


Montaigne no *Sacrifício de Ifigênia*: a decompostura e o pacto estatal

Montaigne in the Iphigenia's Sacrifice: the decomposure and the state pact

 10.21680/1983-2109.2023v30n61ID31524

Dalton Franco

Universidade Estácio de Sá (UNESA)
daltonfranco@gmail.com

Resumo: Os Ensaios de Michel de Montaigne requisitam justiça num contrato social. O seu trabalho não está no primeiro grupo das correntes contratuais, como deveria estar, nem é bem lembrado no bojo das teorias políticas modernas. Quanto mais o lemos, mais entendemos a preguiça com a sua obra. Na primeira seção discutimos um caminho contratual. Em segundo lugar, argumentamos a clareza de uma sociedade pré-estatal no seu trabalho. Na terceira parte do artigo, apontamos uma razão cética de Estado, baseada numa figura institucional imperfeita, nascida do imperfeito. O conjunto de contradições fratricidas de seu tempo fazem-no convocar uma grande discussão sobre a necessidade da moderação e de instituições.

Palavras-chave: Ensaios; Ceticismo; Descompostura; Contrato social

Abstract: The Essays of Michel de Montaigne claims for justice in a social contract. His work are not among the mainstream of political theory, as it have to be, neither in a contractualist light. As much as we know, as much as we read about the Essays, we realize that is wrong. First, we argue that he has clearly a state of nature of human been. The second section shows and argues what can be called a social contrat, based on the idea of decomposing, where the State and sovereign appears by the human imperfection, and never by the perfection, throughout a skeptical reason. Finally, the contradictions at his time makes him claim for a dialogue which stress the public idea of moderation and traditional institutions.

Keywords: Essays; Skepticism; Decomposing; Social contract

1. Introdução: para um pacto estatal nos ensaios de Montaigne

Michel de Montaigne é um pouco mais do que um teórico do Estado. Se por um lado, a obra Os Ensaios trata de um conjunto desarticulado para uma teoria específica, dogmática e abrangente do Estado, por outro lado, essa característica a libera para compor-se de uma multiplicidade de artefatos de observação da vida pública e da própria configuração estatal. A começar de si, do *eu que fala*, é possível localizar, no conjunto de suas reflexões, a necessidade da ordem comum para o caos da variedade, da dessemelhança e da subjetividade. Portanto, se não temos uma teoria linear singular de uma imagem geral das normas e instituições, temos pedaços de imagens articuladas a grandes veios teóricos que costuram crônica política e descrições abrangentes, como narrativas de colapsos articuladas com correntes de

pensamento clássico do dever ser e para a vida pública. Essa paisagem credencia certa inapetência de interações com a obra. Portanto, essa desmobilização calçada em certa preguiça, e em razão de nossa eterna necessidade de diálogo, em meio ao ódio, ao estranhamento do diverso, da animosidade beligerante diante da diferença, tal como a França do século XVI, a conversa com Montaigne deve ser recorrente. A despeito da lenta vontade contingente com o pensamento não-dogmático, com o pensamento de razão cética, ele conversou com o caos, de modo informe, para a forma, e essa é a tese que apetece este artigo.

Os caminhos mais comuns para abordá-lo são de dois tipos: os recortes de influências específicas e as obras de abrangência. Os dois são interpretações otimistas. Presume-se, no primeiro, uma articulação linear entre o pensamento de um autor clássico e a sua sustentação coerente na obra do ensaísta (Carneiro, 2011). Os trabalhos mais abrangentes e clássicos usam periodização e sequenciamento, como Villey, a dizer a sua juventude, a maioridade e o texto de fim de vida, conforme somos lembrados por Frame (1963). Os dois caminhos são promissores, mas são também atravessados por outro, o que corta conceitos e os atalha, como por exemplo: o subjetivo, a razão de Estado, o eu e a história (Bueno, 2017). Este artigo filia-se a este terceiro grupo (França, 2012). Os trabalhos dogmáticos e os não dogmáticos sobre Montaigne vivem sempre na dificuldade de manter-se retos e coerentes, enquanto ele mesmo é tortuoso e incoerente (Smith, 2012). A vida coerentista de cortes de conceitos nos Ensaios pode ser rechaçada por pontos nos quais ele nega algo que tenha afirmado anteriormente, o que danifica, por exemplo, a influência de Aristóteles ou de Licurgo de modo linear no seu trabalho (Conceição, 2015). Esse tipo de proposta tem fôlego duvidoso e alcance sempre pontual. Se há Platão nos Ensaios, entre as suas inúmeras influências, o problema é que ele aparece à moda Montaigne (Kellermann, 1956). Propõe-se

aqui um roteiro desse tipo por uma oposição simples: o caminho da pesquisa, no ensaísta, da influência de um autor dogmático pode ser recusado com outro ponto nos Ensaaios no qual ele o nega. Contudo, parte-se aqui de um autor não dogmático, de um cético, de Sexto Empírico (*Outlines of Pyrrhonism*¹). É inequívoco que Montaigne é cético ou que contém ceticismos, vários trabalhos o atestam, sendo assim, esse é um roteiro menos incerto entre os muitos trajetos difíceis (Schaefer, 1979). Mas, deixemos claro o que chamamos de oposição: um cético como o ensaísta não vê, em tese, nenhum problema na mudança de rota, ele não assere à essência, o que o orienta não é o verdadeiro, o coerente, contra o falso e o incoerente. Deste modo, quando dizemos que trabalhamos a influência cética, não dizemos algo que possa ser rechaçado ao longo dos Ensaaios ou mesmo neste artigo. Montaigne não vê problema em abrigar o falso, o verdadeiro, o coerente e o incoerente.

A partir desse eterno e incontornável ponto de partida infirme, aborda-se o que pode ser uma imagem estatal clássica, na filosofia política e especificamente nas teorias éticas de Estado, presentes nos Ensaaios, em particular em quinze Ensaaios do Livro I, os quatorze primeiros, de “Por Diversos Meios...” (I, i)² a “Que o Gosto...” (I, xiv) e o incontornável ensaio “Dos Canibais” (I, xxxi). A seleção não tem pretensão exaustiva apenas indica uma possibilidade pouco explorada e, se não fala exatamente o que o livro deseja dizer e ser, ao menos aponta o que pode ser refletido. Ignoram-se as camadas e adições realizadas por ele (grafadas em A, B e C) para dar mais corpo à obra, uma vez que as três edições nos

¹ De agora em diante, cito como *HP*, seguido de livro, de capítulo do fragmento, do parágrafo, e do número de página, conforme exemplo: (*HP* I, 5, 30, p. 213).

² De agora em diante, cito Livro, Capítulo e número de página, conforme exemplo: (I, XXI, p. 2).

sinalizam uma premissa: se ele revisou o texto ao longo da vida, a primeira edição, ou o Livro I, está conforme o que ele pensava no fim da vida. Evita-se assim o sequencialismo de Villey, de Montaigne jovem a maduro. Portanto, procura-se o que há na obra que pode ser considerado uma sociedade pré-estatal ou falimentar e uma civilização ordenada por um Estado soberano. Pergunta-se aos quinze ensaios como podem ser configurados um estado de natureza e um acordo estatal. Depois disso, com pequenas variações, o primeiro, chamarei de estado de descompostura e, o segundo, de ordem social. Em relação ao primeiro, considero uma divisão habitual entre uma situação hipotética e real da falta de acordo público positivo sobre uma figura estatal, seja uma hipótese, uma civilização primitiva ou uma dissolução. Como consequência, derivado dessa divisão, por oposição, consideraremos o que pode ser a figura do pacto estatal para Montaigne, o que significa e o que remedia em relação ao quadro de descompostura. Reivindica-se um espaço mais adequado para o ensaísta no panteão do contratualismo, dos contratualistas aos neocontratualistas.

A obra de referência específica, de entrada e mote de interpretação é a de Sexto Empírico, céptico do período antigo bastante vivo nos textos de Montaigne. A extração pirrônica, que é uma variação baseada na vida do céptico Pirro de Élis (360-275 BC), cuja prática é apresentada na introdução da obra *Outlines of Pyrrhonism* (*HP I*, p. xxx), é a referência central para ler os quinze ensaios selecionados. Um aspecto em particular serve de método de leitura e interpretação: a cura do dogmatismo pela palavra (*HP III*, 32, 280, p. 511). É por meio da obra de Sexto Empírico que conhecemos que o dogma é uma enfermidade da razão, que a asserção e a precipitação sobre o real, a partir da aparência, carecem de motivos e afetam perturbações (*HP I*, 1, 1-5, p. 3-4). Para um pirrônico, como consideramos Montaigne, a aparência leva até a *aparência*, para um dogmático, por outro lado, ela leva

até a essência. Para os primeiros, falta provar o caminho objetivo para isso, por exemplo, falta liberar-se da idiosincrasia para tanto (*HP I*, 4, 8-10, p. 7). A partir da equiparação de argumentos sobre a verdade, da isosteneia, a tarefa dos céticos é apresentada como sendo a de trazer a tranquilidade da alma para os enfermos, a de destituir o movimento clássico dos dogmáticos, que afirmam conseguir revelar o real a partir do aparente (*HP I*, 6, 12, p. 9). Esse esforço, por premissa, atravessa o dos Ensaaios, afigura-se como convergente para a obra de suspensão do juízo definitivo sobre o mundo percebido pelo ensaísta. De acordo com Montaigne, tal como para Sexto Empírico, o conjunto de asserções dogmáticas colapsa o estado de normas e de instituições, sempre ignorando um jarro de elementos inegociáveis para um leitor e intérprete cético: a defesa da vida, das dissemelhanças, das tradições e das instituições públicas (*HP I*, 11, 21-24, p. 17).

Sexto Empírico usou o pintor Apelles, da corte de Alexandre o Grande (350-300 BC), para sugerir como a tranquilidade pública era concebida. Na descrição da história, o pintor estava exausto de tentar por técnicas obter a definição visual da espuma na boca de um cavalo num quadro. Então, arremessa o seu pincel e obtém o resultado, por acidente (*HP I*, 12, 25-28, p. 19). A tranquilidade oriunda do arremesso não chega por regras dogmáticas, chega por acidente e por moderação da paixão, é essa a leitura habitual que se extrai de Apelles. Da mesma forma, assim aparece, Montaigne usará o quadro *O Sacrifício de Ifigênia*, do pintor ateniense Timanto, para ilustrar a sua experiência com o fenômeno do medo, da angústia e do desamparo. De acordo com a sua versão do quadro, Timanto pinta uma cena de parricídio na qual não consegue dar ao personagem um rosto perfeito para a tristeza, que passa a ser irrepresentável diante do descalabro do crime político. Por seu turno, para pintá-la, ensaia o *eu que fala* de forma moderada. Desta maneira o representamos aqui, como

um texto que discute a justiça estatal (Torrano, 2014). A combinação das duas representações céticas, a dos dois quadros, indica que o ensaísta experimenta então um círculo de fragmentação e de precipitação idiótica contra a ordem e contra as regras de convivência. A sua trajetória é então marcada pela ansiedade de produzir tranquilidade, isto num cenário de desamparo das organizações estatais, de descompostura, de um estado de natureza, de um estado de abalo das regras originárias das tradições públicas, em um Estado que decai com a falta de clareza sobre o soberano, que derroca com a discussão necessária do direito de resistir à opressão (Barros, 2006).

A expressão “Montaigne no sacrifício de Ifigênia”, o argumento síntese deste artigo, extrai da menção do ensaísta à morte da personagem uma representação geral do seu próprio quadro. Isto porque, segundo parece-nos, além da óbvia performance retórica e cética análoga à de Sexto Empírico, localiza dois momentos: o primeiro, o sofrimento diante do crime odioso, do parricídio, da descompostura e da irresolução; o segundo, o da necessidade imposta a si de ensaiar a resposta, a resolução e a repactuação das regras ordinárias do espaço público. Em outras palavras: além de metáfora da circunstância da dor, da aflição, da idiossincrasia autoritária do saber dogmático, o quadro traz imagens adversárias presentes nos Ensaícos, seja a do colapso e a do amparo, seja a da animosidade do saber exotérico e a da cura da enfermidade pela palavra, portanto, pelo que nos junta, pelo contrato, pelo esforço de ensaiar-se. Montaigne, diante de um sacrifício fratricida, convoca seus leitores a um diálogo público, diante da fragmentação, convoca seus leitores à agregação, diante de um subjetivo inevitável, convoca os seus observadores à intersubjetividade.

2. O estado de descompostura: o estado de natureza

De acordo com Montaigne, a palavra nos junta e a ausência da palavra nos separa. O medo e a mentira assestam a descompostura (I, ix, p. 51). Por um lado, com pedaços de asserções, se não seria possível dizer uma teoria contratual e um estado de natureza de padrão dogmático, com base no repertório precariamente sequencial dos Ensaios, por outro lado, sugere-se que é possível entrever, com razoável coordenação, uma visada em mosaico das relações entre o indivíduo, o Estado e a sociedade e, mais claramente, uma leitura da dicotomia que envolve o estado de natureza, como uma descompostura da mentira, e a sociedade contratual, configurada pela fala composta. Essa entrada é possível por mais de uma maneira porque a obra e os textos de “Os Ensaios” são polissêmicos, mas aposta-se aqui na possibilidade de lê-la pela ênfase contratualista, pela mobilização de afetos que requisitam o uso da razão, mas a bem da coerência de uma razão cética. A rigor, ele pode não ser um teórico do contrato ou, se é, foi até aqui inexplicavelmente ofuscado pelos simpatizantes das teses clássicas, de Hobbes (1588-1679) a Rawls (1921-2002), mas também é seguramente um teórico dos afetos, do diálogo, da negociação e da agregação.

O ensaio “Dos Canibais” (I, xxxi) talvez tenha dado oportunidade para a lenda do bom selvagem, presente em seu leitor J. J Rousseau (1712-1778), e prefigura um dos caminhos pretensamente seguros e também habituais de entrada para o que chamamos de *estado de natureza*, seja este um panegírico de um lugar inventado, de um telurismo observado ou de um lugar observado e experimentado. Pelo texto, por contraste, fica bastante claro que o modo de vida do canibal brasileiro espelha e joga o estranhamento das civilizações na França. Ali o ensaísta anota o homem em estado bruto, o homem senhor de um céu azul e doce, ladeado pelo homem do contrato racional e acre (I, xxxi, p. 319). Frequentemente, o primeiro ganha do segundo em ordem inaugural, em medida justa e em beleza virgem, mas é um

vencedor que não usa calças (I, xxxi, p. 320). Como em muitas passagens cifradas e decifráveis, esse ensaio aponta duas canoas guiadas pelo mesmo corpo: os selvagens talvez sejam melhores, mas não têm arte (calças) (I, xxxi, p. 320). A leitura condicional lembra que há ali uma *vida selvagem* e uma vida temperada, artificialmente composta e também a sua preferida mais íntima, de maneira que não é possível ignorar o seu amor incondicional à cidade de Paris, muito embora a terra nova seja descrita como francesas (I, xxxi, p. 306). O estado original do canibal é cru, de “[...] naturalidade tão pura e simples [...]”, é mero ponto de partida histórico, porque mesmo com base numa narrativa concreta ele é figurativo, ele vive “[...] uma condição humana feliz [...]”, não é uma metáfora bélica, é uma metáfora orgânica, afinal, trata-se de um sujeito a *caminho das calças*, e um personagem que vive “[...] com tão pouca arte e soldadura humana [...]” que assim está no início do túnel que o levará até a porta da razão, até a arte (I, xxxi, p. 309; p. 314, grifo nosso).

Com base nisso, é possível apontar um (i) estado de natureza *primitivo*, uma espécie de capítulo inicial no índice da civilização, calcada no realismo de uma descrição; é possível também apontar um (ii) estado de natureza em *contraste* com o primitivo, bastante imagético; e um terceiro (iii) estado de natureza manifesto na *descompostura*, na vida de um conflito aberto, como o que se vivia na sua própria pátria. A fim de aclarar um ponto e uma direção: pelo *primeiro* é possível dizer que o diagnóstico dos canibais possui *características realistas*, pois estaria fundado num registro indireto, mesmo que precário, afinal está lastreado numa correia de fatos narrados, imaginados e repassados (I, xxxi, p. 319-320). Esse estado é um registro civilizatório pré-estatal baseado na história; pelo *segundo*, ele aparece como um contraste entre tempos e civilizações, que requisitam alguma domesticação da razão; finalmente, o *terceiro*, o estado de natureza mais central, que passaremos a tratar como *estado de*

descompostura, afigura o tipo de dissolução e de dissipação pela guerra literal vivida pela França no período, um ambiente de império da mentira, da falta de política, da beligerância e do reino da crueldade (I, xxxi, p. 313). Sendo assim, embora “Dos Canibais” seja afinado ao primeiro tipo de imaginação inaugural e primitiva do que consideramos um tipo de inflexão arqueológica, um contrafactual positivista, a realidade imposta aos sentidos e à razão de Montaigne, e não apenas à razão, aparecem-nos com mais força na descompostura. Em outras palavras, a reivindicação contratual é completamente lateral, se desejamos identificar um caminho de montagem de Estado, quando observamos com ênfase a lírica estupefação montaigniana com os homens em estado bruto: “[...] tenho bastante contacto com a poesia para julgar isso: nessa criação [dos canibais] não apenas nada existe de barbárie como ela é totalmente anacreôntica.” (I, xxxi, p. 319; acréscimo). Seja como for, essa não é a sua preocupação mais íntima, parece-nos, ele usava calças, portanto, o seu ponto de partida, o *seu estado* de dissipação, é a falta de compostura aberta pelos conflitos religiosos, políticos e pelos conflitos imotivados, e pela combinação dos três (I, xxxi, p. 314). Uma pergunta mínima é: de qual estado de natureza estamos tratando? De um estado de fragmentação, de dissolução, de desagregação estatal acelerada pelas precipitações dogmáticas, da selvageria contida no afastamento “[...] da ordem comum.” (I, xxxi, p. 307; p. 314). Portanto, não estamos cuidando da assombrosa descoberta de alguém “[...] de pouca preparação [...]”, governado por “[...] leis naturais pouco abastardadas [...]”, mas estamos tratando do diagnóstico da sua doença humana de convicção, da enfermidade dogmática, de suas crenças substantivadas em conflito aberto, de litígios imoderados, da surpresa da convivência com as leis abastardadas (I, xxxi, p. 308; p. 314).

Os dois primeiros estados de natureza têm, ao menos aqui, função auxiliar e disso nos ocuparemos brevemente,

dando ênfase agora ao segundo. A estupefação montaigniana e o *contraste* podem perfeitamente dizer um estado de pré-inauguração da ordem estatal, isso não só é possível como é desejável e abre uma agenda a ser extraída dos Ensaios. Por ora, isso seria exigir uma visão perfeitamente abrangente da totalidade dos ensaios, o que não é o objetivo deste artigo, portanto, não há espaço razoável para tanto. Em seguida, o senso de urgência do seu próprio estado de *calças bastardas* parece pulsar com mais força e medida nos seus afetos: “[...] podemos chamá-los de bárbaros em relação às regras da razão, mas não com relação a nós, que os sobrepujamos em toda espécie de barbárie.” (I, xxxi, p. 314). Em outras palavras, a imaginação por contraste não oferece uma alternativa desejável ao Mundo Velho do Mundo Novo, ela é um insumo para um diagnóstico, que aponta de fato o quanto as tradições europeias ordenaram o mundo com as ciências e quanto é mais aterrador o cenário e o prognóstico no seu próprio corpo de sentimentos. O choque de razões está mais marcado do que um suposto choque dessemelhante de estados naturais: “[...] há uma espantosa distância entre sua maneira de ser e a nossa.” (I, xxxi, p. 318). O cotejamento é completo entre os tempos da Europa e os tempos do *Brasil*, entre o momento do homem natural e o momento da descompostura, da civilização em colapso, todavia não animam o ensaísta a desejar o fim das ciências e o fim das filosofias e o das matemáticas. Trata-se então de um despedaçamento de mundos, o dos canibais e o dos selvagens europeus, de uma colisão de tempos e de formas de ser e de estar e que, de acordo com Montaigne: “[...] desse contacto nascerá a ruína deles [...]” (I, xxxi, p. 319). O fragmento prognostica o vencedor e o perdedor com clarividência. Esse é o infeliz “[...] de pouca arte [...]”, por outro lado, ele tem a certeza da vitória dos “[...] mestres muito maiores do que eles em toda espécie de maldade [...]”, aposta dessa forma no prodígio dos bárbaros em relação aos canibais (I, xxxi, p. 309; 313).

Montaigne não se pergunta o que pode aprender com os indígenas, nem a sua “[...] total liberdade [...]”, apenas remonta e remete a sua verve à dissipação que experimenta, de maneira que o seu trabalho é reformar, não é o de oferecer mais alimento para a fogueira da descompostura (I, xxxi, p. 315; p. 313). Não se pode, ao menos com base nos ensaios que separamos para este trabalho, dizer que há uma proposta de implantação do tipo de modelo estatal canibal brasileiro na Europa, não há uma visão antropofágica, mas há uma legível luta fratricida que pode e deve arrefecer em nome da velha ordem das coisas, das tradições e das regras (I, xxxi, p. 313; *HP I*, 11, 21-24, p. 17). A leitura em contraste apresenta então um elemento de surpresa, mas também de distância antropomórfica, de estranhamento ótimo, para dizer que a ausência de complexidade pode sugerir a moderação dos dogmas, o ressurgimento da palavra, da verdade e da tranquilidade (I, xxxi, p. 314; *HP I*, 25-28, p. 19-21). Dito de outra forma: o mundo sem calças não é um achado para ser sugerido como porta de saída, é um artefato no inventário das civilizações, um objeto admirável, deglutível e irreproduzível. No melhor uso, o período Antigo e o Mundo Novo entram no repositório de moderações exemplares, conforme Montaigne:

Mesmo as palavras que designam a mentira, a traição, a dissimulação, a avareza, a inveja, a maledicência, o perdão são inauditas. A república que ele [Platão] imaginou, como consideraria distante dessa perfeição: ‘viri a diis recentes [Homens recém-saídos da mão de Deus. Sêneca, *Ep.*, xc.]’ (I, xxxi, p. 309) [acrécimo; tradução da edição].

Pela passagem, “entre linhas” (Cordova, 2022), aparece no espelho o reflexo da França descomposta: refém da mentira, das traições, das dissimulações, das avarezas, das invejas, das maledicências. Aparecem ainda as carências de vozes moderadas e de escuta para o uso do perdão, pulula ainda uma imagem imperfeita, decaída, dita com a autoridade de Platão, apontando a péssima decisão de afastar-se

demasiadamente das mãos do criador. O quadro pintado é o do desamparo. O excerto exhibe a imaginação do quanto o seu Estado não tem e do quanto poderia ter de essencial, de aconchego e de esteio. Afinal, como saber o que não é dito, como saber de fato o que os canibais não dizem? Com a imaginação, mas especialmente com a imagem de um “[...] horror barbaresco [...]” lançado contra o canibal (I, xxxi, p. 313). Por meio da experiência de conflito aberto entre os medos concretos e as razões, com a mobilização talentosa do ensaio da palavra num ambiente de traição, de deslealdade, de crueldade e de tirania (I, xxxi, p. 314).

Entre medos e razões em sopesamentos, de acordo com Montaigne:

[...] mas [me **aborrece**] sim que, julgando com acerto sobre as **faltas** deles, sejamos tão cegos para as **nossas**. Penso que há mais **barbárie** em comer um homem vivo do que em comê-lo morto, em **dilacerar** por **tormentos** e por **torturas** um **corpo** ainda cheio de sensibilidade, **assá-lo aos poucos**, fazê-lo ser **mordido** e **rasgado** por **cães** e por **porcos** (como não apenas lemos mas vimos de recente memória, não entre inimigos antigos mas **entre vizinhos e concidadãos**, e, o que é pior, sob pretexto de **piedade e de religião**), do que assá-lo e comê-lo depois que ele morreu. (I, xxxi, p. 313) [negrito, acréscimo].

Os canibais falam mais da descompostura francesa que de seu próprio sentido real, eles criam uma possibilidade singular de dizer o mundo europeu sem amparo e de descrevê-lo desarrazoado. O barbarismo canibal, nobre e generoso, dá passagem à assombrosa barbaresca europeia: simpática à tortura, à crueldade, ao dilaceramento, ao fratricídio e aferrada à reivindicação da justiça divina a motivá-la (I, xxxi, p. 314). Neste aspecto, os homens pensam na religião pela eliminação letal e absoluta da divergência, pela espetacularização da aflição e do flagelo dos corpos dos infiéis, um telúrio onde a doença vira virtude (I, xxxi, p. 314). E, portanto, apontar os canibais como o ponto de nascimento da

virtude e do equilíbrio da moderação falam mais da ausência estatal que da posse do cenário pré-estatal, falam-nos do arrepio do desequilíbrio e do abastardamento das regras da razão.

O estado de descompostura é um estado de desfazimento da ordem estatal, não se trata apenas de uma dada situação hipotética, ainda que isto esteja presente nos Ensaio, e muito em particular em “Dos canibais” (I, xxxi), trata-se da urgência de convidar a razão cética, a única aglutinadora na palavra de Montaigne, para dizer o desamparo, a tristeza e a solidão produzidos pelo medo da cerimônia da morte espetacular, da crueldade e das torturas do corpo e da razão (I, ii). Sendo assim, passamos a tratar agora em particular do terceiro estado de natureza, do estado de descompostura, desse tipo singular de abalo, de abastardamento, de rebaixamento dos afetos, da intolerância, do desligamento, do solipsismo, das idiosincrasias, do desenlace, da angústia e da vasta agonia social na falta da palavra articuladora. O que resta na cena é a perfeita incivilização dos sujeitos, a imolação, a injusta medida e a perfeita imoderação, uma fragmentação dada como fenômeno inequívoco, como objeto de perturbação especial de face incontornável.

O protocolo do som e da fala, em ambiente conflagrado, aparecem com razoável repetição nos Ensaio como em Sexto Empírico (*HP II*, 10, 97, p. 213). O signo da impostura não pode produzir nenhum arranjo de confiança, não é possível assentir nos códigos de guerra, no toque dos sinos que convidam para a temperança e para o fim do conflito (I, v, p. 35). O toque da Martinella ou o dos sinetes de fim de conflito espantam a conversa, a interação e os laços: “[...] em uma praça sitiada nunca deve o governante sair pessoalmente para parlamentar.” (I, v, p. 35). O ambiente de descompostura anima toda sorte de afastamento das regras da razão, ele

viabiliza toda parcela de vantagem, mas ao arripio das tradições: “E sem dúvida a guerra tem por natureza muitos privilégios proveitosos em prejuízo da razão [...]” (I, vi, p. 38). A disciplina das tropas também não está imune das agressões, onde vê-se “[...] os direitos da ganância e da vingança suplantando os de sua autoridade e da disciplina militar.” (I, vi, p. 38). O concurso da colaboração e da pacificação, entre vizinhos, é assim descrito por Montaigne:

No entanto vi recentemente em Mussidan, na minha vizinhança, que os que foram **desalojados à força por nosso exército**, e outros de seu partido, clamavam como **traição que durante as negociações de acordo**, e com tratado perdurando ainda, tinham sido **surpreendidos e arrasados** – coisa que **talvez tivesse aparência de razão numa outra época** [de guerra]. Mas, como acabo de dizer, **nossas maneiras afastaram-se inteiramente dessas regras** [da razão], e **não se deve esperar confiança** de uns nos outros antes que o **último sinete de compromisso tenha sido apostado**; e ainda então há muito pela frente. (I, vi, p. 37) [acrécimo; negrito].

Não é sem motivo que nem signo de paz e nem tratado de pacificação expressem qualquer sorte de racionalidade compartilhada. Nesse cenário, todas as razões são possíveis e todas são inegociáveis. A passagem reforça a traição entre vizinhos, o uso ilegítimo da força, a inépcia dos acordos, a surpresa insana e, a eterna adversária de Montaigne, a crueldade. A distância das maneiras interage com a presença de acerba falta de laços de confiança. Sequer um mísero som de concórdia é possível na visão de Montaigne, da mesma forma, nem uma nesga de fala articulada, e não há nenhuma previsão de que ela chegue, se tomamos o que expressa uma parte do excerto. Numa paisagem inegocial, de um ponto de vista mais imagético, não há uma composição comum sobre a natureza da escuta e nem sobre a possibilidade da fala, não há discussão possível sobre o porvir, de maneira que se abre uma

estrada para anotarmos que a descompostura sequestre cruelmente a própria expectativa.

Podemos entrever dois tipos de guerra, nenhuma especialmente boa, mas a atual, a da descompostura, aquela que ele experimenta, embola e abandona mesmo as regras habituais, aquelas mais triviais, já que ele não reivindica uma em especial, apenas sugere um acordo manso sobre a escuta e sobre a palavra posta para o fim do barbarismo. Sendo assim, depois do fim do conflito, de uma experiência que arruína a sobrevivência, a vida continua a sofrer de urgente decomposição. O que está em apreço não é a convocação da razão, mas a invocação da sua velha aparência, para que, mesmo que rota e incompreensível, volte a grammar alguma organização de uma experiência sonora genuinamente política. O emprego da força pelo Estado, a indisciplina militar, para quem se apresenta como soldado, tem a razoável animosidade do ensaísta, nessa passagem como em outras, mas um pouco mais do que isso a falta de acordo sobre a natureza do equipamento invocatório da paz, sobre a sua regularidade, sobre a autenticidade daquilo que emana dos sinos e sobre a falta de virtude de quem os sibila.

Segundo Montaigne, à maneira de Sexto Empírico, o sofrimento sobre a posse e a falta de posses também não contornam a descompostura. Embora o grego afirme o sofrimento de todos os lados da propriedade (*HP III*, 24, 191, p. 457), o francês parece poupar os *miseráveis* da condição intragável de sofrer pela perda de seus bens, o que deixa sinalizado o pânico que experimenta. A inanição de planos sobre a propriedade joga o sofrimento agudo sobre os proprietários, por outro lado, os não-proprietários gozam da absoluta serenidade de *a priori* não possuir: um objeto, um destino ou a vida.

Os que estão em **opressivo temor de perder** seus bens, de ser exilados, de ser subjugados, vivem em contínua **angústia**,

perdendo o gosto pela comida, pela bebida e pelo descanso; ao passo que os **pobres**, os **banidos**, os **servos** amiúde vivem tão alegremente quanto os outros. E tantas pessoas que por **não poderem suportar os agulhões do medo enforcaram-se**, afogaram-se, atiraram-se no abismo, ensinaram-nos que ele é ainda **mais importuno** e insuportável **do que a morte**. (I, xviii, p. 113) [grifo].

Nesse aspecto, pela passagem, há algum abono na falta permanente de posses e de suas perspectivas. Os pobres banidos não temem ao menos uma coisa e isso os alegraria, na versão. Sendo assim, o maior perdedor é o proprietário. A permanência da descompostura é capaz de mobilizar um agulhão contra a propriedade que angustia e que invoca a morte. Para sermos mais precisos, a ausência da propriedade pode não ser o veículo do suicídio, contudo, pela soma do ensaio, esse é um sentido bastante crível no trecho. De qualquer modo, está patente que o medo deste estado opressivo de descompostura provoca o desinteresse pela comida, pela bebida, pelo descanso em vida, e afinal pela volição da própria vida. O desamparo oriundo desse tipo de organização decaída invoca o esgotamento inoportuno da vida numa modalidade de autoimolação, seja num abismo, numa forca ou num afogamento. Numa perspectiva otimista, esse quadro aponta para o ensinamento da necessidade do suporte político no tempo e, em perspectiva montaigniana, para o ensinamento dos efeitos objetivos do medo sobre a expectativa frustrada da permanência da propriedade da vida de um sujeito humano. O bem mais valioso no jogo de perdas de patrimônio é a vida, seja ela a do aquinhado ou a do desprovido, a angústia assesta contra o sentimento de acolhimento, contra a capacidade de colocar o sujeito humano como autônomo, ordenado e moderado num mundo conhecido pela regularidade de afetos, instituições e de experiências de nexos causais mínimos. Eis o sacrifício: os sujeitos perderam os objetos e perderam os sujeitos.

Pelo contrário, a regularidade dos desafetos, do colapso de institucionalidade e a irregularidade de causalidades mínimas na vida geram o inexplicável e o inumano. Em outros termos, a estabilidade do medo, da angústia e da opressão removem a possibilidade de qualquer sentido de amizade e de inimizade com algum elemento de clareza. De acordo com o ensaio “Do medo”:

Viam-se os habitantes sair de suas casas, como ante o alarme [Como ante o apelo às armas], e se atacarem, ferirem e **matarem uns aos outros, como se fossem inimigos** que viessem ocupar sua cidade. Tudo nela estava em **desordem e tumulto**, até que, por **orações e sacrifícios**, eles apaziguaram a ira dos deuses. Os gregos chamam isso de **terrores pânicos**. (I, xviii, p. 113) [acrécimo; negrito].

Onde faltam arranjo e alinhamento, sobram angústia e pânico. A passagem lembra que a mobilização contínua e aguda do medo geram a fragmentação em último grau, geram o sentimento de estranhamento contínuo e o de imprevisão sistêmica. Esse estado de desarticulação traz a seguinte dialética: “ora ele nos dá asas aos pés [...] ora nos prega os pés e os entrava [...]” (I, xviii, p. 111). Em outras palavras, na falta de coordenação regular do medo, dessa volição de contrários, especialmente quando ele não dá passagem à covardia, ele produz o que chama de “espantosa bravura”, portanto produz os piores monstros: “É disso que tenho mais medo que do próprio medo.” (I, xviii, p. 112). Essa falta de coordenadas nítidas ao medo, a bravura espantosa, “[...] suplanta em violência todas as outras ocorrências.” (I, xviii, p. 112). A pervasividade e a constância redundam em estranhamento generalizado, segundo a passagem com referência à antiguidade, o fratricídio dos gregos é então uma imagem vívida e capaz de dizer a crônica dos acontecimentos presentes entre os cidadãos. A angústia experimentada pelo contínuo desafeto apaga o que pode ser uma imagem geral de propósito comum, de sujeito coletivo, de conhecido e de

desconhecido, todas as coisas são ignoradas, tudo é antipatia e inimizade. O apelo ao terror pânico traz um pouco mais à tona o ceticismo: trata-se de uma situação sem passado, sem presente e sem futuro, em outras palavras, “[...] outra espécie de medo [...]”, uma “[...] extrema aflição [...]”, afigura-se uma circunstância obscura da qual se ignora a causa aparente, não se possui tradição presente e que, pela ausência dessa, inviabiliza socialmente a busca por laços futuros (I, xviii, p. 113). Afigura-se uma cena na qual os sujeitos estão mobilizados pelo medo imoderado, imotivado e inexplicado por parâmetros ordinários de cognição, os sujeitos não estabilizam os seus medos, não explicam as suas motivações e não possuem critérios seguros para compreendê-los. A elevação deles a um patamar muito além do habitualmente inteligível instala o terror, no que antes era urbano: a) ter a ideia do medo, b) ter a experiência do medo, c) ter a ideia negativa e a experiência negativa do medo, d) ter a ideia do *medo do temor* do medo ou ter *medo da ideia* negativa formada pela experiência negativa do medo, e) confundir-se com os próprios medos ou deixar-se guiar exclusivamente por esse afeto. Desta escalada decorre o ato de estacar, de ter asas, de ser assombrado, de desenvolver bravura disparatada. Estes sintomas de imoderações radicais baseadas no desamparo configuram a descompostura. Neste caso, ela é instrumentalizada por sujeitos e por instituições. O terror pânico fixado na passagem, como exemplo, diz que a urbanidade está em colapso incontornável, seja pela parte ou pelo todo.

O ceticismo aparece com alguma clareza, ainda no mesmo caso, mas que necessita de explicitação. Em particular, a discussão sobre a fé e o ceticismo de Montaigne, entre montaignistas, cria a categoria de fideísta, ou a de um cético fideísta, que em síntese impõe assentir que o ensaísta era cético e católico. A depender do ensaio que lemos, mais ou menos católico, mais ou menos cético, mas que, por meio do

apelo aos sacrifícios e às orações, para dizer o colapso e a fuga do colapso, realiza uma relação simpática com a necessidade de uma tradição para a estabilização, de modo que isto não configura um lapso de renúncia cristã e sequer de rejeição do ceticismo (Levine, 1999). Portanto, isso pode indicar um apelo a qualquer tradição como solução de reinstalação da política, pode indicar uma solução da tradição, da leitura cética de métodos coletivos de compreensão fenomênica, de um apelo a uma expressão de cognição coletiva que oriente os tempos da vida em comum e que restabeleça os afetos em regras. Dito isso, ele faz um convite às orações, para apaziguar os deuses, os da antiguidade como os de seu tempo, pois o deus protestante e o católico parecem dizer coisas incomuns, para acabar a desordem. Como ir além disso? O que fazer, pergunta-se no ensaio “Da Ociosidade” (I, viii). Por que escrever nesse ambiente? Preliminarmente, para dialogar, para domesticar os afetos, para reduzir a impostura, para restabelecer a compostura (I, viii, p. 46; p. 44).

Lemos em Montaigne, nesta seção, três estados de natureza possíveis e imagináveis, todos eles concomitantes e por certo complementares. No primeiro deles, inspirado no descobrimento do Novo Mundo, onde não há um sistema de crenças positivas que desmobilize o seu modo de sentir e alterar o seu próprio mundo, ele observa a existência de um modo de viver em vias de ser corrompido pelo contato com a ciência e com a crueldade europeias. Contudo, esse estado de relações primevas não captura o ensaísta para uma adesão e uma substituição de modos de sentir e de existir, pelo contrário, ele afirma a superioridade do ordenamento eurocêntrico, seja essencialmente bom ou mau experimento. Em segundo lugar, a leitura de um estado de natureza operado pelo contraste entre velho e novo, em outras palavras, o que a vida primitiva do canibal brasileiro espelha dos defeitos e dos desmandos franceses. Sendo assim, o cotejamento de mundos serve para estabelecer o perfil de defecções ininteligíveis

experimentadas na França, em lugar de dizer verdadeiramente o quão bárbaros são os canibais. Em terceiro lugar, argumentamos centralmente que o momento que mais se adequa ao sentir e dizer o mundo do ensaísta tem a ver com a noção de descompostura, que é uma imagem extraída do seu próprio vocabulário, da ideia de decomposição de mundo ordinário, de descoordenação dos afetos, de ausência de cognições conhecidas e do desabamento das instituições públicas. Com base nesses três aspectos, sugiro uma imagem de estado de natureza em acordo com a experiência de dissolução de um estado nacional e um pouco menos com a narrativa mais ou menos acurada do Novo Mundo. Na próxima seção, procura-se um pacto com apoio do acervo da cura pela palavra, com base no ceticismo conhecido dos ensaios e com a ligação direta e indireta com a obra sextiana. A falta de som conhecido, de emissor confiável e de receptor empático se juntam a uma expectativa de laços e de regularização de afetos. Antecipamos apenas que não há uma imaginação otimista acerca do futuro, bastante incomum no período, apenas a imposição de requisitar algum presente com ordem e medida humanos, em lugar do fratricídio que inviabiliza a vida, o primeiro patrimônio.

3. O sacrifício de ifigênia: um pacto político e uma sociedade contratual

A descrição da descompostura não é uma parcela de narração, de uma imagem sem cerne, pelo contrário, ela mostra a cara da tristeza, mostra a representação de fundo, a melancolia (a doença da bÍlis negra), e fixa o ambiente público de desafetos. Se a tristeza, para o pintor ateniense Timanto, era irrepresentável no todo, para dizer o sacrifício de Ifigênia, pois aparece na pintura com um rosto coberto, para Montaigne, por sua vez, um ato necessário é produzir um quadro a partir de si (I, ii, p. 15). A melancolia pode ser

descrita então como um “[...] monstruoso ornamento [...]”, uma vestimenta incômoda, de beleza rebaixada, de rumorosa incapacitação, mas que está em uso (I, ii, p. 13). Segundo argumenta-se, como na seção anterior, ele dirá o homem em pedaços e sem laços, com problemas de humores hipocráticos, dirá isso por meio do ceticismo, por meio do diagnóstico da enfermidade da razão, caracterizada pelo dogma, de uma natureza de razão especialmente agressiva e de uma precipitação febril, de uma sujeição da verdade por meio da força, da imperícia, da imprevisão e da imoderação. Baseado em Sexto Empírico, a partir dessa detecção do maior patrimônio em risco, em vias da supressão da vida, para Montaigne, *a palavra* serve ao propósito de curar o dogmático e ao de religar os contrários pela política, numa discussão ordenada por parâmetros de proteção da vida, da regularidade e da previsão das divergências e dos antagonismos, isto como resultado e acervo esperado de um sistema de regras institucionais.

O juízo do sujeito dogmático está fora do tempo, tomado pela paixão, febril, tal como fala uma das afecções dos modos do sujeito (*HP I*, 14, 36, p. 25), de forma que assim diz Montaigne no ensaio “Da tristeza”:

Assim, não é no vivo e mais **pungente ardor do acesso** que estamos aptos para externar nossas queixas e nossas **convicções**: então a **alma está oprimida** por pensamentos profundos, e o **corpo abatido e langüescente de amor**. (I, ii, p. 17) [negrito].

Todas as **paixões** que se deixam degustar e digerir são apenas **mediócrs**. (I, ii, p. 17) [negrito].

Ao dar luz ao sujeito, em primeiro lugar, ele discute a disposição deste de emitir enunciado insuspeito sobre os objetos, a começar sobre si, sobre as coisas essencialmente relevantes e sobre a aparência do real. Esse é um ponto de partida possível para ler a tristeza e para submeter a

melancolia, deste modo, *afirma-se* que o *eu* existe, é o primeiro ponto de mudança de marco ontológico, e *afirma* em seguida que este deve refletir sobre o melhor tempo e a melhor circunstância para emitir qualquer parecer ordenado sobre as coisas. Um ambiente colonizado pelo sofrimento, pelo ardor, pela queixa, pela convicção inequívoca, pela opressão, pelo languescimento de amor é no mínimo confuso, não oferece, por certo, o quadro para enunciados excludentes. Em primeiro lugar, lembra que não estamos aptos, debaixo de uma paisagem opressora, para emitir asserções absolutas, sem prejuízo esperado da vida e da supressão das vontades contrárias. Um sujeito desequipado de amor não pode animar a urbanidade, sequer uma vontade coordenada por parâmetros conhecidos, pelo contrário, debaixo desse tempo, esse sujeito externa de fato as paixões de ódio ao diverso, ademais desenha o tamanho da mediocridade e da incivilidade. Em outros termos, a tese que se fixa é: a releitura do sujeito, o esforço de moderá-lo, é o primeiro passo para restabelecer os afetos na direção de um pacto, na direção da norma e duma justiça. A estratégia, portanto, consiste em seduzir os sujeitos dogmáticos ao redor de uma circunstância consensual sobre a própria dificuldade do *melhor juízo* sobre o mundo, em termos ainda mais objetivos, a primeira empresa é dizer, é ressoar, é comunicar um contexto que repele o melhor juízo, para em seguida atraí-los contra o panorama da dominação das injustiças, para articulá-los contra a descompostura, com o objetivo de removê-los do ódio, de removê-los da degustação frívola de motivos e de realocá-los *no eu*.

O primeiro ensaio é razoavelmente eloquente para a manobra de atrair a atenção dogmática, seu título é um pedido ao mínimo de ordenação da divergência, “Por diversos meios chega-se ao mesmo fim” (I, i). O ensaio apresenta um dos muitos sons de consenso sobre o trivial, o texto informa que tanto a afabilidade como a coragem, por exemplo, podem

levar ao mesmo lugar (I, i, p. 9). O texto convoca afabilistas e corajosos ao mesmo ponto, ao centro de discussão e cognitiva, de como interpelar os propósitos e as energias para atingir resultados comuns. Ao fim, ele tergiversa pela sua inclinação para a mansuetude, como quem responde às duas correntes que, por sua vez, é um agente tutelado pela mansidão (I, i, p. 9). Corajosos, covardes e quaisquer outros são convocados por um sujeito dado à moderação e de antropologia agregadora. “Decididamente o homem é um assunto espantosamente vão, variado e inconstante. Sobre ele é difícil estabelecer uma apreciação firme e uniforme.” (I, i, p. 10). Diverso da tática dogmática, de afirmação e de hegemonia, ele informa alguma obviedade sobre o inverso, de negação, sobre a frivolidade, as nossas variações e as nossas inconstâncias. Essa asserção não envolve assentimento ao lado papista e nem ao protestante, por outro lado, os bárbaros de outrora e os canibais do Novo Mundo não o deixam sem calças.

“E vemos que em suas paixões a alma prefere iludir a si mesma, construindo para si um motivo falso e fantasioso, até mesmo contra sua própria convicção, em vez de não agir.” (I, iv, p. 30) [negrito]. A afirmação da natureza pequena do homem, que Friedrich (1991) chama de homem humilhado, serve a partir de si, apequena o seu próprio tamanho, num ambiente onde todos estão altos e firmes, mas em colapso, de maneira que dizer-se comezinho pode ser no mínimo tornar-se atraente ao enfermo. Se juntarmos os Modos do sujeito com a inação proposta na passagem, temos um ensaio de moderação sendo lançado no debate, agir em nome de um dogma e não agir podem trazer a discussão ao palco da conciliação do formato do diálogo. “Que causas não inventamos para as desgraças que nos advêm? O que não culpamos, com ou sem razão, para termos com que esgrimir?” (I, iv, p. 30). O falso e o fantástico cumprem um papel de abater o *melhor juízo*, de forçar a suspensão e a tranquilidade cétricas, de dizer a imaginação humana e de procurar lembrar

ao leitor e a si do espetáculo arrebatador produzido sem base no melhor convívio, isto porque devora-se a convivência, em nome do fantástico e do fanatismo. Só um argumento fantástico é capaz de conduzir o sujeito contra o próprio sistema de crenças num mundo ordenado na falha, na imperfeição. Em seguida, Montaigne ataca o sistema de nexos e a sua incerteza, de modo que aclara os Modos da causalidade céticos para assestar a convicção dogmática (*HP II*, 13, 180, p. 267). Pergunta: como achar a causa verdadeira? Por que razão esgrimir se há uma multiplicidade de causas a dizer o mundo? Por que trabalhar pelo falso na ausência do verdadeiro é o centro do argumento, é uma das muitas perguntas percussivas, ressoantes e convocatórias do partido do combate à imoderação. Se um dogmático não sabe o que é o verdadeiro, o partido cristão, por exemplo, ele não deve operar pelo que é o falso (partido cristão) em nome da anulação dos contrários, ele não deve operar em falso em nome da desgraça, ele não deve operar a desgraça em nome do falso. É imperioso restituir o valor da graça, é necessário restabelecê-la com as tradições.

“Nunca estamos em nós, estamos sempre além.” (I, iii, p. 20). Esse chamado ao sujeito de vontade, ao retorno a si, é frequente. Da mesma forma, com o mesmo intervalo, faz o convite à centralização, a autorepresentação, de maneira que pinta-se “[...] pouco sujeito a essas violentas paixões. Tenho a apreensão naturalmente dura; e todos os dias a recubro e calejo por discurso.” (I, ii, p. 18). Sair do além e voltar à terra, ao convívio, descer do delírio, ficar em si, são um bojo de um estratégia de aproximação, de mobilização da atenção. Resta na segunda passagem outro modo de envolver o espírito barbaresco, pois afirma ser duro como o bárbaro europeu, mas que redobra o amolecimento e a redução do recrudescimento com a fala, com o discurso. A sugestão de ser e de estar dentro do *eu* traz um ganho extraordinário, de maneira que “[...] quem se conhece já não toma como seu o feito alheio: ama-se

e cultiva-se acima de qualquer outra coisa; rejeita ocupações supérfluas e os pensamentos e projetos inúteis.” (I, iii, p. 20). A suspensão do juízo sobre esse caso não promove o imobilismo, promove a inação num conflito aberto, ela restabelece o cuidado de si mesmo, porque é a partir do eu que Montaigne vê a possibilidade de recolocar as pontes de afeto, como quem conecta primeiro o amor a si para dele estabelecer o afeto entre pares e díspares. É necessário conter as paixões para reduzir o ódio. Montaigne é isto e aquilo, é duro e sujeito ao discurso, mas não é sujeito às paixões odientas. São felizes “[...] os que sabem alegrar e gratificar os sentidos pela insensibilidade, e viver de sua morte!” (I, iii, p. 27). O ponto mais urgente é orientar o sujeito para a fala, é inibi-lo de viver a morte do outro como sentido da própria vida, é reelaborá-lo e religá-lo ao seu corpo e dele aos afetos, para a partir de então conformar um pacto político, um contrato público.

Se não os ocupamos [os espíritos] com algum assunto que os **refreie e contenha**, eles **se lançam desregrados** para cá e para lá, no vago campo das imaginações [...] (I, viii, p. 44) [negrito e acréscimo].

Isto reclama um acordo sobre pontos comuns, pois a “[...] alma que não tem objetivo estabelecido perde-se: pois, como se diz, estar em toda a parte é não estar em lugar algum.” (I, viii, p. 45). Portanto, é necessário *estar em si e de si para o corpo social*, estar fora de si foi o caminho do maltrato, da descompostura e do colapso das afeições que ligam e foi o caminho do lapso das paixões que se eliminaram. O texto dos ensaios do eu procura colocar o leitor em contato consigo, com a pessoa e com a razão. O primeiro como ente de conhecimento, o segundo como ser social aristotélico e o terceiro como ente que produz normas justas de convívio público, o sujeito que objetiva o direito, a regra e o mundo ordenado, de modo que essas três dimensões do discurso são

ditas, reeditas, cortadas, entrecortadas de muitas formas possíveis para trazer o leitor à fala e ao convívio público. A estrutura descritiva convida os odiadores ao refreamento das divagações místicas, ao regramento, de sorte que é preciso dar ao espírito um horizonte de uso da razão sob um quadro de instituições coordenadas para acolher a diferença, a variedade e a dessemelhança humanas.

Recentemente, ao isolar-me em **minha** casa, decidido, tanto quanto pudesse, a **não me** imiscuir em outra coisa que não seja passar em descanso e apartado esse pouco que **me** resta de vida, parecia-me não poder fazer maior favor a **meu** espírito do que deixa-lo, em plena **ociosidade**, entreter a **si** mesmo, fixar-se e repousar **em si**; e esperava que doravante **ele** o pudesse fazer mais facilmente, tendo **se** tornado, com o tempo, **mais ponderado e mais maduro**. (I, viii, p. 45) [negrito].

A imaginação deve andar ao menos num assunto comum, na política, no centro, a partir do eu, da reflexão do que é viver a própria vida como significado maior, de que viver a morte da vida alheia, como sentido, reduz demasiado o significado do homem. O exercício de subjetividade dá aos afetos o amadurecimento das relações intersubjetivas que, em Montaigne, configura um acordo de reunião ordeira da divergência, da dessemelhança e da variedade. O fato de oferecer a reclusão ao *seu* pensamento impõe ao leitor uma reflexão sobre o que faz com o *seu próprio eu*, e instala a prescrição de ficar em si, de ser ocioso. Isto negocia a suspensão do comportamento fugidio e irreconhecível pela racionalidade, identifica um uso intempestivo e sub-cidadino da potência da razão, ao passo que recomenda deixar de permitir a razão andar feito o cavalo que foge, sugere não produzir monstros e quimeras que assenhoram-se umas das outras “[...] sem ordem e sem propósito [...]” e que funcionaríamos melhor conduzidos “[...] por outrem [...]”, porque é mais trabalhoso e contra as regras do pensamento

funcionar às carreiras e sem condução coletiva de uma autoridade (I, viii, p. 46).

O centro da descompostura é animado pela mentira, com ela “[...] não pode haver resultado.” (I, ix, p. 51). Pelo contrário, a compostura é animada pela palavra. As inverdades são as desmobilizadoras dos laços e as palavras são os germes da composição de afetos. Isto não quer dizer dogmatismo negativo e racionalismo, isto quer dizer que o fenômeno da mentira aparece de maneira cristalina ao mundo e que, por outro lado, a palavra, perfeita ou imperfeita, é o único móvel da difusão do fenômeno dos bons afetos. Em linguagem montaigniana, a primeira é uma erva selvagem e inútil, a outra é uma semente dotada de muitos serviços “[...] e para as manter aproveitáveis é preciso dar-lhes uso e empregá-las [...]” (I, xvii, p. 44). Na ausência do desespero e na da covardia ele fia-se “[...] na palavra de outrem [...]” e, por acréscimo, os componentes instrumentais do pacto são a liberdade e a lealdade (I, v, p. 36). Portanto, se existem leis na natureza, elas devem existir na sociedade, em outras palavras: se existem leis da carne morta, o código de descomposturas, deve haver as “[...] leis da carne viva [...]”, o catálogo de urbanidade (I, iii, p. 28). A sua memória pode vacilar, “[...] sem dúvida [...]”, mas isso não afeta o seu compromisso público, ele não é malicioso, embora tenha prodígios miseráveis, de maneira que “[...] negligenciar o encargo que meu amigo me deu, isso não faço.” (I, ix, p. 48). r/A mentira, portanto, é um crime de Estado, pois segundo Montaigne:

Na verdade, a mentira é um **vício maldito. Apenas pela palavra somos homens e nos ligamos uns aos outros.** Se conhecêssemos o horror e o peso da mentira, iríamos persegui-la a fogo mais merecidamente que os outros crimes. (I, ix, p. 51) [negrito]

No catálogo dos crimes, no penalismo montaigniano, o ato de mentir recebe uma sanção cávida. A capacidade da mentira é tamanha que consegue impor um regime de escravidão contra a verdade. Uma vez que a língua assume um “[...] andamento falso [...]”, torna-se “[...] impossível afastá-la dele.” (I, ix, p. 51). Com ela podemos ser honestos em alguma matéria, mas no todo seríamos dominados por um senhor assaz eficaz (I, ix, p. 51). O combate à mentira tem sentido de junção pública, de estabelecimento de vínculos ordenados por afetos honestos e livres, já que seria impossível estar seguro diante da mentira. Contudo, como todo crime, ela segue antes e os soldados do estado correm atrás, pois, segundo a passagem, para o ensaísta:

Se, como a verdade, a mentira tivesse **apenas um rosto**, estaríamos em melhores termos, pois tomaríamos como certo **o oposto do que dissesse o mentiroso**. Mas o reverso da verdade tem cem mil formas e um **campo indefinido**. I, ix, p. 51.

A mentira inviabiliza o pacto. “Se puder, evitarei que minha morte diga algo que minha vida não tenha dito primeiro.” (I, vii, p. 43). Se a lei da carne morta, da vida pela morte de outrem, se a descompostura o permitir, dirá sobre si a verdade, antes de o bárbaro o matar, dirá o que consegue em nome da verdade, dará a palavra ao mundo. A cura pela palavra, tal como sugere Sexto Empírico, passa a ser a via necessária de composição pública, pois “[...] quanto a linguagem falsa é menos sociável do que o silêncio!” (I, ix, p. 52). Do ponto de vista da face, ela possui mil, do ponto de vista do som, ela é dona de vários, do ponto de vista da forma, elas são indefinidas, dessa maneira, silenciar ou dizer uma mentira têm significados antagônicos. Num quadro bastante pessimista, por um lado, o silêncio anuncia um tácito assentimento público, ao pertencimento coletivo, por outro lado, ao revés, a mentira anuncia a decomposição pública, a inautenticidade dos vínculos públicos, assim sendo, o primeiro

ativa os afetos, a segunda desmobiliza os acordos entre os sujeitos. Um Estado atravessado pela mentira é uma instituição sem soberano, portanto sem comando, sem vínculos de subordinação claros. A palavra calma aplaca as paixões violentas como a da cólera, ela é capaz de trocar os sacudidos pelas solicitações (I, x, p. 57).

A mentira é também o alimento para a insubmissão, a desobediência, a desordem, para a justiça particular em lugar da pública, para a privação da liberdade e para o bloqueio dos verdadeiros sentimentos. Para Montaigne, portanto, é necessário derrota-la em nome do elo mais geral e mais protetor da vida, é fundamental obedecer e submeter-se ao soberano, sem emprestar-lhe a inverdade do juízo, sem adulá-lo e nunca em nome de vantagem pessoal, de maneira que devemos condescender: “[...] pela ordem pública [...] [devemos] pacientemente suportá-los [...] enquanto a autoridade deles necessitar de nosso apoio [...]”. Deste modo, não devemos sonegar a nossa honestidade intelectual, nossa avaliação clara, pois “[...] não há razão para recusar à justiça e à nossa liberdade a expressão de nossos verdadeiros sentimentos [...]” (I, iii, p. 21). O amor pela liberdade de pensamento, pela ordem, pela autoridade e pela verdade são os elementos de enfrentamento da descompostura. Deve-se amar a si e ao público por meio da verdade, por meio do diálogo e por meio da vida ordenada por parâmetros, mesmo que tumultuosos e imprecisos como são as leis morais e as do direito. À falta de firmeza individual, pois afirma “[...] não me encontrar onde me procuro [...]” (I, x, p. 58), à falta de certeza inviolável no sujeito, pois afirma não estar “[...] seguro em minha posse e disposição [...]” (I, x, p. 57), Montaigne apresenta o pacto como solução de aglutinação de imperfeições, as do indivíduo e as da sociedade estatal. A ordem estatal imperfeita, desta sorte, organiza o inorganizável, os múltiplos sujeitos e as suas idiosincrasias, com o prêmio da tranquilidade, da proteção da existência e

nunca com o prêmio da revelação da identidade do sujeito e da sociedade. Assim, para a imperfeição, apenas a imperfeição, então fala Montaigne que:

Se o ser original [a natureza própria] dessas coisas que tememos tivesse o crédito de instalar-se em nós por **poder seu**, ele se instalaria exatamente **igual em todos**; pois os homens são todos de uma só espécie e, exceto por algo a mais ou a menos, acham-se munidos de iguais órgãos e instrumentos para pensar e julgar. Mas a **diversidade das ideias** que temos **sobre** essas **coisas** mostra claramente que elas só entram em **nós por mutuo acordo**: alguém por acaso coloca-as dentro de si com sua verdadeira natureza, mas mil outros dão-lhes dentro de si uma natureza **nova e contrária**. (I, xiv, p. 74) [acréscimo e negrito]

Assim, a ordem estatal em Montaigne não nasce e deve viver para o melhor juízo, nasce para a proteção do diverso, do imperfeito e do dessemelhante, ela não deve viver para o verdadeiro ou para o falso, deve persistir e fazer durar a relação para proteger a espécie, ela não deve ser obedecida por ser um bem moral qualquer, deve ser entendida como um encontro de acordo livre e mútuo sobre as diferenças e as imperfeições em coexistência heterodoxa. As coisas, os códigos, por exemplo, não entram no juízo pela sua qualidade pura, pois, se entrassem, entrariam igualmente em todas os sujeitos, de maneira que eles não são objetos auto evidentes, ou seja, os produtos teóricos, como uma ordem estatal, não se impõem aos sujeitos como eles preconizam, mas sim como cada sujeito o recebe. O apelo do ensaísta não é o da unificação da recepção, pelo contrário, é o apelo do consórcio de recepções do fenômeno estatal para cada receptor ao seu modo e que “[...] cada qual relacionasse a regra com a forma de sua fortuna.” (I, iii, p. 26). Mesmo que isso envolva o incômodo eventual da injustiça e por conseguinte da presença aterradora da falta de direitos, pois este é inerradicável, conforme atesta o seu *quase* “ódio irreconciliável” à democracia (dominação popular), com base nos seus defeitos,

“[...] aquela desumana injustiça do povo ateniense [...]”, quando levaram indivíduos à morte sem que tivessem o direito à defesa (I, iii, p. 27). A diversidade de ideias é, por sua vez, um prêmio cognoscível, comunicável pelo mundo de moderação estatal montaigniana. “O sábio peripatético não se isenta das perturbações, e sim modera-as.” (I, xii, p. 69). De acordo com isso, o primado da existência da diversidade e da liberdade amplas são um patrimônio da construção comum, um acervo de sustação das “[...] confusões públicas [...]” (I, xi, p. 64). Na compostura estatal montaigniana não é possível falar em razão de estado, é possível dizer a razão cética de estado, dizer a moderação dos direitos discursivos da subjetividade, isto por meio da suspensão do julgamento sobre o verdadeiro e o falso, sobre os saberes dogmáticos e exotéricos, de “[...] estilo obscuro, ambíguo e fantástico do jargão profético [...]”, isso com o ganho civilizatório da irresolução, e, afinal, da tranquilidade (I, xi, p. 64).

As regras de compostura não são um bem moral em si, são um bem moral humano, são algum produto da razão e não um resultado racional, elas resultam das razões subjetivas e das vocações naturais, das inclinações, dos defeitos, das incertezas e da finitude. A boa compostura social deve ser buscada, deve ser ensinada e deve ser preservada, mesmo nos seus piores momentos. De acordo com Montaigne:

Não somente cada país, mas **cada cidade** tem suas **regras** de civilidade particulares, e também cada profissão. Fui **treinado nelas** com muito cuidado em **minha infância** e tenho vivido em bastante boa companhia para **não ignorar as regras da nossa civilidade francesa**; e **poderia ensiná-las**. Gosto de **seguí-las**, mas **não tão submissamente que minha vida fique restringida por isso**. Elas têm algumas **formas incômodas**, e, desde que as esqueçamos por discernimento e não por erro, não obteremos por isso menos favor. Frequentemente tenho visto homens incivis por excesso de civilidade e importunos na cortesia. (I, xiii, p. 71) [negrito].

Com a passagem, tomamos ciência da pluralidade de regras civilizacionais, da possibilidade de treino, da relevância da infância, da necessidade de conhecê-las e de seu desejo confesso de *ensiná-las*, e este é um dos pontos centrais deste artigo. Conhecemos também que cada cidade pode construí-las, que há gosto em seguir, sob a condição de não restringir a própria vida à importunação da regra, que devemos deixar de lado as suas imperfeições, sem prejuízo do ganho original. Os incivis, os importunos, segundo nos parece, são os dogmáticos, são os entusiastas do animismo imoderado, do otimismo racional e da aura eventualmente mágica da regra. O incômodo do regramento, os seus múltiplos defeitos, pode-se dizer, é inegociável a uma razão cética como a do ensaísta, pois viver da própria morte é um tanto melhor do que viver da morte alheia. Em outras palavras: é melhor viver da própria morte e incomodado com a imperfeição eventual da falta de direitos do que morto, do que viver da morte alheia, diante das pretensas perfeições humanas, das projeções exotéricas da sabedoria jurídica dogmática. Um caso à parte são as medidas e as distinções, o exagero nos protocolos, mas são parte do pacote de defeitos dos ganhos civilizatórios. Neste aspecto, o pacto público deve ser permanentemente ensinado, lapidado, comunicado por exemplos sinceros, pois “[...] é uma ciência muito útil, a da sociabilidade. Assim como a graça e a beleza, ela é conciliadora dos primeiros contatos na sociedade e na intimidade [...]” (I, xiii, p. 71). Portanto, o ensino cumpre um papel estratégico, ele é o elemento de ligação, de composição de indivíduo e sociedade numa ordem pública. O seu discurso é e quer ser um ensinamento vivo, de como viver da própria morte, em lugar de viver do terror à subjetividade alheia. Por sua vez, os limites da operação estatal diante do subjetivo e da proteção individual são assim fixados por Montaigne:

A lei da **resolução e da constância** não declara que não devemos **nos resguardar**, tanto quanto estiver em nosso poder, dos **males e desditas** que nos **ameaçam**, nem

consequentemente de temer que eles nos surpreendam. Ao contrário, todos os **meios honestos de proteger-se** contra os males são não apenas permitidos como louváveis. E o **jogo da constância** se joga sobretudo **suportando pacientemente as desditas**, quando não há remédio. De maneira que não há agilidade de corpo nem manejo de armas que consideremos mau, se servir para proteger-nos **do golpe que nos assestam**. (I, xii, p. 67) [negrito].

Em primeiro lugar, o primeiro direito, a vida e a sua manutenção, diante de eventuais ameaças de violações, depois dele, o direito de não viver diante de ameaças, mas deve-se temer, de acordo com Montaigne, que a surpresa de sua incerteza é parte do acordo. Diante disso, há meios honestos, louváveis e permitidos contra as surpresas e excessos da ação estatal. Em segundo lugar, seja como for, na medida do humano, o jogo de manutenção da ordem pública se joga em benefício da proteção, mas também em benefício da coexistência com o erro na operação das regras. E se a vida está sob ameaça, deve-se fazer de tudo para beneficiá-la, mesmo e principalmente diante do golpe patrocinado pela descompostura francesa. A autoridade estatal é desenhada como um jogo de recrutamento de muita paciência, de animação lenta e habita pelo impensado, pelo errático e pela surpresa, o costume é seu organizador, talvez a sorte, mas nunca o dogmatismo (I, iii, p. 26; I, xi, p. 62, p. 64). Portanto, o ensaio “Da constância” afirma um imperfeito que media a afirmação do direito do subjetivo e do direito do intersubjetivo, a vida privada e a vida pública, os acordos e os desacordos vivos, em lugar de desacordos mortos, de vida pública descomposta, de vedação dos subjetivos e, finalmente, em lugar de produção dum perfeito mediador, de um ser de verdade exotérica, uma ideia atormentadora (I, xi, p. 64; I, x, p. 73). O privilégio da razão dogmática, levado até a última altura, dilui o repouso e retira a tranquilidade, em lugar disso, Montaigne sugere a suspensão do juízo perfeito em nome da

compostura pública, para ele, a razão não pode nos pintar em cores piores que as dos animais (I, xiv, p. 79).

4. Conclusão

Os ensaios selecionados indicam-nos a qualidade de leituras que podem ser extraídas para a discussão de temas caros. Há uma agenda de pesquisa que caminha a passos tímidos sobre esforços não dogmáticos como no caso de Montaigne. Apresentamos uma de interpretação para os temas das feições estatais, em particular, abrimos a possibilidade de ler a obra entre os autores contratualistas. Sem pretensões abrangentes, sugerimos uma chave de interpretação a partir da influência cética que perdura por toda a obra. Os caminhos alternativos parecem-nos bastante aflitivos, de modo que caminhar do ceticismo ao dogmatismo, em lugar deste àquele, sugerem uma trilha que acomoda a habitual falta de importância dada pelo ensaísta à linguagem regularmente coerentista. Em síntese: lê-lo cético e dogmático é mais verossímil do que dogmático e apenas eventualmente cético.

O primeiro argumento que apresentamos, de modo sumário, circunscreve o tipo de leitura pré-estatal e também de dissolução estatal que é possível de serem identificadas na obra. Neste aspecto, fixamos que a descompostura e o desamparo experimentados por Montaigne sugerem mais clareza sobre a desordem e a ausência de soberano. O abalo da ordem estatal marca mais o que habitualmente considera-se um estado de natureza, por outro lado, esse desamparo é exibido pela presença objetiva do medo nos textos do ensaísta. A manutenção exaustiva, e imprevista, do afeto do medo fornecem um conjunto de fragmentos e de descontroles, de terrores pânicos, que inviabilizam a vida intersubjetiva, a vida social. Mais do que ler o que pensa sobre o barbarismo dos canibais ameríndios, sua atenção volta-se sobretudo para o colapso de instituições e dos mecanismos coletivos de

observação da vida e das regras, portanto, ainda que seja um de seus textos mais famosos, *Dos Canibais* não parece-nos o documento central do estado de natureza montaigniano.

O segundo argumento, também de forma sucinta, sugere que a configuração estatal é uma necessidade humana. A despeito das apostas dogmáticas em relações perfeitas, baseadas em soluções idiossincráticas, a superação da descompostura não passa pela perfeição normativa, mas sim por um conjunto de imperfeições que habilitam a defesa da vida e da precária junção dos subjetivos. A criação do Estado estaria centralizada na figura da imperfeição, na correlação dos melhores juízos, com a afasia, aos piores juízos, de modo que ele ocupa o lugar da entidade que agrega os imperfeitos e reduz o medo produzido pela querela dogmática calcada em perfeições exotéricas. Essa invenção, aristotélica, racional ou cética, em Montaigne aparece como construída a partir de uma razão cética, de uma conclusão das relações entre perfeitos e imperfeitos na qual o soberano cumpre o papel de oferecer as linhas públicas resultantes, habilitar as tradições e a tranquilidade coletiva. O medo do temor extremo seria o mobilizador de uma coexistência entre uma espécie de teoria racional dos afetos e uma racionalidade cética de objeção ao domínio dos dogmas, portanto, essa ambivalência acusa nos *Ensaio*s a necessidade da figura estatal.

A rotação dos dois argumentos, parece-nos, é sumarizada pela ideia de Montaigne *no quadro do quadro*, no assassinato de seus patrícios. Embora o sacrifício de uma filha por um pai, de um parricídio, seja o quadro, ele indica a dor montaigniana de um fratricídio, o quadro a partir do quadro, cujo resultado é a pintura de si, do próprio quadro de desejos, do dever ser, do investimento ético num documento publicado, dos *Ensaio*s, para convocar o diálogo, a tolerância e a redução da dor. Em outras palavras: da mesma forma que o *ensaio Dos Canibais* fala mais de si do que dos canibais, o *quadro* fala

mais da descompostura e da possibilidade de sua superação em bases públicas de acordo sobre a norma e sobre as instituições de justiça. Os ensaios selecionados são uma obra de educação da razão e, conforme o apresentamos, são uma espécie singular de documento de regras, de socialização de práticas, de composição de modos de existir e de conduzir-se.

Referências

- BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves. O Direito de Resistir na França renascentista. *KRITERION*, Belo Horizonte, nº 113, Jun/2006, p. 99-114.
- BUENO, Sobre o útil e o honesto em Montaigne: entre o estoicismo e a razão de Estado. *PHILOSOPHOS*, Goiânia, V. 22, n. 1, p. 221-247, JAN./JUN. 2017.
- CARNEIRO, Alexandre Soares. Exercícios espirituais e *parrhesia* nos *Ensaio*s de Montaigne. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 23, n. 32, p. 113-129, jan./jun. 2011.
- CONCEIÇÃO, Gilmar Henrique da. Montaigne e a lei: sobre o Do Costume e De Não Mudar Facilmente uma Lei Aceita e Da Experiência. *Quaestio Iuris*, vol.08, nº. 02, Rio de Janeiro, 2015. pp. 898-919. DOI: <http://dx.doi.org/10.12957/rqi.2015.16912>
- CORDOVA, Felipe. Filosofia e censura: uma reflexão na trilha d'O passeio do cético. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 28, n. 57, set. - dez. 2021. ISSN 1983-2109.
- FRANÇA, Maria Célia da Veiga. Montaigne e natureza humana do feminino. *KRITERION*, Belo Horizonte, nº 126, Dez./2012, p. 449-461.
- FRAME, Donald M. What Next in Montaigne Studies? *The French Review*, Vol. 36, No. 6 (May, 1963), pp. 577-587.
- FRIEDRICH, Hugo. *Montaigne*. Translated by Dawn Eng. Berkeley: University of California Press, 1991.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã/ ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução Rosina D'Angina. 1ª ed. São Paulo: Martin Claret, 2014.
- KELLERMANN, Frederick. Montaigne, Reader of Plato. *Comparative Literature*, Vol. 8, No. 4 (Autumn, 1956), pp. 307-322.

LEVINE, Alan (ed). Skepticism, self, and toleration in Montaigne's political thought. In: _____. *Early Modern Skepticism and the Origins of Toleration*. Lanham: Lexington Books, 1999, p. 51-75.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Jussara Simões. 3ª edição. São Paulo: Martinis Fontes, 2008. (Coleção justiça e direito)

SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines of Pyrrhonism*. Translated by R. G. Bury.

Cambridge: Harvard University Press, 1933. Loeb Classical Library.

SCHAEFER, David L. Montaigne's Political Skepticism. *Polity*, Vol. 11, No. 4 (Summer, 1979), pp. 512-541.

SMITH, Plínio Junqueira. O método cético da oposição e as fantasias de Montaigne. *KRITERION*, Belo Horizonte, nº 126, Dez./2012, p. 375-395.

TORRANO, Jaa. A noção mítica de justiça nas relações de poder na tragédia *Ifigênia em Áulida* de Eurípides. *Letras Clássicas*, São Paulo, v. 18, n. 2, p.16-24, 2014.

MONTAIGNE. *Os Ensaios*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes. 3 Volumes. Coleção Paidéia.

(Submissão: 16/02/23. Aceite: 19/04/23)