGNE, *Os Ensaíos*, I, 23, p. 162.

¹⁶ MONTAIGNE, *Os Ensaíos*, I, 23, p. 163.

¹⁷ MONTAIGNE, *Os Ensaíos*, II, 12, p. 372.

dificuldades correm a reimplantar um novo, por não conseguirem decidir-se a tomar ódio pela autoridade.¹⁸

Ora, é a observação dos variados exemplos que permite a Montaigne concluir que há uma diversidade de formas de governo tanto quanto há de costumes. Mas a afirmação de Montaigne é mais profunda e, para entender tal profundidade, é preciso compreendê-la à luz de uma tradição filosófico-política que trata das formas de governo. Se para essa tradição ocidental, que remonta a Homero¹⁹, a questão central é saber qual a melhor forma de governo a partir do número – o governo de muitos, de poucos e de um só²⁰ –, para Montaigne, essa é uma questão que sequer é colocada nesse ensaio I, 23. O bom governo, portanto, não seria definido pelo número dos governantes, mas pela capacidade de manter a ordem política a longo prazo. O que está em questão, para Montaigne, é a estabilidade política; é ela que define a manutenção e a durabilidade da ordem civil e a coesão do corpo político. Isso só seria possível, segundo nosso autor, mediante a adesão do povo a uma determinada forma de governo, o que exige, por sua vez, acostumar o povo a uma certa forma de governo, ou instituir uma forma de governo de acordo com os costumes do povo.

A durabilidade também é um critério na discussão clássica das formas de governo, mas os autores clássicos buscam uma saída a partir do número de governantes, tentando estabelecer qual a forma capaz de manter a ordem civil por mais tempo. Montaigne, na contramão dessa tradição, inverte a investigação e, ao invés de olhar para a forma de governo que mais durou – definida pelo número de quem governa –, busca identificar o elemento que fez qualquer forma de governo durar no tempo. É dessa investigação que Montaigne extrai a consideração sobre o costume como elemento central na durabilidade de qualquer forma de sociedade. Embora isso não apareça tão bem desenvolvido nesse capítulo I, 23, essa argumentação toma corpo no capítulo intitulado *Da vaidade*, do Livro III dos *Ensaíos*, no qual encontramos a seguinte passagem:

Aquelas grandes e longas discussões sobre a melhor forma de sociedade e sobre as normas mais adequadas para unir-nos são discussões apropriadas apenas para o exercício de nosso espírito [...]. Tal descrição de forma de governo teria validade num mundo novo, mas nós tomamos os homens já submetidos e conformados a certos costumes.²¹

Aí, Montaigne critica duramente a discussão em torno da melhor forma de governo, porque desconsidera o elemento que viabiliza qualquer forma de governo: o costume. Para Montaigne, a melhor forma de governo é justamente aquela que conta com o fundamento do costume, não porque o costume seja necessariamente bom, mas porque ele possibilita a durabilidade da ordem civil: “Não por decisão mas na realidade, a forma de governo excelente e melhor é, para cada nação, a forma em que ela vier se mantendo. Sua forma e sua superioridade essencial dependem do uso”²².

¹⁸ MONTAIGNE, *Os Ensaíos*, I, 23, p. 173.

¹⁹ BOBBIO, *A teoria das formas de governo*, p. 39.

²⁰ BOBBIO, *A teoria das formas de governo*, p. 39.

²¹ MONTAIGNE, *Os Ensaíos*, III, 9, p. 256-257.

²² MONTAIGNE, *Os Ensaíos*, III, 9, p. 257.

O argumento do uso – do costume – como fundamento para as formas de governo é o mesmo utilizado por Montaigne, na sequência do ensaio I, 23, para explicar a gênese das leis. Como jurista, Montaigne sabe muito bem que as leis não remontam a uma justiça universal, ou a um fundamento único:

Outrora, tendo de fazer prevalecer uma de nossas observâncias, aceita com firme convicção bem longe ao nosso redor, e não querendo, como se faz, estabelecê-la somente pela força das leis e dos exemplos, mas fazendo pesquisas sempre até sua origem, achei-lhe o fundamento tão fraco que tive dificuldade em não me desgostar dela, eu que tinha de consolidá-la em outrem.²³

O ensaísta recorre a um exemplo de sua própria experiência enquanto jurista, ao buscar o fundamento originário de uma lei a ser aplicada, para indicar o quão frágil é tal lei em sua origem, mas constata, do mesmo modo, que o uso dela ao longo do tempo foi o que lhe deu autoridade e a fez ser aceita com firme convicção – *receue avec resolute autorité*. Montaigne também está ciente de todas as inconveniências e males advindos de uma justiça particular, que dependeria da mera opinião do jurista. Se, segundo afirma o ensaísta, “a razão tem tantas formas que não sabemos a qual nos atermos”²⁴, é preciso evitar a “ideia monstruosa de traficar com a razão e dar às leis cotação de mercadoria”²⁵. Mais que isso, é preciso encontrar um ponto de sustentação para as leis, uma autoridade que as legitime. Do contrário, nos veríamos diante do exemplo dado pelo próprio Montaigne, na *Apologia*²⁶, no qual uma querela judicial poderia ter dois pareceres extremamente contrários, a depender do magistrado. Para Montaigne, não há uma lei natural, universal, capaz de ser apreendida pela razão humana. Com efeito, as leis são fruto de um processo histórico e sua autoridade se dá no próprio uso que se faz delas. Como o nosso próprio autor afirma:

As leis extraem da aplicação e do uso sua autoridade; é perigoso levá-las de volta a seu nascimento; elas se avolumam e enobrecem ao rolar, como nossos rios: acompanhai-os remontando até sua fonte e esta não passa de um pequeno olho d’água mal reconhecível, que assim se dignifica e se fortalece ao envelhecer.²⁷

Assim, Montaigne demonstra a fragilidade e a arbitrariedade da origem das leis – aquilo que Berns denominaria “*démystification de la loi*”²⁸ –, ao romper com qualquer relação entre as leis e algo universal, como a natureza ou Deus, bem como as afasta de uma racionalidade humana. Como bem identificou Brahami, ao referir-se à concepção de lei em Montaigne: “A lei, que só existe na majestade que ela inspira, só tem a sua majestade na sua duração. É o caráter imemorial da lei que a legitima ao sacralizá-la: a lei só é lei enquanto

²³ MONTAIGNE, *Os Ensaíos*, I, 23, p. 174.

²⁴ MONTAIGNE, *Os Ensaíos*, III, 13, p. 423.

²⁵ MONTAIGNE, *Os Ensaíos*, I, 23, p. 176.

²⁶ MONTAIGNE, *Os Ensaíos*, II, 12, p. 375.

²⁷ MONTAIGNE, *Os Ensaíos*, II, 12, p. 376.

²⁸ BERNS, *Violence de la loi à la renaissance: l'originnaire du politique chez Machiavel et Montaigne*, p. 275.

sacralizada pela imaginação fascinada do povo, ainda que a crença faça toda a autoridade da lei”²⁹.

Trata-se de uma posição contundente de Montaigne diante de uma querela dos juristas franceses de seu tempo. Segundo Biancamaria Fontana³⁰, há, na década francesa de 1560, o “projeto de um novo método histórico aplicado à jurisprudência” que conta com obras seminais como: *De institutione historiae universae* de François Baudouin (1561), *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566) de Jean Bodin e *Antitribonianus, sive dissertatio de studio legum* (1567) de François Hotman. Tais obras, especialmente a de Jean Bodin, pretendiam formular “um sistema de direito universal”³¹. Em Bodin, por exemplo, afirma Fontana, “a ambição central do *Methodus* era provar que o estudo das leis e costumes de diferentes povos, em diferentes épocas históricas, poderia formar a base de uma teoria geral da legislação”³². A tal pretensão, Montaigne claramente se contrapõe. Por um lado, “o *Methodus* assumiu que um estudo comparativo da história traria à luz as regras básicas e os princípios comuns a todas as sociedades humanas, e assim ajudaria a identificar os princípios universais da legislação”³³ e alguns juristas já se apoiavam numa concepção de *judicium naturale*, a partir da qual “a justiça natural é como a lei do justo e do injusto, inscrita no espírito de todo homem por natureza”³⁴. Por outro, Montaigne, partindo dos próprios exemplos históricos, de anedotas e relatos etnográficos, demonstra que há uma arbitrariedade na origem das leis, pois elas variam de acordo com o local, povos e épocas e isso indicaria explicitamente que não há nenhuma referência universal em sua instituição; porque se houvesse algo de universal nas leis isso se revelaria na não diversidade das normas, o que não é percebido nos exemplos arrolados por Montaigne. Para Fontana, a investigação de Montaigne sobre os costumes constata que “de modo geral, a experiência não revelou nenhum conjunto de regras compartilhadas, ou princípios fundamentais, reconhecidos por todas as nações”³⁵. Por isso, as leis, para Montaigne, não têm nada que remeta ao universal e em seu nascimento apresentam-se com um “fundamento tão fraco”, como aponta o ensaísta, que só se fortalece graças ao costume.

Ora, assim como vimos que Montaigne não nega a natureza em si, podemos ver também que – na posição que ele toma diante da querela dos juristas, sobre o fundamento das leis – não há uma negação da existência de leis da natureza. Para nosso autor, há povos que estão mais próximos das leis da natureza, porque estão menos “[...] alterados e desviados da ordem comum”³⁶ e por “[...] terem recebido bem pouca preparação do espírito humano e estarem ainda muito próximos de sua naturalidade original [*état origine]*”³⁷. No entanto, trata-se de um grau de maior proximidade com a natureza e não de um estado de pura natureza, no qual as leis derivariam desta. Esse império da natureza sequer é formulado como uma

²⁹ BRAHAMI, *Montaigne e a política*, p. 93.

³⁰ FONTANA, *Montaigne's politics: authority and governance in the Essais*, p. 36.

³¹ FONTANA, *Montaigne's politics: authority and governance in the Essais*, p. 36.

³² FONTANA, *Montaigne's politics: authority and governance in the Essais*, p. 36 (tradução nossa).

³³ FONTANA, *Montaigne's politics: authority and governance in the Essais*, p. 37 (tradução nossa). Blair sugere que Bodin muda de posição em relação a essa questão: “Near the end of a lifetime of reflection and reading, Bodin has reached the sorry conclusion that human judgment is fickle, differing from place to place, reversing itself over time. He thus rejects his original enthusiasm for a comparative study of law” (BLAIR, *The theater of Nature: Jean Bodin and Renaissance Science*, p. 19).

³⁴ RANDALL, *Montaigne et des juges véreux*, p. 5.

³⁵ FONTANA, *Montaigne's politics: authority and governance in the Essais*, p. 38 (tradução nossa).

³⁶ MONTAIGNE, *Os Ensaíos*, I, 31, p. 307.

³⁷ MONTAIGNE, *Os Ensaíos*, I, 31, p. 308.

realidade histórica, em Montaigne³⁸. Nem quando se refere aos indígenas do Brasil, Montaigne afirma que estes vivem em plena natureza e mesmo quando diz que “ainda os [indígenas] governam as leis naturais”, acrescenta, imediatamente, “pouco abastardadas pelas nossas”³⁹. Isso indicaria, de algum modo, um certo grau de proximidade, mas não de total comunhão com a natureza. Em outros termos, Montaigne estaria afirmando que de fato as leis da natureza os governam, muito embora já estejam alteradas, não tanto quanto as nossas.

Se Montaigne, mesmo referindo-se aos indígenas – concepção de sociedade mais próxima possível da natureza –, toma o cuidado de não afirmar que as sociedades ameríndias viveriam em plena comunhão com a natureza é porque parece-nos impossível, para o ensaísta, tal afirmação. Toda vida em sociedade, toda experiência política, todo estabelecimento de regras e leis implicaria, necessariamente, em um rompimento com a natureza. Para ser mais preciso, a passagem para a vida em sociedade seria exatamente a saída do estado regido pela natureza; é neste sentido que Montaigne concebe os costumes como uma força contrária às “regras da natureza”. Assim, se em La Boétie a servidão é aquilo que “a natureza nega-se ter feito”⁴⁰, em Montaigne a natureza parece negar ter feito a própria vida em sociedade.

Mas se o político, as leis e tudo que rege a vida em sociedade são frutos dos costumes, uma origem tão arbitrária e fraca, de onde advém sua autoridade? Da crença, da percepção da ordem instituída e mantida ao longo dos anos, da durabilidade. Com efeito, os costumes, por mais arbitrários que sejam, são produtores de ordem. Por isso, Montaigne conclui que “[...] essas considerações não impedem um homem de discernimento de seguir o estilo geral”⁴¹, porque o homem de *discernimento* é justamente aquele que conhece as causas das coisas e percebe a utilidade necessária dos costumes para fundar a vida em comunidade, para ordenar a vida civil. Para além de toda a arbitrariedade e diversidade dos costumes, o *homem de discernimento* compreende que os fundamentos das leis e dos governos encontram sustentação nos *mos maiorum*, causa da costura social. Por isso, afirma nosso autor:

A sociedade pública nada tem a ver com nossos pensamentos; mas o restante, como nossas ações, nosso trabalho, nossas fortunas e nossa vida própria, é preciso emprestá-lo e entregá-lo a seu serviço e às ideias comuns [...]. Pois é a regra das regras, e a lei geral das leis, que cada qual observe as do lugar em que está.⁴²

Esses são quase os mesmos termos utilizados por Montaigne para referir-se à discussão sobre as formas de governo, na medida em que o descortinamento dos fundamentos da sociedade funciona apenas como um “exercício de nosso espírito” não como uma justificativa para negar as leis, as regras e os governos, como se fosse possível

³⁸ “Em alguns casos, o exercício de olhar para trás em direção à natureza pode ser transformado em um poderoso recurso crítico para expor as falhas da civilização moderna: Montaigne é famoso por recorrer a essa estratégia em seu ensaio provocativo “Dos canibais” (1, 31), mas aí a noção de natureza foi empregada como um ideal filosófico ou dispositivo metodológico, não como a descrição de uma realidade histórica à qual a humanidade pode retornar” (FONTANA, *Montaigne’s politics: authority and governance in the Essais*, p. 39 [tradução nossa]).

³⁹ MONTAIGNE, *Os Ensaíos*, I, 31, p. 308.

⁴⁰ LA BOÉTIE, *Discurso da servidão voluntária*, p. 13.

⁴¹ MONTAIGNE, *Os Ensaíos*, I, 23, p. 177.

⁴² MONTAIGNE, *Os Ensaíos*, I, 23, p. 177.

refundar tudo isso a partir de uma nova ordem. Pelo contrário, como “tomamos os homens já submetidos e conformados a certos costumes” é preciso considerar o fundamento que lhe dá coesão e este deve ser tomado como “regra das regras”, como “lei geral das leis”. A investigação de Montaigne desvela o que vem a ser esse fundamento – os costumes – e essa constatação vem acompanhada de uma severa crítica a tudo que possa ameaçar tal fundamentação. É nesse sentido que as últimas páginas do ensaio I, 23 são dedicadas a criticar veementemente a presunção que acompanha qualquer espécie de *nouvelleté*: “desgosta-me a novidade, sob qualquer aparência que se apresente, e tenho razão, pois tenho visto efeitos muito prejudiciais dela”⁴³.

A crítica montaigniana da novidade é direcionada à toda pretensão de refundar o corpo político ou as leis a partir de novas ordens como se estas fossem capazes de fornecer uma vida em sociedade melhor do que aquela instituída pelos costumes. Montaigne introduz a crítica, no movimento do ensaio I, 23, por meio de uma ironia: “Eis aqui vinho de uma outra pipa”⁴⁴. Como quem dissesse: eis o problema com o qual nos deparamos, o desejo de novidade. Montaigne critica a presunção individual de querer substituir uma ordem instituída, e aceita durante anos, por uma novidade incerta. Esse desejo de novidade é caracterizado por nosso autor como “grande amor de si e presunção” em detrimento da “paz pública”: “parece-me muito iníquo ver submeterem as constituições e observâncias públicas e estáveis à instabilidade de uma fantasia privada”⁴⁵. Brahami chamará essa crítica montaigniana de crítica ao *fantasma da origem*, porque, por meio dela, Montaigne denuncia a *utopia* dos pensadores que querem refundar a vida civil a partir de preceitos da natureza: “ignorando o poder formador dos costumes, os utopistas não veem a forma que ele deu aos homens”⁴⁶. A crítica de Montaigne é severa e está direcionada a toda formulação política que insiste em um retorno aos preceitos da natureza, como se a vida em sociedade pudesse ser reconfigurada do ponto inicial.

À guisa de conclusão

Como vimos, da centralidade que Montaigne dá aos costumes, em seus exercícios de *jugement*, destacam-se duas grandes posições: uma sobre as leis e a outra sobre a ordem política. A primeira delas não é uma formulação propriamente montaigniana, haja vista que o direito consuetudinário – *jus moribus constitutum* – remonta aos antigos, especialmente aos romanos; não é por acaso que o ensaísta recorre a Cícero, *Dos Deveres*, para estabelecer uma diferença entre a “justiça em si, natural e universal” e a “justiça especial, nacional”⁴⁷. No entanto, a segunda posição, a fundamentação da ordem política nos costumes, parece uma inflexão na tradição política operada por Montaigne.

Quanto a esta segunda posição – sobre a ordem política fundamentada nos costumes, acompanhada da crítica às mudanças –, o campo do comentário dos estudos montaignianos é bem amplo, com a predominância de uma interpretação segundo a qual, de acordo com Brahami, “o relativismo cético de Montaigne apenas seria no fundo a justificação ideológica

⁴³ MONTAIGNE, *Os Ensaíos*, I, 23, p. 178.

⁴⁴ MONTAIGNE, *Os Ensaíos*, I, 23, p. 178.

⁴⁵ MONTAIGNE, *Os Ensaíos*, I, 23, p. 181-182.

⁴⁶ BRAHAMI, *Montaigne e a política*, p. 92.

⁴⁷ MONTAIGNE, *Os Ensaíos*, III, 1, p. 14.

de um conservadorismo fundado sobre o pessimismo que induz uma época onde o Estado confisca todos os poderes”⁴⁸. Essa linha interpretativa desloca o pensamento político de Montaigne para uma ideia de conformismo e para a separação entre público e privado, identificando um elogio da vida privada em detrimento do espaço público, quando não o associa às origens do liberalismo moderno, a partir da valorização da liberdade privada⁴⁹. Mas essa não é a questão central de nosso interesse aqui. Interessa-nos compreender como a centralidade que Montaigne atribui aos costumes, em sua reflexão política, aponta para uma preocupação com a manutenção das instituições estabelecidas e com uma ideia de liberdade política.

Ao negar a possibilidade de que a natureza tenha alguma participação na definição das formas de governo, Montaigne desmonta um emaranhado de argumentos sustentados pela tradição filosófico-política, em especial aqueles arrolados na defesa de um bom governo, a partir do número de governantes, como vimos anteriormente. Além disso, Montaigne desvincula a liberdade política da forma de governo; não se trata de compreender a liberdade política como a participação no corpo político e nos cargos públicos, mas de se submeter ao governo e às instituições legitimados pelo costume. Em outros termos, na ausência de um fundamento universal, o costume torna-se o lastro firme que permite autoridade às leis e aos governos e ao mesmo tempo impossibilita a “instabilidade de uma fantasia privada”⁵⁰; ou seja, é o costume que possibilita a passagem de uma ordenação instituída arbitrariamente – em sua origem, por um legislador ou governante – para uma ordenação instituída por uma autoridade que não tem sua causa mais em uma ou algumas pessoas.

Neste sentido, Montaigne também parece retomar a famigerada questão colocada por seu amigo, La Boétie, no *Discours de la servitude volontaire*, sobre as causas da *servidão voluntária*. Se, por um lado, o costume é uma possibilidade aventada por La Boétie como a causa do “infortúnio” da servidão; para Montaigne, o costume pode ser justamente a causa da liberdade política, na medida em que a ação política, desvinculada de uma “fantasia privada” e arbitrária – a tirania do *Um* –, é aquela que se dá de acordo com o costume.

Referências bibliográficas

BODIN, Jean. *Iuris universi distributio* (1580). In : *Œuvres Philosophiques de Jean Bodin*. Paris, PUF, 1951. Apud BARROS, Alberto Ribeiro G. de. *Direito natural e propriedade em Jean Bodin*. São Paulo: Trans/Form/Ação, n. 29 (1), 2006.

BERNS, Thomas. *Violence de la loi à la renaissance: l'originnaire du politique chez Machiavel et Montaigne*. Paris: Editions Kimé, 2000.

BLAIR, Ann. *The theater of Nature: Jean Bodin and Renaissance Science*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997.

⁴⁸ BRAHAMI, *Montaigne e a política*, p. 89.

⁴⁹ Tal leitura aparece mais nitidamente em SCHAEFER, *The political Philosophy of Montaigne*, 1990.

⁵⁰ MONTAIGNE, *Os Ensaíos*, I, 23, p. 182.

BOBBIO, Noberto. *A teoria das formas de governo*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora Brasiliense, 1998.

BRAHAMI, Frédéric. “Montaigne e a política”. In: *Revista Sképsis*, ano VI, nº 9, 2013, p. 86-114.

FONTANA, Biancamaria. *Montaigne's politics: authority and governance in the Essais*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2008.

LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso da Servidão Voluntária*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos com comentários de Pierre Clastres, Claude Lefort e Marilena Chauí. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999.

MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaios*. Livro I. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Os Ensaios*. Livro II. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Os Ensaios*. Livro III. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

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

PRAT, Sébastien. *Le “jeu de la constance” et le plus “apparent vice de nostre nature”: Constance et inconstance dans les Essais de Michel de Montaigne*. Thèse de doctorat. l’Université de Montréal et l’Université de la Sorbonne-Paris IV, 2009

RANDALL, Michael. “Montaigne et des juges véreux”. In: JOUHAUD, Christian; SOUDAN, Cécile; VIALA, Alain. *À l’enseigne du GRILH: quelques parcours en histoire du littéraire*. Paris: Centre de Recherches Historiques (CRH), 2018, p. 5. Disponível em: <https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/6778>. Consultado em 02/06/2022.

SCHAEFER, David Lewis. *The political philosophy of Montaigne*. New York: Cornell University Press, 1990.