

“EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS PROFANOS: LEITURA, ENSAIO E INSPIRAÇÃO POÉTICA EM MONTAIGNE”

Alexandre Soares Carneiro. *

RESUMO: A leitura entendida como exercício meditativo é tema bastante explorado na história das práticas religiosas, da Antiguidade cristã à Idade Média¹, segundo perspectivas que permitem abordá-lo desde Santo Agostinho até Hugo de São Vitor, aí incluída a importante tradição monástica. Sem querer descaracterizar o horizonte religioso que delimita boa parte da tradição de contato ‘espiritual’ com os textos, quero propor, em uma direção alternativa, a presença no ocidente de formas profanas ou laicas de leitura também constituídas como exercícios de autotransformação do sujeito. Podemos reconhecê-lo em Montaigne, em cuja escrita ensaística está implicado um conceito de leitura que recupera práticas filosóficas da Antiguidade relacionadas à consciência de si. O ‘Sócrates francês’, imerso em textos, avalia neles o alcance do próprio julgamento e experimenta a autonomia frente à tirania de dogmas e paixões, mas sondando as fontes entusiásticas da inspiração poética, dentro de uma forma particular de consideração do religioso.

PALAVRAS-CHAVE: Michel de Montaigne; exercícios espirituais; leitura.

ABSTRACT: Reading, understood as a meditative exercise, is a rather explored theme in the history of religious practices, from Christian Ancient Times to Middle Ages, according to perspectives that allow for approaching them from Saint Augustin to Hugh of Saint Victor, which included the important monastic tradition. Without trying to deprive of its characteristics the religious horizon that circumscribes a good part of the ‘spiritual’ tradition of contact with the texts, I would like to propose, taking an alternative direction, the presence, in the West, of profane forms of reading also constituted as exercises of self-transformation of the subject. We may recognize it in Montaigne, whose essayistic writing implies a reading concept which recovers philosophic practices of the Ancient times related to self-conscience. The “French Socrates”, immersed in texts, evaluates therein the range of his own judgement and experiences autonomy before the tyranny of dogmas and passions, however tapping into the enthusiastic sources of poetic inspiration, within a particular form of considering the religious aspect.

KEY WORDS: Michel de Montaigne; spiritual exercises; reading.

1. “Pintura de Si”, diálogo e leitura.

Dos *Ensaio*s de Montaigne um tópico se tornará famoso: a “pintura de si”. Logo na Dedicatória ao leitor, em um comentário sobre o parco valor da obra que apresenta, somos instados a um tipo particular de pacto de leitura. Estaríamos diante de um “livro de boa-fé”, que não promete o acesso vantajoso a temas consagrados, mas

* Professor assistente-doutor do Departamento de Teoria Literária (IEL-Unicamp). Algumas publicações: “O renascimento na Espanha e a obra do Marquês de Santillana”, *Anuario Brasileiro de Estudios Hispánicos*, v.1, fac. 10, 2000; “Ainda sobre um espelho de príncipes vicentino”, *Verdade, amor, razão merecimento*, Editora da UFPR, 2005; *Auto da Sibila Cassandra*, de Gil Vicente (tradução e notas; em colaboração com Orna Messer Levin), SP, Cosac Naify, 2007. Endereço eletrônico: alex@iel.unicamp.br

¹ Destaquem-se a este respeito de Brian Stock e Ivan Illich. Ver também Roger Chartier e G. Cavallo, (ed), *Historia de la lectura em el mundo occidental*.

apenas a um Eu que se apresenta em suas características naturais e familiares². Estabelece-se assim um tom de conversa familiar com um leigo culto, não um especialista ou sábio³, portanto dotado mais de dúvidas, ou meras opiniões, do que de certezas e convicções.

A pintura de si, que apela a um convívio ‘honesto’ com o leitor, espelha outro tema em que uma ética conversacional também se faz presente: o de uma escrita que altera o próprio escritor. Diálogo com um outro internalizado, o envolvimento com livro transforma a individualidade de quem o escreve: “eu não o fiz tanto mais do que ele me fez”, diz sobre sua obra, descrita como “livro consubstancial ao seu autor”⁴. A fértil tradição do gênero ensaístico irá manter este vínculo entre escrita e personalidade, exame que traz as questões examinadas para perto da existência real daquele que se exhibe no texto – sujeito assim necessariamente à errância, à digressão e mesmo à contradição; o que nos afasta de uma interlocução abstrata e convencional, isto é, de uma leitura reverente e passiva.

Tal procedimento, que pode ser chamado de anti-retórico ao não pretender a persuasão, ou mesmo o deleite ou a emoção, produz, no entanto, empatia por parte do leitor e o atrai para um encontro proveitoso e agradável, em que reina um efetivo espírito de conversação. A chave estaria na expressão franca, ‘falar aberto’ que incita no interlocutor uma disposição correspondente. No processo de autocorreção contínua, resultante deste tipo consideração de si e do outro, a expressão se tornará ‘polida’, ou seja, pura, cristalina, direta, e assim atraente. Montaigne acentua as virtudes entusiasmantes deste ‘falar franco’ na conversação - “*Un parler ouvert ouvre un autre parler et le tire hors, comme fait le vin et l’amour*”⁵. Este desbordamento da fala faz pensar nos embates verbais apreciados no capítulo sobre a “arte da conferência” (III, 8), diálogo tenso e intenso alimentado por um desejo de vitória que, no entanto é estímulo, mas não finalidade. O grande triunfo está na percepção adequada do tópico, e assim, ao final, é a verdade desvelada naquela investigação a dois a única a se impor.

² “*Je veux qu’on m’y voie en ma façon simple, naturelle et ordinaire, sans contention et artifice: car c’est moi que je peins*”. Volume I, “Ao leitor”.

³ Ver Eric Auerbach, “O escritor Montaigne”, in *Ensaio de literatura ocidental*, Editora 34/Duas Cidades, 2007.

⁴ “*Je n’ay pas plus fait mon livre que mon livre m’a fait, livre consubstantiel à son auteur, d’une occupation propre, membre de ma vie; non d’une occupation et fin tierce et estrangere comme tous autres livres*”. II, 18, “Du Démentir”

⁵ III, 1, “Do útil e do honesto”.

Submetendo-se a ela, contendo o desejo de prevalecer, ou confessando-se aquém dela, assumindo os limites do seu juízo, a alma é estimulada a mostrar força e nobreza, exercitando-se, portanto, mais do que apenas razão, também a vontade e o caráter:

“Que sua consciência e sua virtude reluzam em suas palavras, e tenham como guia apenas a razão. Que o façam compreender que admitir o erro que descobriu em seu próprio raciocínio, ainda que seja percebido apenas por ele, é um ato de discernimento e de sinceridade, que são as principais qualidades que ele procura; que obstinar-se e contestar são características comuns, que se manifestam mais nas almas mais baixas; que reconsiderar e corrigir-se, abandonar no ímpeto do ardor uma opinião errônea são características raras, fortes e filosóficas”.⁶

A pintura de si pressupõe então de um tipo particular de interlocução – o Eu apresentado ‘de boa fé’ torna-se espelho claro para o mirar de outras individualidades, que aí se reconhecem mirando. É a almas igualmente francas e bem dispostas que o texto de Montaigne faz seu apelo, em repetidas invocações ao leitor surgidas ao longo dos três livros. Ele o deseja ativo, como ele o foi, disposto a formar seu julgamento, mais do que suprir sua memória – que diz ter inepta⁷. Estes elementos – na tradição retórica, a *memoria* e o *iudicium* – reaparecem de forma antitética em recorrentes meditações sobre a escrita, mas também em vários comentários sobre o tipo de leitura que pratica, desencadeadora de boa parte das reflexões presentes em seu texto.

A compilação que executa de temas da tradição livresca do humanismo, com ênfase em premissas célebres da filosofia moral – o combate às paixões, a exortação às virtudes –, não deixa de revelar um exercício de consolidação da memória coletiva dos

⁶ I, 26, “Da educação das crianças”. Como dirá no século seguinte La Bruyère (*Caractères*, I, 2): “Deve-se buscar apenas pensar e falar de modo adequado, sem desejar conduzir os outros a nosso gosto e a nossos sentimentos; é uma empresa demasiado grande”. Ver Louis Lavelle, *Le erreur de Narcisse*: “É corromper seu próprio pensamento querer que ele triunfe, no lugar de buscar apenas lhe dar sua forma mais perfeita e mais despojada. Aí reside seu único triunfo”.

⁷ Ver por I, 9, “Dos mentirosos”. “[A] Il n'est homme à qui il siese si mal de se mesler de parler de memoire. Car je n'en reconnoy quasi trasse en moy, et ne pense qu'il y en aye au monde une autre si monstrueuse en defaillance. (...). [B] Outre l'inconvenient naturel que j'en souffre (...) si en mon país on veut dire qu'un homme n'a point de sens, ils disent qu'il n'a point de memoire, et quand je me plains du defect de la mienne, ils me reprennent et mescroient, comme si je m'accusois d'estre insensé. Ils ne voyent pas de choix entre memoire et entendement. C'est bien empirer mon marché. Mais ils me font tort, car il se voit par experience plustost au rebours, que les memoires excellentes se joignent volontiers aux jugemens debiles.”. E mais a frente: “[C] que, comme disent plusieurs pareils exemples du progres de nature, elle a volontiers fortifié d'autres facultés en moy, à mesure que cette-cy s'est affoiblie, et irois facilement couchant et allanguissant mon esprit et mon jugement sur les traces d'autrui, comme fait le monde, sans exercer leurs propres forces, si les inventions et opinions estrangieres m'estoient presentes par le benefice de la memoire (...)”

doutos. O que recolhe na leitura dos autores antigos, que predominam, ganha seguimento na forma escrita, é registro encaminhado às gerações que se sucedem, tal como nas compilações de *sententiae* clássicas (por exemplo, “Filosofar é aprender a morrer”, I, 20).⁸ Mas o esforço peculiar a Montaigne parece ser o de contrastar continuamente entre si teses consagradas, abordá-las desinibidamente de vários ângulos – *ensaiá-las* –, trazendo-as para a formação de um sujeito que se alçará com confiança e naturalidade do comércio dos livros para o comércio consigo mesmo, e o dos homens e mulheres que chamará de ‘honestos’.⁹ O material literário herdado da tradição ganha assim *status* semelhante ao das fantasias que lhe invadem o *otium studiosum*, desgarrando-lhe o espírito (ver I, 8, “Da dispersão”): trazidas à luz do exame, postas em debate, apresentam-se as condições de sua ‘correção’, ou desmistificação, quando não é o leitor que confessa a insuficiência de sua compreensão e assim se ajusta sabiamente em uma ignorância inquiridora¹⁰. Explorar o alcance, a força e a fraqueza, os absurdos e paradoxos do que se lê e do que se fantasia é testar-se continuamente, exercício cujo objetivo é fortalecer e apurar o julgamento, cultivando também o reconhecimento dos seus limites.

Praticando uma leitura que parece de início convencional, Montaigne rejeita assim todo fetiche do texto ou da biografia. No contato com os livros busca não a fixação do ideário do autor, ou uma história factual, enquanto essências vez por todas definidas; atento ao que disseram e fizeram os ‘antigos’, porém mais interessado em avivar contradições do que produzir sínteses, o que desta experiência de leitura apura é

⁸ Ver Anthony Grafton, “La lectura humanista”, in R. Chartier e G. Cavallo, *Historia de la lectura em el mundo occidental*, em que se estuda os *Adagia*, de Erasmo. Ver também André Tournon, *Montaigne*, pp. 85-92, “O tratamento da herança humanista”.

⁹ “*Les hommes de la société et familiarité desquels je suis en queste, sont ceux qu'on appelle honnestes et habiles hommes: l'image de ceux cy me degoute des autres. C'est, à le bien prendre, de nos formes la plus rare, et forme qui se doit principalement à la nature. La fin de ce commerce, c'est simplement la privauté, frequentation et conference: l'exercice des ames, sans autre fruit. En nos propos, tous subjects me sont égaux; il ne me chaut qu'il n'y ait ny poix ny profondeur: la grace et la pertinence y sont tousjours; tout y est teint d'un jugement meur et constant, et meslé de bonté, de franchise, de gayeté et d'amitié. Ce n'est pas au subject des substitutions seulement que nostre esprit montre sa beauté et sa force, et aux affaires des Roys; il la montre autant aux confabulations privées. Je connois mes gens au silence mesme et à leur sousrire, et les descouvre mieux à l'avanture à table qu'au conseil.*” III, 3, “Dos três relacionamentos”.

¹⁰ Cf. Livro III, 11 “Dos coxos”: *Qui veut guerir de l'ignorance, il faut la confesser. Iris est fille de Thaumantis. L'admiration est fondement de toute philosophie, l'inquisition le progrez, l'ignorance le bout. Voire dea, il y a quelque ignorance forte et genereuse qui ne doit rien en honneur et en courage à la science, ignorance pour laquelle concevoir il n'y a pas moins de science que pour concevoir la science*”.

um contínuo exercício de avaliação¹¹; os textos valem em função da busca humana que neles se detecta, das formulações felizes que inspiram, do eco concreto dos discursos nos acontecimentos, ou seu ruído no contato com outros textos; e, logo, em função daquelas outras investigações, formulações, humores e disposições estimuladas por esta experiência. Neste processo, a leitura se torna matéria não de descobertas de significados alheios, os quais nem sempre se vê capaz de alcançar plenamente, mas mapeamento de perplexidades, percepções e investigações próprias. Nesta forma de intersubjetividade enraíza-se uma contínua força de auto-elaboração de que sua escrita é simultaneamente o registro e a experiência – exercício inacabado, sempre apenas ensaiado, mas nem por isto sem traços: ‘tanto o fiz como ele me fez’.

2. Diálogo, leitura e ensaio como “exercícios espirituais”.

Os livros me serviram não tanto de instrução como de exercício,
III, 12, “Da fisionomia”.

A escrita ensaística que Montaigne inaugura é, portanto, veículo de transformação do material lido, de autotransformação do sujeito, e convite ao leitor para que também se ensaie. Como sabemos, são vários os sentidos implicados no termo ‘ensaio’, no contexto da obra de Montaigne. O mais importante nos leva à idéia de exame, na tradição da *skepsis* antiga¹², vertente antiga que freqüenta e preza. A voz francesa, derivada do latim *exagium*, parece ter sido tomada da ourivesaria, enquanto verificação do teor de metal nobre em objetos ou moedas. Outras conotações associam as idéias de prelúdios, esboços, ‘grotescos’¹³. Das alusões principais – ‘consideração’, ‘conferência’, ‘avaliação’-, e lembrando o assinalado até aqui sobre a obra (exame comentado da tradição literária; exame das próprias fantasias e do próprio potencial reflexivo e expressivo), gostaria de destacar a noção de *exercício*, para aproximar a escrita ensaística e a experiência da leitura ao domínio do diálogo, verificando semelhanças com certas práticas cultivadas na Antiguidade.

¹¹ “*Je ne compte pas mes emprunt, je les pèse*”, II, 10, “Dos Livros”.

¹² Ver Luiz A. Alves Eva. “Montaigne: o ensaio como ceticismo”. *Manuscrito*, Campinas, v. XXIV, n. 2, pp. 7-41, 2001.

¹³ Ver A. Tournon, *op. cit.*, pp. 92 e ss.

Inicialmente, realce-se que o exercício da verificação através do diálogo – a ‘conferência’ - contrasta com aquele mais tênue, da leitura. No famoso texto dedicado ao tema (III, 8) Montaigne diz:

O estudo dos livros é um movimento lânguido e fraco, ao passo que a conferência ensina e exercita de um só golpe. Se enceto conferência com uma alma forte e um lutador rijo, ele me assalta os flancos, espicaça-me à esquerda e à direita, suas idéias acirram as minhas.

Exercício que fortalece o juízo, a ‘conferência’ incide sobre parte ativa do espírito. Para descrevê-la, Fumaroli se apropria da noção de ‘exercício espiritual’, formulada pelo historiador da filosofia antiga Pierre Hadot em trabalho célebre.¹⁴ Neste autor a expressão serve para destacar a idéia de um ‘modo de vida’ nuclear à prática filosófica da Antiguidade. A analogia se dá entre vida filosófica e atividade física, já proposta pelo estóico Epicteto: assim como o atleta modela e enrijece seu corpo com a prática nos ginásios, o filósofo fortalece e dá nova forma à alma com exercícios ‘espirituais’ (*askésis*, *meleté*). Os exemplos que Hadot invoca para descrever tais práticas nos levam a uma reaproximação entre leitura e diálogo, como o próprio Montaigne faz em vários momentos: ler é dialogar com os engenhos fecundos do passado¹⁵. Entendida e praticada como exercício, a leitura retoma o *status* de atividade que forma o entendimento mais do que supre a memória de argumentos, e determina alterações que permitirão o reconhecimento, no interior do leitor, de uma discreta mas crucial transformação de perspectivas.

Segundo Hadot, na filosofia antiga o discurso é inseparável de uma atividade. Os estóicos, por exemplo, descrevem a filosofia explicitamente como exercício. Tampouco

¹⁴ Marc Fumaroli. “Prefácio”, in Blaise Pascal, *A arte de persuadir. Precedida de “Arte da conferência” de Montaigne*. “Exercices spirituels”, in *Exercices spirituels et philosophie antique*. Ver também *Qué es la filosofía antigua?*, cap. 9, “Filosofía y discurso filosófico”. Cf. Pierre Force, “Innovation as Spiritual Exercise: Montaigne and Pascal”, *Journal of the History of Ideas* 66:1 (2005) pp. 17-35. David Hume (“Of essay writing”) também falará da conversação como exercício do juízo e da mente (“Exercises of the Understanding”, “Exercise for the Mind”), uma das bases (ao lado do estudo laborioso) da escrita ensaística.

¹⁵ Cf I, 26, “Da educação das crianças”: “*En cette pratique des hommes, j’entends y comprendre, et principalement, ceux qui ne vivent qu’en la memoire des livres. Il practiquera, par le moyen des histoires, ces grandes ames des meilleurs siecles. ... Qu’il ne luy apprenne pas tant les histoires, qu’à en juger.*” A leitura como convívio idealizado com autores do passado surge de forma emblemática na famosa carta de Maquiavel a Vettori; Nietzsche (*Humano, demasiado humano*) formula idéia semelhante a partir de um imaginado encontro no Hades com meia dúzia de autores com quem desejaria conferenciar, entre eles Montaigne.

para as outras escolas ela consistiria no ensino de uma teoria abstrata ou numa exegese de textos, mas numa arte de viver, atitude concreta que engaja toda a existência. “O ato filosófico não se situa apenas na ordem do conhecimento, mas na ordem do ‘eu’ e do ser: é um progresso que nos torna melhores” (p.23). Mudança difícil de se desencadear, e de lento desenvolvimento: serão justamente os exercícios que poderão produzir, aos poucos, uma transformação interior. Na antiguidade mencionam-se a este respeito a busca (*zetesis*), o exame (*skepsis*), a leitura, a audição, a atenção (*prosoché*), o controle de si, etc. Plutarco redige inúmeros tratados que remetem a estas práticas: *Do controle da cólera*, *Da tagarelice*, *Da audição*.¹⁶

Entre todas as formas, o diálogo parece ganhar um foro especial. Aprender a dialogar constitui um exercício incontornável para o próprio ato reflexivo. Para o Ocidente, este tipo de consciência de si implicado na atividade filosófica liga-se diretamente à figura de Sócrates, por todas as escolas invocado como patrono¹⁷. No diálogo socrático, o verdadeiro ponto não é o assunto, mas a transformação daquele que se engaja na discussão. Assim, em Platão (*Laques*) lemos: “Quando nos aproximamos de Sócrates e entabulamos diálogo com ele, mesmo se começemos a falar de uma outra coisa, não deixamos de ser conduzidos pelo fio do discurso em todo tipo de desvio, até que se veja obrigado a dar razão de si mesmo, tanto da maneira como se vive presentemente como no passado. Ele não vos deixará partir até que tenha, bem a fundo, submetido tudo isto à prova de seu controle” (*apud* Hadot, *op. cit.*, p.39).

Sócrates nada ensina, apenas pergunta e produz *aporias*, que obrigam os interlocutores a examinar de outros ângulos a questão tratada (de onde a não sistematicidade), e em seguida os pressupostos e valores envolvidos no exame. A dimensão do interlocutor é aqui capital. “Ela impede o diálogo de ser uma exposição teórica e dogmática e o submete a ser um exercício concreto e prático, pois se trata (...) de conduzir o interlocutor a uma certa atitude mental: é um combate, amistoso, mas real”. A meditação solitária estaria assim intimamente ligada ao diálogo: “O diálogo socrático aparece então como um exercício espiritual praticado em comum, que convida

¹⁶ Plutarco tem também um pequeno tratado sobre a leitura dos poetas, que recomenda como propedêutica à filosofia. Cf também Sêneca. *Da cólera*, *Do ócio*, *Da tranquilidade da alma*, etc. Os epicuristas também vêem na filosofia uma arte de viver e terapia da alma. Ver Martha Nussbaum. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*.

¹⁷ Merleau-Ponty, “Eloge de la Philosophie”.

ao exercício espiritual interior, isto é, ao exame de consciência, a atenção a si, em resumo, o famoso ‘conhece-te a ti mesmo’”.¹⁸

Na perspectiva sugerida por Hadot para a filosofia antiga, aprender a ler seria exercício derivado do diálogo. Em certo sentido, o mesmo conceito pode ser aplicado a Montaigne, e ao seu diálogo com os livros a que somos continuamente convocados como debatedores. Tal prática se apresenta como uma reflexão meditativa, de diálogo interno e de reconsideração de valores e condutas. Como na tradição antiga, mudanças paulatinas de perspectiva são sugeridas pela leitura - dos filósofos, historiadores e poetas -, engajando a ele e a nós em um movimento de busca, cujo percurso é irregular e progressivo, como se tornará a escrita dos ensaios¹⁹.

Para manter-se como exercício válido, e não mera absorção de palavras, ‘movimento lânguido e fraco’, a leitura deve ensejar a reelaboração, o teste da reflexão, os rearranjos surpreendentes, enfim, o ‘exercício’²⁰. O caráter digressivo do ensaio ecoa uma prática meditativa de leitura que não deixa de lembrar a tradição monástica da ‘manducação’ do texto: o que se lê deve ser incorporado, em uma contínua ruminação.²¹ A própria deambulação parece estar reincorporada – o caminhar em sua biblioteca é evocado em um dos textos mais sugestivos de sua obra, no que diz respeito à leitura.²² Esta é uma experiência que não pode deixar de trazer a participação do corpo; assim sendo, não estranha que o prazer seja critério tão importante quanto o proveito:

¹⁸Ver Diógenes Laércio, VI, 6. Perguntaram a Antístenes que proveito retirou da filosofia: “O de poder conversar comigo mesmo”, respondeu. Apud Hadot, *op. cit.*, p. 43

¹⁹ “*Je feuillette les livres, je ne les étudie pas: ce qui m'en demeure, c'est chose que je ne reconnois plus estre d'autrui; c'est cela seulement dequoy mon jugement a faict son profit, les discours et les imaginations dequoy il s'est imbu; l'auteur, le lieu, les mots et autres circonstances, je les oublie incontinent*”. II, 17, “*De la presumption*”.

²⁰ Ver Schopenhauer *Sobre a Leitura*. “Quando lemos, outra pessoa pensa por nós: só repetimos seu processo mental. (...) Durante a leitura nossa cabeça é apenas o campo de batalha de pensamentos alheios. Quando estes, finalmente, se retiram, que resta? Daí se segue que aquele que lê muito e quase o dia inteiro, e que nos intervalos se entretém com passatempos triviais, perde, paulatinamente, a capacidade de pensar por conta própria, como quem sempre anda a cavalo acaba esquecendo como se anda a pé. Este, no entanto, é o caso de muitos eruditos: leram até ficar estúpidos” (p. 17).

²¹ Ver Jacqueline Hamesse, “El modelo escolástico de la lectura”, in R. Chartier e G. Cavallo, *op. cit.*, sobretudo pp. 160-4, ‘*De la ruminatio a la lectura*’. Ver ainda Schopenhauer, *op. cit.* pp. 19-21: “Porque quanto mais lemos menos rastro deixa no espírito o que lemos: é como um quadro negro, no qual muitas coisas foram escritas umas sobre as outras. Assim, não se chega ruminação: e só com ela nos apropriamos do que lemos, da mesma forma que a comida não nos nutre pelo comer mas pela digestão.”

²² “*Tout lieu retiré requiert un proumenoir. Mes pensées dorment, si je les assis. Mon esprit ne va, si les jambes ne l'agitent. Ceux qui estudient sans livre, en sont tous là*.” III, 3, “Dos três relacionamentos”.

“Os livros têm muitas qualidades agradáveis para os que os sabem escolher; mas nenhum bem sem trabalho: é um prazer que não é total e simples, não mais que os outros; tem seus inconvenientes, e bem graves; a alma exercita-se, mas o corpo, cujo cuidado também não esqueci, enquanto isto sem ação, abate-se e entristece. Não sei de excesso mais prejudicial para mim, nem a ser mais evitado neste declínio de idade”.²³

A leitura em Montaigne apela ao exercício físico por razões de fato importantes, já que, para ele, no corpo a alma deve ter não um rival, mas um aliado, fonte de um prazer intensificado por uma conciliação. Não se trata aqui de mera disciplina ou prática, e sim de reconhecer no corpo “uma parte importante de nosso ser”:

“Os que querem desunir nossas duas peças principais e afastá-las uma da outra estão errados. Ao contrário, é preciso reacoplá-las e reuni-las. É preciso ordenar à alma que não se ponha apartada, que se ocupe sozinha, que menospreze e deixe de lado o corpo (ademais ela só poderia fazê-lo por alguma simulação distorcida), mas que se alie a ele, que o abraça, acarinhe, assista, controle, aconselhe, corrija e reconduza quando ele se extravie, em suma que o despose e lhe sirva de marido, para que as ações de ambos não pareçam diversas e contrárias mas sim concordes e uniformes.”²⁴

Ora, este comentário sobre a aliança entre alma e corpo nasce de considerações sobre a beleza surgidas de uma discussão sobre a força da expressão literária. O convívio com os poetas, mestres das formulações bem acabadas, em lugar de honra ao lado dos moralistas, reforçará o valor desta perspectiva prazerosa, em que os sentidos tomam parte, sem por isto deixar de ser virtuosa. A distensão presente nas conversações amistosas, ou ‘jocosas’ (ver III, 8) sugere, frente ao rigor da ‘conferência’, a possibilidade de um comércio ‘cômico e privado’ com os leitores e livros - sendo que neste comércio agradável e livre encontramos uma abertura para o sublime, ou mesmo para o sagrado. A questão da leitura meditativa, no quadro da discussão de seu caráter ‘espiritual’, não poderá deixar de se referir, portanto, a um modo particular de pensar a poesia que se descobre em Montaigne.

²³ III, 3, “Dos três relacionamentos”; cf. III, 12, “Da fisionomia”: *“Fussé je mort moins allegrement avant qu'avoir veu les Tusculanes? J'estime que non. Et quand je me trouve au propre, je sens que ma langue s'est enrichie, mon courage de rien; il est comme Nature me le forgea, et se targue pour le conflict d'une marche populaire et commune. Les livres m'ont servi non tant d'instruction que d'exercitation. Quoy? si la science, essayant de nous armer de nouvelles deffences contre les inconveniens naturels, nous a plus imprimé en la fantasie leur grandeur et leur poids, qu'elle n'a ses raisons et subtilitez à nous en couvrir. Ce sont voirement subtilitez, par où elle nous esveille souvent bien vainement.”*

²⁴ I, 17, “Da presunção”.

3. Convívio privado, entusiasmo e sublime: o ensaio como ‘poema de circunstância meditativo’.

...que não aprecio uma sabedoria cerimoniosa e triste, como faz o mundo.
I, 17, “Da presunção”.

Em “Dos Livros” (II, 10) Montaigne se detém no exame de alguns autores antigos (que preza sobre os ‘modernos’). Destaca os poetas (Virgílio, Lucrécio, Catulo, Horácio, Ovídio, Terêncio e Lucano) e, principalmente, os moralistas (leitura “que acrescenta ao prazer um pouco mais de fruto, por onde aprendo a reger meus humores e minhas disposições”). Plutarco e Sêneca são aí objeto de uma sugestiva comparação. Agrega em seguida comentários a textos filosóficos de Cícero e Plínio, além da epistolografia, a qual lhe permite “conhecer a alma e as opiniões espontâneas de meus autores”, mais do que o fazem aqueles escritos “que [eles] exibem no teatro do mundo” – o tema primordial do ‘eu privado’. Finalmente, trata da historiografia moderna e antiga.

Além disto, dois aspectos ganham relevo no capítulo, desdobrando-se em outras importantes passagens dos *Ensaio*s: a liberdade na apreciação das obras (o ‘*parler ouvert*’ voltado para a apreciação crítica do texto literário) e o papel da intuição poética, que confere ao tipo de escrita que pratica um valor poético.

Justamente por falar de uma posição de não-especialista, Montaigne se lança a apreciações bastante livres dos autores que examina.²⁵ “Falar aberto”, capaz de suscitar no leitor a disposição para outro ‘falar aberto’, a ‘conversação’ sobre livros que propõe faz apelo a ‘almas fortes’ que não se submetem à pressão dos *auctores* - eles lhe servem de ornamento, não de fundamento. Senhor de si, dos seus gostos e juízos, há algo de prazeroso nesta afirmação autoconfiante da verdade.²⁶ Prazer que, enquanto recusa da tirania dogmática, se associa à virtude estoica, sem deixar de ser “distensão” epicurista²⁷. Recusando o fetiche do autor ou do livro, na leitura reina uma atmosfera de

²⁵ “*Je dy librement mon advis de toutes choses, voire et de celles qui surpassent à l’aventure ma suffisance, et que je ne tiens aucunement estre de ma jurisdiction*”. (II, 10, “Dos Livros”)

²⁶ Ver também as páginas iniciais de III, 5, “Sobre versos de Virgílio”.

²⁷ Estas duas vertentes envolvidas na prática da verdade – a dureza e o prazer – podem ser reconhecidas nas discussões sobre ‘técnicas de si’, amizade e ‘ética da existência’ presentes nos escritos tardios de

liberdade e confiança, como no convívio com amigos e *honnêtes gens*; e também de prazer, como no convívio com as mulheres belas e *honnêtes* – tal como evidenciado em “Dos três relacionamentos” (III, 3).

Esta revalorização virtuosa do prazer estará presente também em alguns desenvolvimentos importantes sobre a questão da poesia, segundo um ponto de vista de inspiração platônica. Em “Do jovem Catão” (I, 37) sugere-se que, diante do impacto “arreatador e arrasador”²⁸ dos ‘autores excelentes’ (Horácio e Virgílio, sobretudo), faltam-nos os meios de apreciação da matéria poética. Assim, seria “mais fácil fazê-la [a poesia] do que conhecê-la”. Se, numa medida inferior, pode-se “julgá-la pelos preceitos e por arte [=técnica]”, a boa poesia, isto é, “a excelente (*l’excessive*), a divina, está acima das regras e da razão.” Trata-se aqui do *furor* poético teorizado pelos renascentistas a partir do *Íon*, de Platão, e sua imagem dos “anéis imantados”. Já em “Da vaidade” (III, 9) é o desenho diversificado do *Fedro* que dá ensejo a um louvor ao procedimento ‘fantasioso’ da escrita: “Aprecio o andamento poético, com saltos e cabriolas. [C] É uma arte leve, versátil, divina, como diz Platão”. Este dom divino associa-se, em Montaigne, à ‘deusa Natureza’; é ela que impõe um andamento espontâneo e cativante aos discursos; uma naturalidade ‘diligente’, se quisermos, mas que se conquista a contrapelo dos esquemas arquitetônicos próprios dos discursos científicos ou de aparato. “Oh Deus, como essas galhardas escapadelas, como essa variação tem beleza, e tanto mais quanto parecer descuidosa e natural”. E mais à frente:

Foucault, abertadamente devedores da obra de Hadot no que diz respeito à filosofia antiga. Ele ali se referirá à *parrhesia*, que poderíamos descrever como uma ética da conversação estabelecida entre mestres e discípulos - um falar franco que faz pensar no ‘parler ouvert’ de Montaigne. Ver Michel Foucault, *A Hermenêutica do Sujeito*, pp. 449 e ss. Em conferência do período ele resume o conceito tal como surge na Grécia antiga: “*parrhesia is a verbal activity in which a speaker expresses his personal relationship to truth, and risks his life because he recognizes truth-telling as a duty to improve or help other people (as well as himself)*. In *parrhesia*, the speaker uses his freedom and chooses frankness instead of persuasion, truth instead of falsehood or silence, the risk of death instead of life and security, criticism instead of flattery, and moral duty instead of self-interest and moral apathy”. Discourse and Truth: the Problematicization of Parrhesia. Six lectures given by Michel Foucault at the University of California at Berkeley, Oct-Nov. 1983, in <http://www.foucault.info/documents/parrhesia/>. Mas se há uma *parrhesia* estoica, inimiga da condescendência (a verdade é fundamento sério da amizade filosófica e do bem comum), há também uma *parrhesia* epicurista, que é benevolência, um modo distenso de relação entre mestre-discípulos-amigos, “uma certa abertura de coração que é a abertura de sua própria alma colocada em comunicação com a dos outros”. (Foucault, p. 471).

²⁸ “*Elle ne pratique point nostre jugement: elle le ravit et ravage*”.

O poeta, sentado no tripé das musas, diz Platão, despeja em fúria tudo que lhe vem aos lábios, como a gárgula de uma fonte, sem digerir ou pesar, e escapam-lhe coisas de cor diversa, de substância contrária e num andamento descontínuo. Ele mesmo é todo poético, e a antiga teologia é poesia, dizem os eruditos, assim como a primeira filosofia. É a linguagem original dos deuses.

Assim, Montaigne oscila com liberdade, indiferente à contradição, entre a polêmica intensa e a conversação distensa, entre o plano médio de um “estilo cômico e privado” e o sublime da poesia e do próprio ‘ensaio’; sua ‘natureza’ livre manifesta-se no andamento livre, ‘natural’ e poético de sua escrita, em sintonia com o traço inspirado que reconhece nos poetas de sua eleição. Sua desconfiança perante as manias, os excessos, a embriaguez, não o faz insensível a uma espécie de intuição do sagrado que se revela no convívio com a literatura antiga. A dimensão religiosa da experiência poética da leitura e da escrita em Montaigne indica um domínio pleno de virtualidades, já mapeado por autores como M. A. Screech²⁹. A consideração adequada do tópico nos levaria a um reexame importante da questão da religiosidade implicada nos *Ensaio*s, como já apontava Fumaroli no prefácio ao trabalho que acabamos de citar:

O que descobrimos aqui ... é simplesmente a dimensão religiosa dos *Ensaio*s, a espiritualidade *interior* à sabedoria de Montaigne. Até aqui ... a atitude religiosa de Montaigne foi estudada como que em negativo. O tema foi rejeitado para as margens das melhores obras consagradas aos *Ensaio*s. Quer se tenha julgado Montaigne agnóstico, pré-libertino, ou mesmo bom católico por razões políticas, ele ficou como o próprio modelo de humanista laico, estranho à experiência religiosa e *a fortiori* a seu refinamento metódico e reflexivo que chamamos espiritualidade. ... No domínio da espiritualidade [porém], como no da arte, há várias moradas na Casa do Pai. As questões de estilo, de adaptação à condição social, ao temperamento individual, à profissão, ao momento histórico e cultural, modificam os ‘dados imediatos’ da experiência religiosa. Laico e aristocrata, livre de qualquer voto ou constrangimento, Montaigne, com efeito, nada tem de um *moine manqué*. ... Ao contrário, pode ser que sua maior originalidade e sua poderosa e durável influência na França clássica repousem na tentativa bem sucedida de elaborar uma espiritualidade perfeitamente ortodoxa, mas apropriada ao uso de aristocratas e laicos, uma espiritualidade *liberal*, totalmente distinta das disciplinas elaboradas tradicionalmente por clérigos ligados a votos restritivos, inscritos em uma ordem hierárquica estreita, e, portanto, mal adaptada à especificidade de uma existência laica. Tudo parece indicar que uma

²⁹ Montaigne & Melancholy. *The Wisdom of the Essays*. London. Rowman & Littlefield, 2000 (2.a ed.).

tal variante era vivamente desejada no último terço do século XVI, na França, em meio católico....³⁰

Para finalizar, nos limitaremos a compilar mais alguns juízos esclarecedores a respeito do tema, formulados por dois importantes comentadores da obra de Montaigne, determinantes na elaboração do presente texto. Assim, a respeito do caráter poético dos *Ensaaios*, veja-se o que diz em outro texto o mesmo Fumaroli³¹:

“Estilo da Natureza, a prosa ‘aticista’ dos *Ensaaios* aparece aqui como o estilo da liberdade. Mas esta liberdade não se pode achar senão no retiro ... longe das pompas da vida pública e de sua retórica de exibição. Tal esfera privada corresponde ao gênero cômico e ao *genus humile* conveniente às coisas cotidianas e familiares. Quer isto dizer que, sacrificando a pompa oficial, Montaigne se privou do *genus grande*? Sem dúvida, pois aquele, em boa retórica, é reservado aos grandes gêneros e aos grandes temas. Mas nem por isto ele se privou do sublime. Próximo do Horácio das *Sátiras*, do Virgílio das *Geórgicas*, do Sêneca das *Cartas*, o sublime não está para ele na *elocutio*, mas na *inventio* e no *judicium*, na alma magnânima e lúcida de um escritor plenamente adulto, e não na contextura das palavras através das quais esta grande alma se contenta em transparecer apenas para as almas fraternas. Não é um sublime para ‘principiantes’. Ao abrigo da comédia e sob um modo menor que afasta os pedantes, os tolos, os incompletos, Montaigne, como Horácio, encontra o refúgio de uma respiração cósmica e de uma liberdade indomável. ... Perfeitamente lúcido quanto à sua estratégia estilística, Montaigne dá a ler em sua prosa, prima daquela de Sêneca, um sublime por assim dizer escondido, oculto, mas latente, mantido voluntariamente em um regime acima de seus meios para passar despercebido ‘àqueles que não encontrarão meu ar’. Negligentemente, ele dá livre curso ao entusiasmo que o habita, como, por exemplo, em muitas passagens do ensaio ‘Sobre versos de Virgílio’”. (pp.138-9).

E mais à frente:

“Poética por sua universalidade e seu tema, a obra de Montaigne o é também por sua finalidade. ‘Nem anjo nem Catão’, Montaigne, pouco

³⁰ Marc Fumaroli, “A Spirituality for Gentlemen” (Foreword), in M. A. Screech. *Montaigne & Melancholy. The Wisdom of the Essays*. London. Rowman & Littlefield, 2000 (2.a ed.), pp. xii-xiii.

³¹ “Les *Essais* de Montaigne: l’éloquence du for intérieur”, in *La Diplomatie de l’esprit*. Ver também André Tournon: “Tudo se faz com alegria, como se o escritor, tratando dos fantasmas da imaginação, tenha-se libertado das coerções da seriedade a fim de deixar sua verdade ser dita na linguagem da ‘fantasia’”. (In *Montaigne*, p. 203)

preocupado em deslumbrar, busca menos ainda edificar, ensinar, pregar, convencer. ‘Eu não formo o homem, eu o recito’. Se esta recitação pode ter um efeito de despertar é sem se buscar, à maneira do poema, ao comunicar ao seu leitor um sentido do ritmo vital concedido ao ritmo do ‘grande mundo’, um contágio de sabedoria ao mesmo tempo inspirada e lúcida, contemplativa e presente à realidade dos homens. O termo-chave aqui é ‘encontro’: os verdadeiros leitores não são os ‘principiantes’, que se podem instruir ou enganar, mas as almas adultas, ‘não vulgares’ que, dotadas de uma bela e livre natureza, e tendo percorrido o caminho da experiência, poderão encontrar o ‘ar’ de Montaigne.” (p. 142).

Ver também o comentário de Hugo Friedrich³²:

“Montaigne toma bastante cuidado em assinalar que tudo isto (i.e. *as considerações sobre o ‘andamento poético’ entre os antigos, em III, 9*), através de Platão e Plutarco, se aplica aos próprios *Ensaio*s. Ele os aproxima, e com eles se aproxima do entusiasmo poético. Não por causa das visões inspiradas, mas do ‘andamento a saltos e cabriolas’, desta maneira de se deixar levar e arrastar pela inspiração do momento³³ e do temperamento. Prosseguindo na leitura da passagem, vê-se também aparecer a ambigüidade do *furor poeticus*: ele é, pelo seu lado negativo, um sintoma patológico da vertigem intelectual que decorre de uma disposição natural do homem; e ele é, pelo seu lado positivo, a satisfação desta mesma disposição, fonte de alegria. Montaigne ... acolhe a idéia do *furor poeticus* em sua consciência de escritor. ... Sob a cobertura de uma depreciação, Montaigne se esforçou por aproximar o ensaio da poesia. Escritor, ele tem clara consciência do que é seu ensaio: um poema de circunstância meditativo, em uma prosa de forma aberta, modesta em comparação com a grande arte, e apesar disto, ou antes por causa disto, plena de uma ‘maravilhosa graça’ e bela no livre jogo de sua força com o múltiplo. É a estética do ensaio que é assim lançada (*amorcée*), e a depreciação preparatória desaparece.” (pp. 352-3).

³² Montaigne. Paris, Gallimard, 2002.

³³ Ver a este respeito “Do falar pronto ou lento”, I, 10. “*Je cognois, par experience, cette condition de nature, qui ne peut soustenir une vehemente premeditation et laborieuse. Si elle ne va gayement et librement, elle ne va rien qui vaille. Nous disons d'aucuns ouvrages qu'ils puent l'huyle et la lampe, pour certaine aspreté et rudesse que le travail imprime en ceux où il a grande part. Mais, outre cela, la sollicitude de bien faire, et cette contention de l'ame trop bandée et trop tendue à son entreprise, la met au rouet, la rompt, et l'empesche, ainsi qu'il advient à l'eau qui, par force de se presser de sa violence et abondance, ne peut trouver issue en un goulet ouvert*”

Referências

- AUERBACH, Eric. “O escritor Montaigne”, in *Ensaio de literatura ocidental*, Editora 34/Duas Cidades, 2007.
- EVA, Luiz A. Alves. “Montaigne: o ensaio como ceticismo”. *Manuscrito*, Campinas, v. XXIV, n. 2, pp. 7-41, 2001.
- FORCE, Pierre. “Innovation as Spiritual Exercise: Montaigne and Pascal”, *Journal of the History of Ideas* 66:1 (2005) pp. 17-35.
- FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*, São Paulo, Martins Fontes, 2006.
- FUMAROLI, Marc. “Prefácio”, in Blaise Pascal, *A arte de persuadir. Precedida de “Arte da conferência” de Montaigne*, SP, Martins Fontes, 2004.
- _____. “Les Essais de Montaigne: l'éloquence du for intérieur”, in *La Diplomatie de l'esprit*. Paris, Gallimard, 2001.
- _____. “A Spirituality for Gentlemen” (Foreword). In M. A. Screech. *Montaigne & Melancholy. The Wisdom of the Essays*. London. Rowman & Littlefield, 2000 (2.a ed.).
- GRAFTON, Anthony. “La lectura humanista”, in R. Chartier e G. Cavallo, *Historia de la lectura em el mundo occidental*. Madri, Taurus, 1998.
- HADOT, Pierre. “Exercices spirituels”, in *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2002 ().
- _____. *Que és la filosofia antigua?*, México, FCE, 1998.
- HAMESSE, Jacqueline. “El modelo escolástico de la lectura”, in R. Chartier e G. Cavallo, *op. cit.*
- MERLEAU-PONTY, Maurice. “Eloge de la Philosophie”, in *Eloge de la Philosophie et autres essais*, Paris, Flammarion, 1989.
- MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*, São Paulo, Martins Fontes, 2000/2001, trad. Rosemary Costhek Abílio, 3 volumes.
- NUSSBAUM, Martha. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, PUP, 1994.
- SCREECH, M. A.. *Montaigne & Melancholy. The Wisdom of the Essays*. London. Rowman & Littlefield, 2000 (2.a ed.).
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre livros e leitura* (Parerga und Paralipomena, cap. 12), Porto Alegre, Paraula, 1994.
- TOURNON, André. *Montaigne*. SP, Discurso Editorial, 2004.