

A EMERGÊNCIA DO INDIVÍDUO EM MONTAIGNE

Sergio Xavier Gomes de Araujo
Programa de Pós Graduação em Historia Social da Cultura Puc-Rio.

“O mundo no qual transcorre a vita activa consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas; mas, constantemente, as coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens também condicionam seus autores humanos.”¹

Hannah Arendt

Força motriz do espírito geral de renovação que presidiu à cultura do Renascimento europeu nos séculos XV e XVI foi a pergunta sobre o homem em sua singularidade, em seu núcleo interno. O resgate da sabedoria viva dos Antigos impulsionava o pensamento humanista em sua busca do conhecimento e expressão da natureza do espírito humano, num momento em que Evidenciava-se o esvaziamento definitivo das formas tradicionais de estabelecimento de sua identidade, isto é, do ponto de vista de sua inserção numa estrutura hierárquica transcendente, de natureza divina, atemporal. No âmbito da tradição medieval, a *vita activa*, a ação do homem no mundo é rejeitada do ponto de vista do primado de uma *vita contemplativa*, que prescindia, precisamente da ação humana para ser fruída, e que se constitui na única possibilidade da experiência da liberdade, quando o homem se vê diante da verdade eterna de Deus que existe em si, e por si só, e que o engloba em sua objetividade absoluta.

Mas, se na Idade Média a *vita activa* se restringia ao domínio da necessidade, reapareceria nos séculos XV e XVI europeus em seu significado original, ou seja, como expressão da liberdade humana, da realização de sua dignidade mais alta. Na época do Renascimento, o valor do homem era resgatado com a cultura Antiga, e o mundo mais e mais se abria para o exercício pleno de sua ação. A opção pela *vita activa* em seu sentido de afirmação da liberdade positiva do homem no mundo caracteriza de forma ampla o humanismo, e se localiza na própria forma como os eruditos humanistas se debruçavam sobre os textos Antigos, numa relação de alteridade essencial, que pressupunha o diálogo, possibilitado pelo desenvolvimento das técnicas de crítica filológica. A verdade consubstanciada na palavra viva dos Antigos, desentranhada num diálogo entre passado e presente, uma vez surgida mediante a ação investigativa da razão, só se atualizaria ainda em ação, ou seja, no convívio social, na conversação, e enfim na sua realização concreta num espaço político e social. Como nos mostra Pocock, a ênfase na *vita activa* no âmbito do pensamento humanista vai além do espírito cívico dos primeiros humanistas florentinos em sua defesa da liberdade republicana².

Na verdade, a própria possibilidade e experiência dos paradigmas universais, na renascença só pode se dar como fruto da ação do intelecto. O otimismo em relação à liberdade do homem no mundo se relaciona à crença de que sua ação corresponde à essência naturalmente boa de seu espírito, à substância incorruptível que definiria a natureza humana. Daí a ênfase na ação criativa feita por Pico Della Mirandola, em nome de um espírito que se define como um ponto intermediário entre o efêmero e o eterno. Pico lança as bases de uma concepção de ação ligada a um conteúdo ético, o que no âmbito do neoplatonismo florentino, significava que a afirmação da natureza humana no mundo elevava o homem ao divino³.

Na tradição humanista, vemos estabelecer-se a autoridade da forma fixa da retórica clássica como meio de expressão privilegiado da verdade da alma⁴, e a exaltação dos grandes exemplos de virtude dos Antigos a orientar o espírito humano em sua busca por moldar-se de acordo com sua natureza intrínseca e verdadeira. A realização do homem no mundo corresponde a uma concepção de liberdade carregada de um sentido moral e ético que traduz a essência mais alta do espírito humano em sua dignidade específica. Nesta perspectiva, o exercício concreto de suas potencialidades faz com que o homem ascenda de ente particular ao paradigma universal de humanidade. Desta

forma, o ideal da *vita activa* no Renascimento está não só no entusiasmo pela liberdade cívica das cidades italianas, mas também na busca de uma sociedade estabelecida sobre a filosofia de Cristo, baseada na caridade e na tolerância como queriam Erasmo e seus seguidores no norte da Europa, numa assimilação do verdadeiro sentimento religioso a uma postura ética.

Já na segunda metade do século XVI, o auto exílio de Montaigne de suas funções públicas para habitar um espaço e um tempo dedicados a si mesmo, na biblioteca de seu castelo, indica uma inflexão significativa no que diz respeito à tradição humanista. Num tempo em que as guerras de religião colocavam em perigo as instituições da monarquia francesa, e as conseqüências da Reforma, temidas pelos humanistas cristãos germinavam na pulverização da unidade do reino e da cristandade como um todo, Montaigne rejeita a *vita activa* como forma de vivenciar a verdade de sua alma, define o mundo público como espaço da dissimulação⁵, e palco da incoerência que caracteriza as ações dos homens.

Em Montaigne a liberdade deve ser vivenciada no âmbito do espírito, e esta é uma exigência a todo tempo reiterada nos *Essais*, onde se expressa uma autonomização da referência dos exemplos Antigos enquanto forma de expressão da natureza humana. Se por um lado, nos *Essais*, a referência constante aos Antigos demonstra o respeito à tradição, o modo pessoalizado como são citados e a forma movediça do texto, sem nunca submeter-se à forma fixa da retórica demonstram ao mesmo tempo um posicionamento crítico, que indica um esvaziamento do ideário humanista⁶. O centramento no indivíduo ocorre de maneira tão radical nos *Essais*, que deixa pra trás qualquer forma de estabelecer uma Lei externa, capaz de conferir-lhe estabilidade e expressão permanentes⁷. O indivíduo que emerge em Montaigne é incapaz de fixar-se em qualquer generalidade, sua singularidade é absoluta⁸.

Mas esta é uma conseqüência imprevista. Na verdade o projeto inicial de Montaigne ao isolar-se em seu castelo dizia respeito ao encontro com si mesmo, na imitação dos grandes exemplos da Antiguidade, atitude que lhe fora sempre infundida pelo amigo morto Etienne de La Boétie, e que constituía o estofamento mesmo de sua relação de amizade.

A intenção original dos *Essais* fracassa, Montaigne pretendia editar as obras do amigo desaparecido, traçar o seu retrato acabado como modelo de virtude e exemplo a ser seguido⁹ e arrancado do esquecimento. Após a morte do amigo, Montaigne procura reavivar a presença de La Boétie, com o qual se entretinha numa amizade que funcionava como os exemplos da Antiguidade e que, enfim garantia a certeza de sua identidade¹⁰. Porém, a ausência se reafirma, o *Discurso sobre a Servidão Voluntária* de La Boétie, que constituiria o centro do Primeiro Livro dos *Essais* fora editado antes pelos huguenotes, e os escritos de Montaigne que não seriam mais que um arabesco, em louvor do amigo, tomam a posição principal do Livro¹¹. Entregue a si mesmo, a um espírito incapaz de fixar-se, Montaigne se depara com uma condição cujo único traço comum é a diversidade absoluta.

Entre Etienne de La Boétie e Montaigne assistimos o esvaziamento da utopia humanista da realização de uma liberdade positiva do homem no mundo. No *Discurso sobre a Servidão Voluntária*, a idéia de natureza humana se complexifica, e longe de se definir como uma substância incorruptível, recua para o âmbito privado do cultivo do espírito no estudo da virtude dos Antigos, ao passo que no ensaio de Montaigne do qual aqui falaremos, ela se dissipa por completo. Este movimento se observa no crescimento em importância de um novo elemento para a apreensão ontológica do homem, os costumes, mas ela se exerce de formas diferentes no *Discurso* de La Boétie e no capítulo XXIII do Livro Terceiro dos *Essais* de Montaigne, *Dos costumes e da inconveniência de mudar sem maiores cuidados as leis em vigor*.

Hannah Arendt afirma em sua obra *A Condição humana*: “O que quer que toque a vida humana ou entre em relação duradoura com ela, assume imediatamente o caráter de condição da existência humana. É por isto que

os homens, independente do que façam, são sempre seres condicionados.”¹² Esse ponto de vista parece fazer eco com o que La Boétie sustenta em seu *Discurso*:

”As sementes que a natureza em nós coloca são tão pequenas e inseguras que não agüentam o embate do costume contrário. Não se mantém facilmente, estragam-se, desfazem-se, reduzem-se a nada, como acontece com as árvores de fruto, cujas características próprias hão de conservar-se enquanto as deixarem desabrochar; mas passarão a ter outras e a dar frutos estranhos, e não os delas, a partir do momento em que sejam enxertadas.”¹³

Assim La Boétie afirma uma concepção negativa do livre arbítrio do homem corrompido pelos costumes, e, portanto incorpora uma posição cética quanto às qualidades da *vita activa*. A pureza da natureza humana só pode ser desenvolvida, nesta perspectiva, no âmbito do espaço privado, no estudo da virtude, numa liberdade exercida exclusivamente no espírito pelos homens de claro entendimento¹⁴. Era este o teor da verdadeira amizade que existia entre La Boétie e Montaigne, amizade que deveria ser o esteio da vida social, sustentáculo do mundo político, mas que, diante da corrupção da natureza humana, tinha que, necessariamente, contrapor-se ao espaço público e à força dos costumes.

A irrupção radical do indivíduo nos *Essais*, traduzido num espírito incapaz de centrar-se num ponto estável definido como natureza permanente, faz com que Montaigne trate a questão dos costumes de uma maneira completamente diferente daquela de La Boétie. É o que ocorre no ensaio *Dos costumes e da inconveniência de mudar sem maiores cuidados as leis em vigor*. Na vivência de um espírito de natureza movediça, que não encontra em si a firmeza necessária para moldar-se segundo os exemplos dos Antigos, e que se vê entregue à dissolução de si mesmo, a obediência aos costumes, sua reificação constante, são o único ponto de apoio. A subjetividade que se afirma com Montaigne tem um caráter bastante peculiar, se situa num ponto zero entre antigos e modernos.¹⁵ No espaço intermediário entre o declínio de uma tradição (a obediência à autoridade dos Antigos) e a afirmação de outra centrada no sujeito moderno (traduzida na estabilidade do conhecimento físico-matemático de Descartes) só resta ao sujeito vazio de Montaigne¹⁶ um equilíbrio provisório na obediência aos costumes. Coisa que, em La Boétie, não passava de uma fatalidade a ser vivenciada pelo homem centrado em sua natureza verdadeira no estudo da sabedoria Antiga.

A posição esboçada aqui, se relaciona antes com uma estratégia de autoconservação do que propriamente com uma concessão conservadora. A obediência aos costumes se faz como contrapartida de um compromisso que Montaigne reafirma ao longo de todo o livro, ou seja, com a liberdade essencial do espírito humano: *“O sábio precisa concentrar-se e deixar a seu espírito toda a liberdade e faculdade de julgar as coisas com serenidade, mas quanto ao aspecto exterior delas cabe-lhe conformar-se sem discrepância com as maneiras geralmente aceitas.*”¹⁷ A obediência aos costumes se afirma como contrapeso à exigência da agudeza e autenticidade com que deve ser percebida, encarada e vivida a condição humana. O homem deixa de ser o que é ao apresentar-se no espaço público, perde sua singularidade absoluta ao deixar-se enganar pela máscara da generalidade com que é investido¹⁸: *“a opinião pública nada tem a ver com nossos pensamentos.*”¹⁹

No interesse de sua liberdade autêntica, cabe ao indivíduo que emerge em Montaigne a suspensão do juízo quanto às coisas do mundo, o repúdio à *vita activa* celebrada pela tradição humanista, a partir da constatação da incoerência que preside a ação humana, incoerência esta, que faz parte de sua condição intrínseca: *“A razão humana é um amálgama confuso em que todas as opiniões e todos os costumes, qualquer que seja sua natureza, encontram igualmente lugar. Infinita em suas matérias, infinita na variedade de formas que assume.*”²⁰

A solução provisória do indivíduo montaigniano se revela na clivagem entre espaço público e privado, no reconhecimento de que a exigência de autenticidade do espírito e imersão na sua própria condição mais profunda, exige um ponto de estabilidade externo em que se apóie. A extrema liberdade de espírito que caracteriza o homem só

pode ser fruída na paz social que advém da concordância geral no tocante à obediência aos costumes no mundo público.

A emergência da subjetividade em Montaigne pressupõe um indivíduo vazio, mas que clama por sua conservação em sua singularidade e autonomia absoluta. No interesse dela, a clivagem entre público e privado afirmada nos *Essais*, será no século seguinte, explorada sob um profundo calculismo político na construção da teoria do estado em Hobbes. O espaço da *vita activa*, já não é mais, a partir de Montaigne, o espaço de realização de uma natureza constante e positiva do homem, de sua suposta liberdade natural. Ele já se anuncia em Hobbes como o lugar artificial em que o homem prescinde de suas convicções pessoais para que possa justamente manter-se em segurança sob a proteção do Estado. Lembrando mais uma vez da obra de Arendt, “a condição humana não é o mesmo que a natureza humana, e a soma total das atividades e capacidades que correspondem à condição humana não constitui algo que se assemelhe à natureza humana.”²¹

Na emergência do individualismo em Montaigne, a natureza humana é inapreensível, o homem é aqui, somente multiplicidade e incoerência, porém se sublinha a exigência absoluta de vivência desta experiência em sua autenticidade, possibilitada na separação entre espaço público e privado.

Notas:

¹ Hannah Arendt. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, Pg. 17.

² J. G. A. Pocock. *The Machiavelian Moment*. Princeton: Princeton University, 1975, Pg. 63.

³ Ernst Cassirer. *Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, Pg. 191.

⁴ Hugo Friedrich. *Montaigne*. Éditions Gallimard, 1968, Pg. 95.

⁵ Jean Starobinski. *Montaigne em movimento*. São Paulo: Companhia Das Letras, 1993, Pg. 11.

⁶ Hugo Friedrich. Op. Cit. Pg. 43.

⁷ Luiz Costa Lima. *Limites da Voz*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993, Pg.36.

⁸ Hugo Friedrich. Op. Cit. Pg. 176.

⁹ Luiz Costa Lima. Op. Cit. Pg. 95.

¹⁰ Jean Starobinski. Op. Cit. Pg. 54.

¹¹ Luiz Costa Lima. Op. Cit. Pg. 95.

¹² Hannah Arendt. Op. Cit. Pg. 17.

¹³ Etienne de La Boétie. *Discurso Sobre a Servidão Voluntária*. Lisboa: Antígona, 1997, Pg. 33.

¹⁴ Idem. Pg. 39.

¹⁵ Luiz Costa Lima. Op Cit.. Pg.30.

¹⁶ Idem. Pg.84.

¹⁷ Montaigne. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1972, Pg.66.

¹⁸ Hugo Friedrich. Op. Cit..Pg176.

¹⁹ Montaigne. Op. Cit. Pg165.

²⁰ Idem. Pg.63.

²¹ Hannah Arendt. Op. Cit. Pg. 17.