

NATUREZA E LEI NATURAL NOS ENSAIOS DE MONTAIGNE

Celso Martins Azar Filho
Departamento de Filosofia da UFRJ

RESUMO

Trata-se de um exame do conceito de lei natural na obra de Michel de Montaigne (1533-1592) através, principalmente, de considerações acerca da história das noções de lei, natureza e lei natural que, auxiliando a compreender sua ambientação no pensamento renascentista, apoiam a análise simultânea de seu sentido nos *Ensaaios*.

A natureza é o grande princípio. Segui-la, segundo a filosofia dos *Ensaaios*, é o preceito soberano: 'Eu tomei, como já disse alhures, bem simplesmente e de maneira crua no que me concerne, este preceito antigo: que nós não saberíamos falhar em seguir a natureza, que o preceito soberano é de se conformar a ela'¹.

A importância do referencial 'natureza' para o pensamento renascentista é facilmente reconhecível: este serve de ponte entre os sujeitos e os objetos do conhecer, relacionando ser e pensamen-

Princ.	Natal	Ano 3	n. 4	p. 51-71	jan./dez. 1996
--------	-------	-------	------	----------	----------------

to pelas vias da analogia, conveniência e semelhança, em um saber cuja estruturação e ordenação mesmas recebem o título de "naturais". A natureza foi a grande entidade metafísica da Renascença.

Pelo menos desde o século XII (em um movimento que deita suas raízes no século IX) a idéia de natureza começa a sofrer, em suas expressões teóricas e artísticas, transformações substanciais, e o alto Renascimento alcança brilhante equilíbrio entre suas heranças antigas e medievais. Porém, mais e mais certas contradições básicas se tornarão evidentes, e a sustentação dos paradoxais padrões vigentes, problemática. O termo 'natureza' será, então, repleto de significados que se permutam, opõem-se e superpõem-se, pois a própria natureza aparecerá, no esfacelamento de sua feição medieval em meio ao redespertar do mundo do antigo e ao descobrimento de Novos Mundos, espantosamente móvel e variada em seus '(...) meios infinitamente desconhecidos. Há grande incerteza, variedade e obscuridade no que ela nos promete ou ameaça' (*Ensaio* III, 13, 1095). Palavra de múltiplas e complexas significações (e que, no período em questão, poderá chegar a ocupar o mesmo lugar de Deus²), a natureza sofreu ao longo de sua história profundas modificações semânticas, porque grandes mudanças atravessou o relacionamento e interação do homem com ela.

Evitemos, pois, justificar o passado a partir deste futuro e projetar naquele nossos ideais, ou, ao menos, não fazê-lo de forma completamente inconsciente. Deve-se levar a sério o fato de Giordano Bruno considerar-se um 'delineador do campo da natureza' (*Acerca do Infinito, do Universo e dos Mundos*, Epístola preambular, I): uma vez que os quadros e conceitos transcendentais sob os quais se organizava a idéia de natureza aparecem rompidos e desgastados, a procura de sua ordenação imanente torna-se a preocupação primeira. Compreender a posição e condição do homem em um universo transfigurado: este é o problema central para

a filosofia renascentista. No século de Montaigne, longe estamos da natureza mecânica, à disposição do homem, do século XVII; aqui, natureza é uma designação extensa e vaga, cujo peso moral torna ainda mais abstrata. E precisamente seu conteúdo moral, investimento de motivos profundos e obscuros, está -- em virtude de progressiva falência dos avatares teóricos tradicionais -- em mutação, oferecendo de si uma imagem muito pouco estável.

No período medieval, discorrer acerca da natureza (em um universo finito, hierarquicamente imóvel, e expresso através do realismo linguístico dominante) é, em geral, falar da necessidade nos termos metafísicos de causa, origem e finalidade. Isto toca diretamente a liberdade e consciência do homem que, inscrito em um universo definitivo, já encontra sua natureza e seu papel dados de antemão. Desde antes do Renascimento estas estruturas começam a ser abaladas por choques sucessivos, se propagando em uma 'descrença'³ mais ou menos difusa. A obra montaigniana é a expressão mais original e acabada do ceticismo daí resultante, reencontrando o antigo sentido do termo em um olhar enriquecedor que, longe da mera negação, reafirma a complexidade da natureza sobre suas sempre imperfeitas interpretações. Assim, tal ceticismo é bastante diferente, por exemplo, de certo dogmatismo do senso comum, o qual, em busca da evidência completa de uma clareza total (talvez a pior ilusão), rejeita, absolutamente, o que não compreende. Simplifica, ao contrário de Montaigne, cujo ceticismo considera possível mesmo o que escapa ao pretense bom senso e é todo penetrado de uma espécie de "temor metafísico": 'É preciso julgar com mais reverência esta infinita potência da natureza, e com maior reconhecimento de nossa ignorância e fraqueza' (*Ensaio* I, 27, 180). Se esta reverência tem a intensidade de um sentimento religioso, ela não é mais a consequência do temor ao Deus criador medieval, mais sim da compreensão ensaística do homem e da natureza.

A natureza, nos Ensaaios, é o princípio de criação, movimento e diversificação, tanto do desenvolvimento dos seres singulares, como da economia do todo. Como tal, a natura montaigniana, traduzindo muito bem a noção grega de *physis*, força que gera e sustém, não se opõe ao “espírito” ou à história que são, antes, compreendidos sob seu domínio⁴. Contudo, não está aí em questão a idéia de uma natureza que procedesse uniformemente, acionando sempre o mesmo efeito para cada causa (‘Em coisas naturais, os efeitos não se referem senão em parte às suas causas (...)’; Ensaaios II, 12, 531), mas a de uma *natura creatrix*, variável, mutante e inventiva, que sobrepassa qualquer enquadramento teórico. No devir natural, o conhecimento humano e seus objetos e sujeitos, originados e nutridos pela mesma fonte, são (como todo o resto) arrastados pela mesma corrente natural de infinitas possibilidades de metamorfose:

‘Se a natureza encerra nos termos de sua marcha ordinária, como todas as outras coisas, também as crenças, os juízos e opiniões dos homens; se tudo isso tem sua revolução, sua estação, seu nascimento, sua morte, como as couves; se o céu tudo agita e rola a seu talante, que autoridade segura e magistral lhe vamos atribuindo?’ (Ensaaios II, 12 - 575).

*‘Si interminatam in omnes partes magnitudinem regionum videremus et temporum, in quam se injiciens animus et intendens ita longeque peregrinatur, ut nullam oram ultimi videat in qua possit insistere: in hac immensitate infinita vis innumerabilium appareret formarum’.*⁵

‘(...) Todas as coisas estão em flutuação (*fluxion*), mudança e variação perpétua’ (Ensaaios II, 12, 601).

As imagens do fluxo, movimento e mutação da realidade multiplicam-se no texto montaigniano: o escoar incessante do devir universal é uma experiência fundamental para a filosofia ensaística. ‘O mundo não é senão balouçar (*branloire*) perene. Todas as coisas neles se movem (*branlent*) sem cessar: a terra, os rochedos

de Cáucaso, a pirâmides do Egito, e do movimento (branle) geral (public) e do seu particular'⁶. Do ponto de vista da consciência individual, trata-se de um mover externo e interno, cercado por inumeráveis outros movimentos: 'E nós, e nosso juízo, e todas as coisas mortais vão fluindo (coulant) e rolando sem cessar (...) e o julgador e o julgado estão em contínua mutação e movimento (branle)' (Ensaio II, 12, 601). Esta natureza vertiginosa aparece como diversidade e variação: 'A natureza se obrigou a nada fazer que não fosse dessemelhante' (Ensaio III, 2, 804). Entretanto, mesmo em sua variabilidade a 'mére nature' não perde sua unidade ('É uma mesma natureza que rola seu curso'- Ensaio II, 12, 467) e, até poderíamos dizer sua "personalidade"⁷, pois Montaigne fala dela como de uma pessoa próxima; e em sua obra a natureza fala, ordena, recomenda, sugere, guia, consola, estende a mão, dá, etc. Seu autor não se considerava, e nem pretendia que o homem fosse ou viesse a ser, mestre ou possuidor da natureza, mas muito mais seu protegido. O Renascimento retoma o saber antigo que, em geral, e marcadamente na época helenística, prescreve subordinação à medida natural. Prescrição esta que se afigura tanto mais importante conforme nos apercebemos como aquela intenção do *vivere secundum naturam* está implicada com a construção mesma da linguagem ensaística. E nada mais natural, dado que a natureza não é, nos Ensaio, apenas algo de exterior ao homem, mas a própria força que constitui sua individualidade (como a de cada ser singular), sendo-lhe acessível desde seu interior mesmo. O natural é, então, onde se cruzam liberdade e necessidade, e a perfeição da personalidade (ideal da sabedoria helênica e renascentista compartilhada por Montaigne) é a realização da ligação íntima entre homem e natureza: viver a propósito é reencontrar constantemente esta harmonia fundamental.

Desde o século V (com o pelagianismo) esta virtude salutar autônoma da natureza, sinal de resistência da tradição pagã, ocupará Agostinho em sua refutação: ela se opõe a sua doutrina da

graça sobrenatural, central no cristianismo, para o qual a natureza é um *ens creatum*, estritamente separada de Deus e irremediavelmente corrompida pelo pecado original. Este “paganismo”, tendo se feito cada vez mais presente desde o século XII impõe-se nos séculos XV e XVI com força inusitada. Suas fontes, helenísticas⁸, são as mesmas as quais se referem a natureza montaigniana: Deus e natureza são, nos Ensaio, por vezes empregados como quase sinônimos (por exemplo, Ensaio II, 12 e III, 13) e esta é representante autônoma daquele.

A idéia eminentemente grega do crime como antinatureza -- radicalizada pelo estoicismo⁹ e reorganizada segundo as relações sobrenaturais que constituem e determinam o universo cristão -- é noção comum que atravessa a Idade Média e o Renascimento: lá ser criminoso ou pecador¹⁰ era afrontar a ordem moral universal. Mas, no texto montaigniano, além de não mais encontrarmos apelos ao sobrenatural (como, em geral, à qualquer transcendência), a compreensão do que seja contra a natureza sofre torção decisiva, tornando-se extremamente problemática. Seu ceticismo questiona precisamente a inteligibilidade daquela ordem natural, fazendo ressoar novamente a interrogação incisiva de Sextus Empíricus: *Qual natureza?*¹¹ As distinções dogmáticas e teológicas com relação à natureza apagam-se nos Ensaio (ou antes, multiplicam-se em confrontos e combinações de plástico contraste) e o sobrenatural é absorvido pela natureza. Nada é, senão segundo a natureza (Ensaio II, 30, 713).

No entanto, se a natureza é mãe e doce guia, a qual ‘não saberíamos falhar em seguir’ (e rege, assim, o que é e o que deve ser), em vão procuramos nos Ensaio pela lei natural:

‘Mas eles são divertidos quando, para dar alguma certeza às leis, dizem que algumas há firmes, perpétuas e imutáveis, que eles chamam naturais, que são impressas no gênero humano pela sua condição de sua própria essência’ (Ensaio II, 12, 579).

Este é um trecho da “Apologia de Raymond Sebond”: trata-se de uma investigação acerca da natureza do homem e do conhecimento. É neste mais longo dos Ensaíes que o ceticismo montaigniano exprime-se de forma plenamente consciente de si mesmo, a partir de seu encontro -- que lhe confirma suas próprias impressões -- com o texto de Sexto Empírico. Esta conjunção será crucial para desenvolvimento posterior do pensamento moderno. Para os dois séculos seguintes, Montaigne e Sexto Empírico serão os grandes representantes de uma filosofia que nega a existência de leis naturais¹². Mas as coisas não se passam tão simplesmente nos Ensaíes: o que foi negado na última citação não foi exatamente a existência de leis da natureza (‘A natureza sempre as dá mais felizes do que aquelas que nós nos damos’ - Ensaíes III, 133, 1066), mas seu conhecimento imediato e seguro:

‘Se nós vissemos tanto no mundo como nós não vemos, perceberíamos, como é de crer, uma perpétua multiplicação e vicissitude das formas. Não há nada de novo e de raro em relação à natureza, mas sim em relação ao nosso conhecimento, que é um miserável fundamento de nossas regras e que nos apresenta (represente) provavelmente uma muito falsa imagem das coisas’ (Ensaíes II, 6, 908).

É em função desta constatação que as oposições medievais, natureza x contra/sobre/anti-natureza, serão substituídas na filosofia dos ensaios pela antiga contraposição natureza - arte. Isso traz para o centro da problemática geral do ceticismo ensaístico a crítica do pensamento e do ato humano frente a natureza. Para Montaigne, o homem será o animal que tem o poder, para sua desgraça, de contradizer a natureza através de uma espécie de ilusão ontológica racional:

‘Pode-se crer que haja leis naturais, como se vê nas outras criaturas; mas em nós elas estão perdidas, esta bela razão humana metendo-se a tudo dominar e comandar, embru-

lhando e confundindo a aparência (visage) das coisas segundo a sua vaidade e inconstância. "Nada resta portanto que seja nosso: o que chamo nosso é artificial" (Cícero, De finibus)' (Ensaio II, 12, 580).

Paradoxalmente, o esforço de compreender e determinar a lei natural, da natureza frequentemente nos desvia.

'Os filósofos com grande razão, nos reenviam às regras da natureza; mas elas não tem o que fazer de tão sublime conhecimento; eles as falsificam e nos apresentam sua aparência muito pintada e muito sofisticada, de onde nascem tantos diversos retratos de um objeto (subject) tão uniforme' (Ensaio III, 13, 1037).

Não é nada simples, portanto, seguir aquele preceito soberano iniciado no início. Pois, '(...) esta razão que se maneja a nosso talante, (...), não deixa em nós nenhum traço evidente da natureza. Com esta fizeram os homens como os perfumistas com o óleo: sofisticaram-na com tantas argumentações e reflexões (discours) chamados do exterior (du dehors), que ela se tornou variável e particular a cada um, e perdeu seu próprio aspecto (visage) constante e universal, (...)'

(Ensaio III, 12, 1049). Como, então, seguir a natureza? Por um lado, a via de um quietismo naturalista simplista, que se contentasse em se reunir à espontaneidade instintiva dos animais, recusando a intervenção racional, encontra-se, ao menos para nós -- homens "civilizados" e distantes da felicidade do antigo Brasil canibal (tal como Montaigne o apresentou no livro I, ensaio 31) -- fechada. Por outro lado, persiste o problema de não haver acesso racional direto ou garantido às leis naturais.

Mantendo a questão em suspenso, são oportunos certos comentários paralelos.

A lei de que Montaigne trata aqui, por certo, é aquela que nós denominaríamos moral. Mas, para o Renascimento, lei física e

lei moral são apenas extremos, bastante imbricados, do campo natural. A noção renascentista de lei, como a de natureza, não correspondem às modernas e contemporâneas: não nasceu como compreensão científica (hipotético-dedutiva) do que sejam leis da natureza, e muito menos nossa certeza instintiva no tocante a elas. Para o autor dos ensaios não parecia possível que qualquer norma humana tirânica pudesse limitar a potência incomensurável de uma natureza animada, providencial, e em incessante metamorfose sob seus olhos. As leis que busca o Renascimento eram, em uma larga acepção, éticas, principalmente porque, lá, o problema moral adquiriu dramática complexidade, já que mesmo a própria imagem do homem e do que seria o humano foi posta em questão: pela afluência dos novos e antigos mundos, a diversidade histórico-geográfica da natureza humana torna-se mais e mais patente e a descoberta de "novos" tipos humanos no século XVI traz à baila a questão de se saber se conviria, ou não, chamá-los homens¹³. E mesmo o estatuto jurídico das leis renascentistas é, no mínimo, curioso, dado que sob sua legislação penal estabeleciam-se julgamentos formais mesmo para os animais. Além disso, esta é uma época na qual a natureza pode interferir diretamente, por meio de presságios ou sinais, na execução das leis (e tal testemunhado por homens, então, famosos por seu saber e habilidade), e onde os reis ainda curam¹⁴. Fala, nos Ensaios, um moralista. Mas esta designação tem aqui um significado especial: Montaigne é um estudioso dos *mores* (costumes) ou seja, estuda o homem através de uma compreensão empírica de seu *modus vivendi*, buscando isenção dos juízos de valor rígidos. Trata-se de uma tendência da filosofia helenística que, recomposta, adquire força e formas mais definidas no renascimento italiano, para provar um florescimento mais constante na França (espalhando-se também pela Espanha, mais tarde na Inglaterra e, posteriormente na Alemanha)¹⁵. Não é uma filosofia moral nos moldes antigos, ou um saber das normas morais em um âmbito universal ou metafísico. Interessa aos moralistas

não a criação de cânones éticos ou de pedagogias para o "melhoramento" do homem, mas a observação e a análise da facticidade concreta da condição humana em suas diversas naturezas e costumes (em meios aos quais o "imoral" é apenas uma questão de referencial). Esta linha de investigação, que descende do mais puro humanismo (como herdeira direta de Petrarca), recorre de preferência à forma literária aberta (dando papéis importantes para a sátira e a poesia), confrontando a ordem hierárquica e logicamente formalista do discurso tradicional acerca da natureza humana, e evitando toda sistematização e fundamentação metafísica para manter o problema moral em aberto. Ao que tudo indica, foram as relações entre os príncipes italianos que fomentaram e ambientaram o nascimento desta observação tática dos homens e situações. Ela vicejou com vigor, em seguida, nas cortes renascentistas em geral, mas especialmente, logo após Montaigne, na francesa¹⁶. A abolição das regras universais, que apreciamos na filosofia montaigniana, é característica deste moralismo.

No Renascimento, os limites da natureza, dos seres e dos estados são incertos. A noção de lei é problemática, e mais ainda nos ensaios do Seigneur de Montaigne, que foi diplomata, prefeito e, certamente, juiz de muitas causas: há tanta incerteza, diz ele, em interpretar as leis, como em fazê-las (Ensaio III, 13, 1065). Esta conclusão não é apenas jurídica, mas filosófica: desenvolve-se, aí, uma crítica do universal em geral, que orienta a linguagem ensaística, desde a cunhagem e o emprego de seus termos, até a disposição de sua argumentação. Contudo, tal não impedirá Montaigne de ser um moralista convicto e resoluto¹⁷ quando julgar necessário (com ecos, sem dúvida, daquela filosofia moral que, como queriam os antigos, deveria ser parte primeira e principal de todo saber). Como o pode ser? Cético em sua fundamentação última para leis ou princípios ('Ora, não pode haver princípios para os homens se a divindade não os revelou' - Ensaio II, 12, 540), o ensaísta buscará apoio, em meio às revoluções do mundo e do homem no auto-

conhecimento, através de uma representação pictórica do 'eu'. Por este caminho, os Ensaaios compreenderão um estudo fenomenológico da consciência moral¹⁸, podendo prescindir, tanto do esquematismo categórico e verticalizante do saber de seu tempo, como da ciência 'nova' exata (que já se anuncia), em favor de uma compreensão estética da personalidade que, através de sua capacidade plástica, procura unificar a contraditoriedade de transbordante fecundidade da natureza: ele busca, não a lei, mas a atitude correta; não apenas o conceito, mas a imagem sensível¹⁹ e não somente compreender racionalmente a natureza, mas segui-la e realizá-la.

'Soubestes meditar e governar (manier) vossa vida? Vós realizastes a maior empresa de todas. Para se mostrar e agir (exploiter) a natureza não precisa de fortuna: ela se mostra igualmente em todos os níveis e atrás, como sem cortina. Compor nossos costumes é nosso ofício, não compor livros, e ganhar, não batalhas e províncias, mas ordem e tranqüilidade em nossa conduta. Nossa grande e gloriosa obra-prima é viver a propósito' (Ensaaios III, 13, 1108).

O caminho escolhido por Montaigne para estudar o homem enquanto ser moral visa se ajustar à mobilidade de todas as coisas: não é possível desligar o essencial das circunstâncias, acidentes e causalidades respectivas, e, por isso, o ensaísta renuncia a uma definição última de si mesmo ou do homem; ele deve escutar e experimentar a si e ao mundo sempre de novo, desistindo de uma resolução final em favor do ensaio. A consciência da instabilidade da razão frente a inconstância universal abre ao ensaísta a dimensão crítica do juízo. Estar consciente da miséria da *ratio* humana, a qual falta uma luz natural (instintiva ou divina) que esclarecesse suas idéias até a evidência imediata, é afirmar sua dignidade própria.

'Pois que aprouve a Deus nos dotar de alguma capacidade de raciocínio (discours), a fim de que, como os animais, nós

não fôssemos servilmente sujeitados às leis comuns, mas que nós nos aplicássemos por julgamento e liberdade voluntária, nós bem devemos dar um pouco à simples autoridade da natureza, mas não nos deixar tiranicamente levar por ela; somente a razão deve ter a condução de nossas inclinações. Eu tenho, de minha parte, o gosto estranhamente insensível (mousse) a estas propensões que são produzidas em nós sem a ordenação e a intervenção de nosso julgamento' (*Ensaio* II, 8, 387).

Encontramos aqui uma das respostas possíveis àquela interrogação acerca de como seguir a natureza: *sequere naturam* é seguir a razão. Porém, este não era, para o ensaísta, um problema passível de ser resolvido de uma vez por todas. Ou não era a mesma razão -- ou um mal uso dela -- a culpada de termo-nos desviado da natureza? Portanto, antes de suprimir superficialmente a questão, atentemos para o trecho citado: trata-se de passagem significativa, da qual, antes de mais nada, devemos anotar, a cooperação entre gosto, razão e julgamento; esta inclinação sensível é fundamental no pensamento ensaístico. Em seguida, notemos a liberdade da vontade. O trabalho do julgamento montaigniano é o ensaio: experimento e tentativa em um discurso que não se fecha; ele é o resultado da exigência racional em uma vontade livre, e pode advertir a razão mesma a respeito da incerteza de suas próprias leis:

'Tu não enxergas senão a ordem e o governo deste pequeno porão onde te alojas, se é que as enxergas: (...) : é uma lei municipal que alegas, tu não sabes qual é a universal' (*Ensaio* II, 12, 523).

'No mais, quantas coisas há em nosso conhecimento, que combatem estas belas regras por nós talhadas e prescritas 'a natureza?'' (*Ensaio* II, 12, 526).

Preservemos, aqui, o paradoxo produtivo entre natureza e razão, ou entre a afirmação e a negação das leis naturais: nos ensaios, julgamento e dúvida coexistem. Esta última, pertencendo a atividade formal daquele (pois, é ela que -- possibilitando a reflexão no pôr as teses e contrapor as antíteses -- permite o movimento do julgar), não deve ser abandonada: 'Depois de ter estabelecido a dúvida, querer estabelecer a certeza das opiniões humanas não seria estabelecer a dúvida e não certeza, (...)?' (*Ensaaios III*, 9, 964). Assim, a dúvida ensaística, momento necessário do exercício da razão montaigniana, não é comparável, nem a dúvida preliminar aristotélica, nem a dúvida metódica cartesiana. É pelo seu concurso, principalmente, que a constituição da subjetividade cética de Montaigne será um evento de singular importância, divergindo da subjetividade racional do espírito científico moderno (que se devotará a dominação técnica da natureza) já em sua proto-história. De uma parte, o destacamento reflexivo da razão frente as normas morais operado pela filosofia dos ensaios, é decisivo para a formação da noção moderna de sujeito e consciência²⁰; de outra, mantém sua diferença, experimentando a verdade subjetiva mesma como caminho de uma relação mais completa e autêntica do indivíduo com as coisas²¹.

Tendo se colocado de saída no elemento da impermanência universal, Montaigne considera que, nada permanecendo o mesmo, não é possível a visão compreensiva do todo. O homem somente percebe partes e dados relativos, ou as coisas como inseparáveis da sua reflexão em um olhar: aparências. Dizer, aqui, que nós não saímos do domínio subjetivo não é pressupor um universo objeto oculto, uma natureza fixa, substancial, ou uma essência das coisas portadora, ela sim, de verdade e subsistindo independente de nós (e que, uma vez atingida dispense e disperse a subjetividade do pesquisador ante si mesma), mas expor uma visão da interação homem mundo que entende o aparecimento do sujeito e do objeto como tais somente no interior e no desenrolar deste relacionamen-

to mesmo. O 'eu', como toda natureza, sofre influência do tempo em seu ser mesmo; e não é possível, dada nossa condição, nem mesmo distinguir nitidamente nossa própria mudança e movimentos do fluxo das coisas. Não poderia haver isolamento do sujeito: pois ele está aberto à realidade fluxional desde dentro, através da imaginação²². Parecer é o caminho do ser para o homem.

Diante deste quadro, o mau uso da razão é aquele que exclui a dúvida.

(...); mas me tem a razão ensinado que, condenar assim resolutamente uma coisa como falsa é impossível, é dar-se a vantagem de ter dentro da cabeça os termos e limites da vontade de Deus e da potência de nossa mãe natureza: e que não há no mundo mais notável loucura do que reduzi-los à medida de nossa capacidade e suficiência. Se chamamos monstros ou milagres isto onde nossa razão não pode ir, quantos tais se apresentam continuamente à nossa vista? Consideremos através de que névoas e de que maneira tateante somos levados ao conhecimento da maior parte das coisas que temos às mãos: certamente nós descobriremos que é mais o costume (accoustumance) que a ciência, o que nos priva de estranhamento.

jam nemo, fessus satiate videndi,
susplicere in coeli dignatur lucida templa,

e estas coisas lá, se nos fossem apresentadas como novas, nós as acharíamos tanto ou mais incríveis que nenhuma outras, (...)²³.

A razão que se deixa cegar e enrijecer pelo costume está fora de si: é preciso diferenciar a lei humana da lei natural²⁴, tendo sempre em vista que afastar-se da natureza é afastar-se da razão mal empregando-a.

'Eu aceito de bom coração, e com reconhecimento, o que a natureza fez por mim, e me congratulo com ela e louvo-a. Erra-se com essa grande e toda poderosa doadora em recusar

seu dom, em anulá-lo e desfigurá-lo. Tudo bom, ela fez tudo bom' (Ensaio III, 13, 1113). Devemos, pois, engajar-nos nesta busca do natural; sua pré-condição é a dúvida salutar que nos aconselha Montaigne. Tal é o naturalismo cético do ceticismo ensaístico²⁵; e aqui está uma de suas melhores definições: 'Se entendêssemos bem a diferença que há entre o impossível e o inusitado, e entre o que é contra a ordem do curso da natureza, e contra a opinião comum dos homens, em não crendo temerariamente, nem também descrendo facilmente, observaríamos a regra: Nada em excesso, ordenada por Quílon' (Ensaio I, 27, 180).

Se Montaigne recusa qualquer acesso racional garantido ao conhecimento do ser ('Nós não temos nenhuma comunicação com o ser, (...)'; Ensaio II, 12, 601), isto não significa invalidar qualquer concordância entre ser e pensamento (que se realiza a nível pessoal); o ensaísta está muito mais preocupado em viver as leis naturais do que em conhecê-las; e o 'não' gnoseológico quanto a elas é parte do 'sim' moral.

'Eh! pobre homem, já tens bastante incômodos necessários, sem os aumentar por tua invenção: e és bastante miserável de condição, sem o ser por arte! Tens fealdades reais e essenciais suficientes, sem forjar imaginárias. Achas que estás demasiado a teu gosto, se o teu gosto não vier a te desagradar? Achas que cumpristes todos os deveres necessários a que a natureza te convida, e que ela tem em ti fique falha e ociosa, se tu não te obriga a novos deveres? Tu não temes ofender suas leis universais e indubitáveis, e te vanglorias das tuas, particulares e fantásticas; e quanto mais particulares, incertas e controversas, tanto mais nisto te esforças. Preocupam-te e prendem-te as regras positivas de tua invenção, e as de tua paróquia: as de Deus e do mundo não te tocam. Percorre um pouco os exemplos destas considerações: neles está toda tua vida'²⁶.

NOTAS

- ¹ Ensaio III, 12, 1059. A edição dos Ensaio referida nas citações é a de Pierre Villey (PUF, Paris, 1988). As traduções são de responsabilidade do autor do presente artigo. Para o conforto do leitor, nos trechos citados dos Ensaio encontram-se referidas às suas respectivas fontes (segundo as informações do mesmo Villey e de outros comentadores) as citações feitas pelo próprio Montaigne — uma vez que ele mesmo não o fez.
- ² Já na Apologia de Raymond Sebond (Ensaio II, 12) ocorrem fórmulas quase assimilativas como 'de Dieu et de nature' (460). E, ao longo dos Ensaio, cada vez mais frequentemente se pode substituir um termo pelo outro com prejuízo mínimo para o sentido das frases que os contêm (como nota Hugo Friedrich; op. cit., pg. 331).
E Giordano Bruno: 'A natureza, ou é o próprio Deus, ou é a virtude divina que se manifesta nas coisas' (Summa Terminorum IV, 101, in Opera Latine conscripta, ed. F. Fiorentino et al., Nápoles-Florença, 1879-91).
Dilthey (Hombre y Mundo en los Siglos XVI e XVII, trad. de E. Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1944, pgs. 327-402) fala de um 'panteísmo' renascentista que teria 'preparado' o de Spinoza.
Cf. também Robert Lenoble, Histoire de l'Idée de Nature, Albin Michel, Paris, 1969, pg. 223.
- ³ Descrença toda especial que não provém ou procede por exclusão, mas por inclusão e não necessariamente acontece pela falta de fé, mas, frequentemente, pelo seu excesso; ou seja, uma descrença em relação a ortodoxia e às explicações únicas em geral. Cf. Lucien Febvre, Le Problème de l'Incroyance au 16 siècle, Albin Michel, Paris, 1968.
- ⁴ Marcel Conche (Montaigne et la philosophie, Ed. de Mégare, Limoges, 1987; pgs. 130 e seq.) aponta para a influência de Lucrecio e Epicuro na idéia ensaística de natureza, e mostra como nos Ensaio, através da radicalização o próprio método epicúreo das explicações múltiplas, a doutrina epicurista é convertida em ceticismo.
Os conceitos montaignianos básicos são, em geral, traduções bastantes precisas das palavras gregas e latinas empregadas pelos antigos (Hugo Friedrich, Montaigne, A. Francke Verlag AG, Berna, 1967, nota 82).
- ⁵ Ensaio III, 6, 907. Ao pé da letra: 'Se a magnitude em todas as direções interminável do espaço e dos tempos vissemos, na qual se lançando o espírito e assim se estendo longe e longamente peregrina, sem que nenhum limite

veja no qual possa deter-se: nesta imensidão infinita mostrar-se-ia uma quantidade incomensurável de formas.'

Esta passagem é uma citação modicida de uma fala do epicurista Velleius no *De natura deorum* (I, 20) de Cícero. As mudanças que Montaigne aí realiza são muito significativas: ele adiciona 'et temporum' (e dos tempos) ao primeiro período, e troca 'atomorum' (de átomos) por 'formarum' (de formas). Então, por um lado, o ensaísta afirma a infinidade do tempo e alude a multiplicidade de seus planos; o que levará, segundo Butor (*Essais sur les Essais*, Paris, Gallimard, 1968; pg.202) a uma imagem do mundo como concerto de histórias paralelas. E, de outro, em retendo a concepção epicurista da natureza como princípio de proliferação e fecundidade, separa-se do atomismo: porque a forma para ele não era um princípio da natureza, mas sua produção; e por isso, ponto fundamental, não é a natureza ou o ser que projeta sua luz no espírito, mas ao inverso (como diz o mesmo trecho citado) é o espírito que se lança na natureza, através dela. Assim, Montaigne reencontra Epicuro por via oblíqua, pois os átomos são chamados eles próprios de *physis* e a intuição é descrita como salto (*Epibolé*) pelo mestre do jardim. Cf. Lucrecio (*De rerum natura*, II, 1051 e seq., e especificamente 1045) sobre o vôo livre e espontâneo do espírito; e Epicuro (Jean Brun; *O Epicurismo*; Ed. 70, Lisboa, 1987; pg.55) sobre as representações intuitivas. E *Ensaio* II, 2, 347, 348; II, 32, 725.

⁶ *Ensaio* III, 2, 804. Como nota Hugo Friedrich (op. cit., p. 151), um dos termos mais frequentes e mais significativos dos *Ensaio*s é *branle*, *branler* e *branloire*. Diversas traduções são possíveis - movimento, agitação, hesitação, abalo, dança, etc. - todas elas ressaltam este motivo fundamental da concepção de mundo montaigniana que é a instabilidade. Por esta razão a tradução adequada parece ser *balanço*, *balouçar* e, algumas vezes, apenas *movimento*.

⁷ Montaigne empreendeu esta personificação da natureza já na sua tradução da *Theologia Naturalis* de Sebond. Lucrecio, sabemos, faz o mesmo e, também como Montaigne, chega, usando a *prosopopéia* (*De rerum natura*; III, V, 935-951), a dar voz à própria natureza.

Se, aparentemente, as inumeráveis metáforas dos *Ensaio*s sobre a natureza parecem contribuir para tornar vaga sua noção e até mesmo realçar um certo caráter de transcendência divina (e aqui encontramos a raiz da piedade intelectualmente cética -- a expressão é de Hugo Friedrich -- do ensaísta), muito ao inverso o que ocorre é a multiplicação dos laços afetivos com ela, através do enriquecimento das tonalidades expressivas da linguagem.

A natureza está presente principalmente à visão interior de Montaigne (cf. *Ensaio* II, 10, 407): por isso se exclui deliberadamente tudo que as ciências

naturais poderiam fornecer em definições (e tal também pelo emprego retorcido de suas perspectivas e linguagem técnica), pois para uma filosofia cujo fim básico é o aperfeiçoamento da personalidade, o que importa é a consideração da natureza enquanto força que organiza a individualidade, ou como a resultante da convergência de forças interiores e exteriores em sua remodelação recíproca no indivíduo. A metáfora montaigniana é a expressão disto. Ela serve tanto à crítica da definição universal e do conceito, como, por aí mesmo, se autocrítica evitando o papel de instrumento de conhecimento (atacando implicitamente os neoplatônicos; cf. Michael Baraz, *L'Être et la connaissance selon Montaigne*, José Corti, Tolouse, 1968, p. 63).

⁸ As idéias e autores helenísticos, seja em função de seu cosmopolitismo, de sua absorção pelo cristianismo ou de seu bilinguismo, têm peso determinante na época renascentista; através deles, boa parte das vezes, são lidos os textos clássicos. Segundo Arnaldo Momigliano (*Os Limites da Helenização*, Zahar, Rio de Janeiro, 1991; p. 17), o 'homo europaeus' manteve-se intelectualmente condicionado por seus antepassados helenísticos, que ainda influenciam nossas atitudes para com as civilizações antigas.

⁹ Anaximandro foi o primeiro a transferir a noção de *dike* do mundo da *polis* ao mundo da natureza, entendendo o devir como uma contenda judiciária na qual todos os seres 'devem reciprocamente sofrer o castigo de sua injustiça na ordem do tempo' (fragmento 1, Diels - Kranz). Heráclito já aludia (fr. 114, Diels - Kranz) a uma lei divina e, depois dele, outros afirmaram uma lei não-escrita natural com sanção divina (por exemplo, Xenofonte — *Memorabilia* IV, 4, 5-25 — e Aristóteles — *Retórica* 1368 b, 1373 a-b). Mas somente com o estoicismo aparece a concepção de uma *physis* que fundamenta o *nomos* (a lei, o costume). Esta filosofia da natureza como divina *ratio*, da *physis* como *logos* imanente, tem grande influência no Renascimento; e mesmo Montaigne, que se inclinará a uma posição em certos pontos diametralmente oposta, participa deste espírito neo-estóico na primeira edição dos *Ensaio*s (cf. Pierre Michel, *Montaigne*, Ducros, Bordeaux, 1970, p. 11)

¹⁰ Como diz Tomás de Aquino — cuja obra já representa uma abertura na postura ortodoxa cristã característica da alta Idade Média de considerar todo natural e terreno como desprezível — pecado é o que contraria a lei da natureza (cf. E. Gilson, *Humanisme et Renaissance*, Vrin, Paris, p. 191).

¹¹ *Pyrroneion Hypotyposeon*, I, 98 (Loeb, London, 1993, p. 59).

¹² E, por isso, o ensaísta sofrerá violenta oposição, por exemplo, dos deístas e de Rousseau (ver as notas de Pierre Villey a sua edição dos *Ensaio*s; pg. 1169).

- ¹³ Já que, para conquistadores e escravocratas, está é uma diferença jurídica bastante importante (ver Marcel Conche, op. cit., pg. 2).
 Note-se que Montaigne é um dos primeiros teóricos a dar importância especulativa aos grandes descobrimentos. Sobre as múltiplas possibilidades de mundos e homens, cf. Ensaio II, 12, 525. As forças naturais enlaçam-se em mutações imprevisíveis e inesgotáveis; a forma humana mistura-se a de outros seres naturais (o que ressoa com certa tendência da arte maneirista: cf. Hocke, *Maneirismo*, São Paulo, Perspectiva, 1986) e varia do hermafrodita à humanidade sem boca que se alimenta de certos odores.
- ¹⁴ Ver Lucien Febvre (op. cit., II) e Villey (op. cit., pg. 1234) sobre os reis taumaturgos.
- ¹⁵ Geralmente, 'moralistas' é um termo aplicado a certos escritores franceses dos séculos XVII e XVIII. Mas a acepção larga, destituída de intenção normativa, tornou-se paralelamente bastante corrente, como mostra Hugo Friedrich (op. cit.; 190). Visto com 'tático', o moralista aparece, por exemplo, em Nietzsche (por exemplo, em *Menschliches, Allzumenschliches II*, afs. 5, 33, in *Werke*, edição de Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, Munique, 1977, p. 746 e 756) e Kant (*Über die Missethigkeit zwischen der Moral und der Politik, in absicht auf den Ewigen Frieden*, in *Textos Seletos*, Petrópolis, Vozes, 1985, p. 134); além destas ocorrências, que Hugo assinala, podemos ver também em David Hume (*Essays Moral, Political and Literary*, Liberty Classics, Indianápolis, 1987, The Sceptic - nota 6) o mesmo designativo (aí com o significado mais geral de estudioso dos princípios morais) aplicado ao próprio Montaigne.
 O sentido de 'moralismo' que queremos reter é o de uma filosofia moral crítica da moral enquanto saber de normas absolutamente fundadas (e, em função disso, talvez, o nome 'ciência moral' tenha sido riscado dos Ensaio por adição manuscrita de seu autor). Quevedo, Guicciardini, La Bruyère, Bandello, La Rochefoucauld, Cervantes, Shakespeare, são alguns dos nomes que Hugo reúne para figurar esta corrente da qual os Ensaio são um clássico; aliás, não há senão que recomendar as páginas deste autor acerca dos moralistas e, especialmente, a respeito da ligação de seu estilo com o aforisma e a poesia (op. cit.; 13 e seq., 189 e seq., etc.)
- ¹⁶ França, onde o inchamento e a esclerose da estrutura cortesão absolutista tornará tal tipo de observação das relações humanas quase uma necessidade de sobrevivência. Cf.: Norbert Elias, *O Processo Civilizador*, Rio de Janeiro, Zahar, 1990, p. 53; Erich Auerbach; op. cit., pgs. 272, 273.
- ¹⁷ Cf.: Jean Larmat, *Montaigne, moraliste 'certain' et 'resolu'*, in Claude Blum e François Moreau (Org.), *Études Montaignistes*, Paris, Honoré Champion, 1984.

- ¹⁸ Cf.: G. Mathieu-Castellani, *Montaigne - L'écriture de l'essai*, Paris, PUF, 1988; Zoé Samaras, *Le dualisme de l'apparence et de l'essence chez Montaigne*, in *Études Montaignistes* (op. cit.); Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, 1960.
- ¹⁹ Um dos traços mais característicos da cultura e do pensamento renascentista é sua tendência e materializar-se e tomar expressão artística. Como disse Cassirer (*Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*, trad. argentina, Buenos Aires, Emecé, 1951, p. 101): “Em uma época na qual as formas espirituais dominavam ou informavam a vida em todos os seus aspectos, na qual os pensamentos capitais sobre o lugar do homem no mundo, sobre seu destino e sobre a liberdade, manifestavam sua influência até nas peças [teatrais] festivas, em tal época, pois, o pensamento não podia limitar-se a ficar encerrado em si mesmo e aspirava, portanto, a expressar-se em símbolos visíveis.” Isso caminha a par, como é óbvio, com as influências recíprocas entre arte, ciência e filosofia ocorridas nesta época, a respeito das quais há toda uma vasta literatura.
- ²⁰ Cf., por exemplo: Marcel Conche, *La découverte de la conscience morale chez Montaigne*, *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, Paris, janeiro-junho 1981, pgs. 11-28. Este artigo é retomado em ‘*Montaigne et la Philosophie*’ (Cap. VI: *La Conscience*) já citado. Arnold Hauser, op. cit., 46-47.
- ²¹ Montaigne se engaja em uma relação fundamentalmente estética com a vida, da qual sua obra é o medium. Em sua filosofia, o sentir (e *sentire* no latim possuía também as acepções de julgar e pensar) é condição *sine qua non* do juízo. E é precisamente isto que confere à linguagem dos Ensaios as características pelas quais Montaigne foi chamado de ‘filósofo lírico’ (ver Hugo F., op. cit., pgs. 245-246).
- ²² Montaigne utiliza o termo ‘imaginação’ em seu sentido antigo: a *phantasia* pode ser uma espécie de instância intermediária entre a percepção e o pensamento (entre *aisthesis* e *noesis* segundo Aristóteles – *De anima*, III, 427b-429a – e Plotino – *Ennéades*, IV, 4, 12), uma mistura de perceber e julgar (Platão, *Theeteto*, 194d-195d), ou ainda uma faculdade mediadora, caracterizada como capacidade imagética (de natureza sensual e intelectual) de impressionar e alterar a alma. Ou seja: a *phantasia* é a faculdade que lida com o *páthos*. Na filosofia ensaística a ‘fantasia’ e a ‘imagination’, sinônimas, exercem funções de memória, sensibilidade e criação; é através da composição e intermediação da fantasia que o homem se relaciona com o mundo e consigo mesmo.

- ²³ Ensaios I, 27, 179. A citação latina é de Lucrecio (De rerum natura, II, 1038): 'Cansados, saciados de ver [o espetáculo do céu], já ninguém se digna a erguer os olhos para os templos de luz celestes'.
- ²⁴ Cf., por exemplo, Ensaios I, 27, 180; I, 36, 225.
- ²⁵ Neste, o que está basicamente em questão não é a simples afirmação dogmática da inexistência das leis naturais, mas a problematização da atitude do homem frente a elas. Com relação a este ponto e ao naturalismo ensaístico em geral, veja-se meu artigo Acerca do naturalismo de Montaigne (publicado em 'O que nos faz pensar', Cadernos do Dept. de Filosofia da PUC-Rio, novembro de 1994, n. 8).
- ²⁶ Ensaios III, 5, 880. Cf. também ibidem II, 37, 766.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARAZ, M. L'être et la connaissance selon Montaigne. Toulouse: José Corti, 1968.
- CONCHE, M. Montaigne et la philosophie. Limoges: Mégare, 1987.
- FRIEDRICH, H. Montaigne, A. Berna: Francke Verlag AG, 1967.
- MONTAIGNE, M. Essais. Paris: Pierre Villey, P.U.F., 1988.