

Experiência, prática e vida no capítulo “Da experiência” (III, 13) dos *Ensaio*s de Montaigne

Plínio Junqueira Smith

Unifesp – CNPq

RESUMO

O artigo responde a duas perguntas: o que Montaigne entende por experiência? Como ele constrói sua ciência de si mesmo com base na experiência? Há diversos tipos de experiência e é preciso compreender como cada tipo permite a construção de sua ciência. Aprende-se da experiência coletiva da prática jurídica pelo contraexemplo; da experiência interna da alma pelo exemplo tomado a contrapelo; e, por fim, pelo exemplo da experiência pura, aprendem-se as regras para a saúde corporal.

PALAVRAS-CHAVE

experiência, prática, ciência de si mesmo, regras, exemplo, contraexemplo.

ABSTRACT

The paper answers two questions: which is Montaigne's understanding of experience? How he builds his science of oneself on experience? There are many kinds of experience and one must understand how this science is built on each of them. One learns from the collective experience of juridical practice by counterexample; the internal experience the mind has of itself teaches by example in reverse; and the rules for bodily health are learned from the example of pure experience.

KEY WORDS

experience, practice, science of oneself, rules, example, counterexample.

Estrutura e significado geral do capítulo¹

O capítulo dos *Ensaio*s intitulado “Da experiência” é tão complexo quanto importante². Vários estudos tentaram identificar o seu significado, mas, a meu ver, há controvérsias até mesmo sobre seu objetivo e vários aspectos das suas ideias centrais ainda precisam ser esclarecidos. O que me proponho fazer aqui é dar uma interpretação muito geral desse capítulo, insistindo em dois pontos: 1) o que Montaigne entende por experiência?; e 2) como ele constrói a sua ciência do eu sobre a experiência? Essas duas questões estão, evidentemente, ligadas, de modo que não se pode responder uma sem responder a outra ao mesmo tempo. Espero, assim, lançar alguma luz sobre a concepção de Montaigne da filosofia como uma ciência de si mesmo, isto é, como uma sabedoria prática governada por algumas normas empíricas³.

Embora esse capítulo pareça ainda mais caótico do que outros do livro, não é difícil detectar uma ordem precisa nele. A primeira parte é uma reflexão sobre a relação entre a experiência e as leis; trata em particular da arte jurídica⁴. A segunda parte trata da ciência de si mesmo.

A primeira parte é constituída por duas seções. Em primeiro lugar, uma introdução, na qual Montaigne fala do desejo de saber, da importância da verdade e dos meios de acesso ao conhecimento, nomeadamente a razão e a experiência. Na segunda seção, Montaigne discute a arte jurídica. Poder-se-ia pensar que exemplos estrangeiros podem ensinar-nos um bom sistema de leis, mas, segundo Montaigne, se não aprendermos com a experiência que nos é mais familiar, esses exemplos serão de pouca utilidade. O seu assunto aqui são as leis francesas. Tanto devido à multiplicidade de leis como às suas inúmeras interpretações, a experiência jurídica

¹ Eu gostaria de agradecer a André Scoralick, Luiz A. A. Eva, Mateus Tormin, Sérgio Cardoso, Sylvia Giocanti e Thierry Gontier pelas suas leituras e comentários sobre uma versão anterior deste artigo, que me ajudaram a corrigir, desenvolver e tornar mais precisas algumas ideias.

² Cito a edição de Pierre Villey. No caso do capítulo “Da experiência”, dou apenas o número da página (primeiro, na edição francesa; depois, na edição brasileira); nos outros casos, indiquei também o livro e o capítulo. Em geral, apoio-me na boa tradução de Rosemary Costhek Abílio, mas, às vezes, introduzo alguma modificação.

³ Nesse capítulo, Montaigne utiliza a “ciência” dez vezes. O termo pode significar conhecimento geral (p. 1075/437, 1077/441, 1097/, 1106/485) ou um campo específico de conhecimento como o direito ou a medicina (p. 1066/425, 1075/438, 1084/453, 1115/500). Mas duas vezes usa “ciência” num sentido mais particular: numa ocasião fala da ciência de saber viver (p. 1110/492); na outra, fala de “minha ciência” (p. 1073/435). É a única vez nesse capítulo que Montaigne se refere ao resultado do estudo de si mesmo como uma ciência. Essa ciência montaigniana do saber viver (ou do viver bem) não é, evidentemente, uma ciência (*epistémé*) no sentido aristotélico.

⁴ Montaigne usa a palavra “arte” (e as suas variações) muitas vezes. Em geral, a arte opõe-se à natureza como um artifício ao natural. A arte é o que intervém na natureza, como o trabalho sobre metais (p. 1067/425). Fala também da arte de interpretar um sonho (p. 1098/474). Mas na maioria das vezes refere-se às artes como a medicina (p. 1079/444, 1080/445, 1087/457, 1088/459, 1095/469, 1102/480) e ao direito (p. 1066-1067/423-424). A ciência de si mesmo, na medida em que propõe uma vida bastante natural de acordo com a natureza, opõe-se à arte médica; mas, como conhecimento prático e empírico regulamentado, talvez reúna aquilo a que os antigos chamavam de *techné* (esse é um assunto que não quero decidir aqui).

francesa está longe de ser um exemplo de arte. Se aprendermos alguma lição com ela, é por contraexemplo.

A segunda parte, que ocupa o resto do capítulo, dá continuidade a esse movimento do estrangeiro para o íntimo. Sobre a experiência íntima da sua própria vida e por meio do estudo de si mesmo, Montaigne constrói aquilo a que chama a sua ciência. Três seções podem ser identificadas nessa última parte. O próprio Montaigne indica as duas primeiras seções dessa ciência de si mesmo: “é a minha metafísica, é a minha física” (p. 1072/434)⁵. Aqui, a “metafísica” preocupa-se com a saúde interna, ou seja, a alma e as suas faculdades – compreensão, memória, imaginação – enquanto a segunda seção se preocupa com a saúde corporal. A terceira seção trata da união da alma e do corpo numa ciência unificada de si mesmo.

A seção sobre “física” é bastante longa, sendo possível identificar subseções. Após uma introdução, Montaigne divide essa seção em “alguns artigos” (p. 1080/445), ou seja, regras para orientar a vida no que diz respeito à saúde do corpo. Em cada caso, ele esclarece o artigo e nos dá exemplos antes de passar ao artigo seguinte. Há três artigos para a saúde corporal: viver igualmente na saúde e na doença; não perder a paciência, porque as doenças têm o seu próprio ritmo; ser ativo e vigilante.

Há uma seção final na terceira parte sobre a ciência de si mesmo. Essa última seção reúne as duas seções anteriores, numa concepção unificada da sua ciência. O tema principal é que a saúde corporal e a saúde da alma devem ser capazes de se unir numa ciência de si mesmo que reconheça a nossa condição humana.

O esquema geral do capítulo é o seguinte:

Parte I: A experiência familiar da prática jurídica

1. Experiência: o exemplo como caminho para a arte, não a similitude (p. 1065/422-423)
2. A ciência jurídica: a experiência familiar como contraexemplo (p. 1065-1072/423-434)
 - a) A multiplicidade de leis (p. 1065-1067/423-426)
 - b) Interpretações sem fim (p. 1067-1070/426-430)
 - c) As leis éticas do dever particular (p. 1070-1072/430-434)
 - d) Conclusão (p. 1072/434)

⁵ Note-se o significado irônico desses termos. A metafísica de Montaigne não será uma metafísica como doutrina da realidade independente ou a ciência do ser enquanto ser; como veremos, a metafísica de Montaigne é uma moral; nem trata da alma em geral (um dos sentidos de “metafísica”), mas somente da sua própria alma. Do mesmo modo, a sua física não é uma ciência do corpo em geral, mas apenas do próprio corpo (o meu corpo), que resulta em regras para a sua conduta. Para deixar claro o significado particular de Montaigne, vou mantê-los entre aspas.

Parte 2: A ciência de si mesmo: a experiência íntima

3. Introdução (p. 1072/434-435)
4. A “metafísica”: a experiência interna da alma e o exemplo a contrapelo (p. 1073-1078/435-444)
 - a) O conhecimento de si mesmo: erros e ignorância (p. 1073-1076/435-439)
 - b) O conhecimento dos outros (p. 1076-1077/439-441)
 - c) Uma consequência política: Montaigne como conselheiro do rei (p. 1077-1078/441-444)
5. A “física”: o corpo e a experiência pura como exemplo (p. 1079-1106/444-485)
 - a) Introdução (p. 1079-1080/444-445)
 - b) Artigo primeiro: a mesma forma de vida na saúde e na doença (p. 1080-1088/445-458)
 - c) Artigo segundo: perdemo-nos na impaciência (p. 1088-1095/458-469)
 - d) Artigo terceiro: recomendação de atividade e vigilância (p. 1095-1106/469-485)
6. A ciência do eu: o cultivo do corpo e da alma (p. 1106-1116/485-501)
 - a) A condição mista: a união da alma e do corpo (p. 1106-1108/485-488)
 - b) A ciência de viver bem (p. 1108-1111/488-493);
 - c) O uso do tempo: uma vida ordenada (p. 1111-1116/493-501).

Essa divisão e os princípios por detrás dela permitem-nos começar a responder às nossas perguntas. A primeira é: o que Montaigne entende por experiência? Não há apenas um tipo de experiência, mas vários. Existe a experiência coletiva, tal como a arte jurídica, da qual Montaigne tem experiência pessoal ou profissional; e a experiência íntima, aquela que se tem na própria vida. Com relação à experiência coletiva, Montaigne contrasta a estrangeira com a familiar. Depois, ele divide a experiência íntima em dois tipos: a interna e a corpórea; finalmente, estes dois tipos de experiência são articulados para compor uma experiência unificada da ciência de si mesmo. É necessário, portanto, distinguir cada um desses tipos.

No que diz respeito à relação entre a experiência e a ciência de si mesmo, não é impossível, é na verdade até provável, que essa relação seja diferente de acordo com cada tipo de experiência. Veremos que são distintas entre si as formas pelas quais se aprende com a experiência coletiva da prática jurídica, com a experiência interna da alma e com a experiência pura da saúde corporal. No primeiro caso, aprende-se por contraexemplo; no segundo caso, aprende-se pelo exemplo tomado a contrapelo; no último, pelo exemplo da experiência pura⁶. Todos esses métodos são contrários ao

⁶ Para uma ideia similar, ver Cardoso, 2010, p. 272-6.

pensamento aristotélico sobre como construir uma arte com base na experiência. Segundo a minha interpretação, é possível extrair da experiência alguns artigos (ou regras) que compõem não só a ciência de si mesmo, mas também a arte política e a arte jurídica, seja por exemplo ou contraexemplo.

Desenvolvamos esse ponto, examinando cada parte e seção seguindo a ordem do capítulo.

Duas imagens do conhecimento: o princípio da diferença e o exemplo

Montaigne começa com uma referência implícita a Aristóteles: “não há desejo mais natural do que o desejo de conhecimento” (p. 1065/422). Para satisfazê-lo, todos os meios são bons: “quando a razão nos falta, empregamos a experiência” (p. 1065/422). Montaigne propõe, então, o conhecimento empírico, se não no lugar do conhecimento racional, pelo menos como um caminho possível. Há quem esteja inclinado a pensar que Montaigne é um empirista. Mas as coisas não são tão simples assim. Parece impossível não apenas construir um conhecimento racional, sendo a multiplicidade de razões um obstáculo, mas também basear-se na experiência, uma vez que ela não tem menos formas do que a razão. Assim, o mesmo argumento que nos mostra que a razão não é o meio para a verdade e para o conhecimento também nos mostra que um conhecimento empírico da verdade estaria igualmente fora do nosso alcance. “A dissemelhança ingere-se por si mesma em nossas obras; nenhuma arte pode chegar à similitude” (p. 1065/423).

O leitor fica desconcertado com essa introdução: se começa por nos dizer que a experiência é um caminho que nos leva ao conhecimento e à verdade, Montaigne diz-nos em seguida que esse caminho não nos leva a lado nenhum. Esta conclusão negativa foi notada por vários comentadores. Como diz Bernard Sève, “O capítulo ‘Sobre a experiência’ aparece, em muitos aspectos e paradoxalmente, como um capítulo sobre a impossibilidade de experiência” (Sève, 2007, p. 127). Jocelyn Benoist partilha dessa análise. Sua ideia central é que em Montaigne existe um “princípio de diversidade que foi afirmado no início e que foi denominado experiência” (Benoist, 2004, p. 219). Sève fala de uma “destruição da experiência pela diferença” (Sève, 2007, p. 120) e de um “princípio da diferença” (Sève, 2007, p. 125). O princípio da diferença destrói todo o conhecimento empírico construído sobre a semelhança e generalização, como mostra Sérgio Cardoso (2010, 270-272). Essa ideia já estava presente em Hugo Friedrich, quando escreveu que “julgar o homem ‘em detalhe e distintamente peça por peça’ é o princípio orientador do seu método [de Montaigne]” (Friedrich, 2010, p. 165).

Poder-se-ia pensar que Montaigne seria um cético, no sentido de que nenhum conhecimento é possível. Mas Montaigne fala também de uma semelhança entre as

nossas experiências: “todas as coisas ligam-se por alguma semelhança [...]; juntamos por algum canto as comparações” (p. 1070/430). Sève notou essa mudança, mas, invertendo a ordem do texto, privilegia a passagem sobre a diferença (Sève, 2007, p. 120-6), apesar de a passagem sobre a semelhança vir depois. Richard Regosin, seguindo a ordem do texto, acredita que “o exemplo pode ser falho, mas ainda funciona” (Regosin, 1983, p. 81). Em vez de um princípio de diferença, ele ressalta outro: “se o princípio do preceito do exemplo deve ser questionado pela crítica da semelhança, não pode ser anulado ao ponto de permitir a fragmentação total” (*ibid.*, p. 80). Esse outro princípio abre a possibilidade de basear o conhecimento na experiência. Mas como isso é possível? Como se pode conciliar o princípio da diferença com o princípio do preceito do exemplo, se é que podem ser conciliados? O que precisamos compreender é a aparente hesitação de Montaigne entre a possibilidade do conhecimento empírico e a sua impossibilidade.

Onde reside precisamente a dificuldade na construção do conhecimento? Se se pensasse na relação da arte com a experiência como uma espécie de generalização da semelhança entre coisas ou eventos, então o conhecimento seria impossível: “a consequência que queremos extrair da semelhança dos eventos é pouco segura, porquanto eles são sempre dissemelhantes: não há *nessa imagem das coisas* qualidade tão universal quanto a diversidade e a variedade” (p. 1065/423; grifo nosso). Esse tipo de empirismo que se baseia em semelhanças não nos leva a lado nenhum, na medida em que nenhuma generalização é inteiramente segura. Dessa forma, Montaigne diz, “nenhuma arte pode chegar à similitude” (p. 1065/423). De fato, ele insiste na diversidade e no carácter problemático da experiência: “A semelhança não torna tão igual quanto a diferença torna diferente” (p. 1065/423). Se Montaigne aceita que temos, ou podemos ter, conhecimento, é precisamente porque não tem uma concepção aristotélica das coisas e propõe outra concepção de experiência e de arte. Mas qual? Que tipo de empirista é Montaigne?

A citação que Montaigne faz de Manilius atesta a especificidade do seu empirismo: “foi por práticas (*usus*) variadas que a experiência produziu a arte, com o exemplo mostrando o caminho” (p. 1065/423). Poder-se-ia pensar que essa citação ainda é aristotélica: a experiência mostra uma regularidade que se manifesta nas práticas (*usus*) e, por esse meio, chegar-se-ia à arte. Mas deve-se ler essa citação de outra maneira. A ideia fundamental é que a arte é produzida pela experiência, e não pela razão, e que o exemplo (não a regularidade) desempenha um papel fundamental⁷. Para produzir a arte, precisamos observar as diferentes práticas (*usus*), porque a experiência humana é

⁷ Para uma análise geral da noção de exemplo, ver Lyons (1989).

a fonte da arte. Entre a diversidade de práticas que a experiência nos apresenta, devemos escolher o exemplo para chegar ao conhecimento, um exemplo que nos permita refletir sobre o assunto em questão e chegar a um juízo maduro e sólido. “Não basta contar as experiências: é preciso sopesá-las e combiná-las; é preciso tê-las digerido e destilado, para extrair-lhes as razões e conclusões que elas comportam” (III, 8, p. 931/218). Não se trata de generalizar a partir de experiências particulares, notando as semelhanças entre elas, mas, pelo contrário, de localizar na diversidade de experiências o exemplo que nos mostra como construir a arte. O exemplo não é, estritamente falando, um modelo, mas um caso notável que serve à reflexão.

Há aqui, no entanto, uma dificuldade, na medida em que, para chegarmos à arte, temos de identificar esse exemplo que nos deve mostrar o caminho para o conhecimento. Como podemos escolher a experiência correta para utilizá-la como material de reflexão a fim de chegar ao conhecimento? Qual experiência é um exemplo de conhecimento? Embora Montaigne por vezes fale de exemplos como se fossem apenas experiências, a noção de “exemplo” parece aqui fundamental. Isto é o que temos de examinar agora.

A prática jurídica francesa

O direito, ou prática jurídica, poderia ser um “exemplo”, mostrando-nos o caminho para o conhecimento. O “por isso” (p. 1065/423) com que Montaigne introduz o desenvolvimento das leis indica uma espécie de inferência com base no que ele acabou de dizer, ou antes, uma relação dupla. Por um lado, parece que Montaigne aborda a experiência jurídica como se simplesmente aplicasse o princípio da diferença às leis: se pensarmos que as leis devem adaptar-se à multiplicidade de acontecimentos, então nenhuma arte jurídica seria possível; por outro lado, se se pensar na prática jurídica como uma experiência coletiva, é possível propor uma certa concepção de leis com base nessa experiência.

Segundo a primeira imagem da arte, Montaigne mostra-nos que existe sempre uma disparidade entre as nossas ações e as leis, mesmo que as multipliquemos para cem mil: “esse número não tem a menor proporção com a infinita diversidade dos atos humanos” (p. 1066/424). Poder-se-ia pensar que se deve respeitar essa diversidade e que a multiplicação de leis é desejável, mas é impossível cobrir essa multiplicidade com qualquer número de leis, porque o princípio da diferença destrói a arte da lei: “a multiplicação das nossas invenções não alcançará a variação dos exemplos” (p. 1066/424). A conclusão parece ser que não aprendemos nada com a experiência, porque essa multiplicidade sempre nos escapa.

O que se aplica à invenção de leis também se aplica à interpretação das leis. Pelo menos, é isso que a experiência nos ensina: “não sei o que dizer disso, mas sente-se

por experiência que tantas interpretações dissipam a verdade e a destroem” (p. 1067/426). Não há muita diferença entre multiplicar as leis e multiplicar as interpretações das leis. Se a relação entre a lei e o caso for mediada por “alguma interpretação torcida, forçada e indireta” (p. 1070/430), então pode-se adaptar, ou ajustar, as leis a qualquer ação humana. A conclusão é que já não sabemos o que é justo ou injusto, e que isso depende de uma discussão interminável sobre como interpretar as leis.

Essa confusão jurídica leva a interpretações que são não somente inúteis, mas também prejudiciais, porque obscurecem a compreensão do que é correto. A própria aplicação das leis leva-nos ao engano. “Considerai a forma dessa justiça que nos rege: é um verdadeiro testemunho da fraqueza humana, tantas contradições e erros há” (p. 1070/430). Montaigne conta a história dos camponeses que não ajudaram uma pessoa mortalmente ferida porque tinham medo de ser condenados pela lei: a pena capital e a crueldade da justiça penal são “mais criminosas do que o crime” (p. 1071/432); nessa situação, uma pessoa não sabe o que fazer.

A diversidade das leis e o conflito das interpretações parecem impedir a construção de qualquer lei sobre a experiência. A experiência apenas nos mostraria uma diversidade de sistemas de direito que conduziria a uma espécie de relativismo jurídico. Tal é, por exemplo, a interpretação de Benoist (2004). Embora esse ceticismo jurídico inclua uma crítica às leis existentes, a experiência não nos sugeriria qualquer revisão de leis. Em princípio, nenhuma delas provém da experiência (concebida como a totalidade dos fatos), e é como se Montaigne tivesse antecipado o *dictum* humeano, segundo o qual do “ser” não se pode inferir o “dever”.

Recordemos que existe, contudo, outra concepção do conhecimento e que Montaigne fala da experiência como um caminho para esse conhecimento. Ele não pensa que a experiência poderia, mesmo idealmente, justificar as leis, porque na realidade nada as justifica: “as leis conservam seu prestígio, não por serem justas, mas porque são leis. Esse é o fundamento místico de sua autoridade; não têm outro” (p. 1072/433-434). Não se trata de encontrar uma base para elas (Deus, justiça, etc.), mas de pensar no melhor sistema de leis. Nesse sentido, podemos aprender com a experiência. A multiplicação das leis é má, porque “subdividindo essas sutilezas, eles [os doutos] ensinam aos homens a aumentarem suas dúvidas; levam-nos a ampliar e diversificar as dificuldades, alongam-nas, dispersam-nas” (p. 1067/426). A experiência dos vícios das leis francesas fala por si: aprendemos com elas o que não devemos fazer. As leis francesas têm tantas falhas que não é necessário compará-las com as leis estrangeiras para ver isso. A experiência não exige um aumento gradual da complexidade das leis, em nome do respeito pela diversidade e da mudança perpétua das nossas ações. A experiência mostra-nos, por meio do contraexemplo da prática jurídica em França, que não se deve inventar mais leis, mas, pelo contrário, deve-se limitá-las a um pequeno

número: “as [leis] mais desejáveis são as mais raras, mais simples e mais gerais; e ainda assim creio que seria melhor elas absolutamente não existirem do que existirem em tal número como as temos” (p. 1066/424). Montaigne pensa, portanto, que o melhor sistema de leis é um sistema simples e geral, que inclui o menor número possível delas. Uma arte jurídica deveria conduzir a tal sistema.

As melhores leis são naturais, diz-nos Montaigne, são aquelas que a natureza nos deu. A ciência de si mesmo começa por reconhecer a obediência à “lei geral do mundo” (p. 1073/435). Essa lei, instituída pela “bondade e capacidade do governante” (p. 1073/435), a saber, Deus, ou talvez a Fortuna, é geral e não muda. Mas os filósofos falsificam as regras da natureza através de suas interpretações. Por exemplo, existe uma prudência natural que é melhor para orientar as nossas vidas do que a prudência inventada pelos filósofos. Esta prudência natural consiste em “aplicar-se ingênua e ordeiramente” (p. 1073/435). Montaigne recomenda que se siga a natureza: “entregar-se o mais simplesmente possível à natureza é entregar-se a ela o mais sabiamente” (p. 1073/435).

Infelizmente, também devemos ter leis humanas e inventá-las. O exemplo mais próximo conhecido de uma sociedade governada por um pequeno número de leis, segundo Montaigne, é a sociedade dos Canibais. Após uma descrição dessa sociedade, ele diz que “toda a sua ciência ética contém apenas estes dois artigos, coragem em guerra e afeição por suas mulheres” (I, 31, p. 208/311). Os Canibais conseguiram viver com apenas dois artigos de ciência ética. A melhor ciência ética conhecida não vem da razão, nem mesmo de Platão e Licurgo: “eles não conseguiram imaginar uma ingenuidade tão pura e simples, como a vemos pela experiência; nem conseguiram acreditar que a nossa sociedade pudesse manter-se com tão pouco artifício e soldadura humana” (I, 31, p. 206/309). “Puro”, aqui, significa viver tanto quanto possível de acordo com as leis da natureza, com pouca interferência da arte humana. Os Canibais oferecem-nos a experiência mais pura possível de uma sociedade humana⁸. Ainda assim, é preciso reconhecer, as leis dos canibais são inferiores às da natureza: “a natureza sempre as faz mais bem feitas do que são as que fazemos para nós” (p. 1066/424; cf. III, I, p. 796/14).

Voltemos ao nosso capítulo. Montaigne não vê na prática jurídica francesa nenhum exemplo que nos mostre o caminho para a ciência. O fato é que aprendemos algo com a experiência que temos de nós próprios:

Portanto, qualquer que seja o fruto que podemos ter da experiência, a que tivermos dos exemplos estrangeiros dificilmente servirá para ensinar-nos

⁸ Não pretendo, obviamente, dizer que os canibais sejam um modelo ideal de sociedade. Eles também são cruéis à sua maneira e têm sua própria barbárie. Sobre isso, ver Giocanti (2013) e Smith (2007, p. 24-29).

muito se não fizermos bom proveito da experiência que temos de nós mesmos, que nos é mais familiar, e por certo suficiente para instruir-nos sobre o que precisamos (p. 1072/434).

Jan Miernowski entendeu mal esta passagem. Segundo ele, “se esse exemplo familiar ao leitor e ao autor não serve para as suas instruções comuns, quão inúteis seriam os exemplos de outras épocas e de outras jurisdições” (Miernowski, 2016, p. 369). Mas esse texto significa exatamente o contrário: se pudéssemos nos beneficiar da nossa experiência familiar, poderíamos também nos beneficiar de exemplos estrangeiros; ora, nós nos beneficiamos da experiência familiar por contraexemplo; portanto, podemos também aprender com exemplos estrangeiros, como mostra o exemplo dos Canibais. Mas aprende-se ainda mais com a experiência íntima da própria vida do que com a experiência coletiva. Como Montaigne constrói essa ciência de si mesmo com base nessa experiência íntima da alma e do corpo?

A experiência interna da alma

Para Montaigne, a “metafísica” é a parte da ciência de si mesmo que diz respeito à mente e às suas faculdades. Mas ele não quer seguir os filósofos na sua disciplina, preferindo consultar a sua própria experiência: “na experiência que tenho de mim, encontro o suficiente para me tornar sábio, se eu fosse bom aluno” (p. 1073/435). Também essa passagem é desconcertante, porque sugere que se pode aprender com a experiência e, ao mesmo tempo, o contrário, porque ele não seria um bom aluno (Miernowski, 2016, p. 370). Afinal, ele aprende com a experiência ou não? Ele se tornará sábio, se for um bom estudante; mas, se não o for, mesmo que isso não seja explicitamente declarado, devemos pensar que ele não se tornará sábio. A questão, então, é saber se ele é ou não um bom aluno.

Montaigne diz várias vezes que aprende com a experiência de si mesmo. Como é que sabemos que a raiva é um mau vício? Não o aprendemos ao ler Aristóteles, mas porque uma vez se recordou que “o excesso de cólera já passou” (p. 1073/435-436). Da mesma forma, é porque “se lembra de ter tantas e tantas vezes ficado descontente com seu próprio julgamento” (p. 1074/436), que Montaigne, como um bom aluno, se tornou suspeito (Croquette, 1985, p. 86). A experiência interna lhe dá muitas oportunidades de aprender isto ou aquilo, sem recorrer a filósofos, e é “a contrapelo” (p. 1079/444) que serve de exemplo e, assim, o conduz a uma ciência da alma.

Montaigne não só aprende lições particulares, como formula uma regra na sua “metafísica”. Se alguém lhe provar o contrário do que pensa, não retém nem a verdade nem mesmo a sua ignorância sobre esse ponto específico, mas, como ele diz, “em geral compreendo a minha debilidade e a traição de meu entendimento” (p.

1074/436). É de fato uma “regra geral” na sua ciência da alma: “em todos os meus outros erros faço o mesmo, e sinto nessa regra grande utilidade para a vida” (p. 1074/436). É uma verdadeira aprendizagem, que lhe permite regular a sua vida, pô-la em ordem: “aprendo a temer o meu próprio procedimento de tudo, e empenho-me em ordená-lo. Compreender que dissemos ou fizemos uma tolice não é mais do que isso; é preciso compreender que não passamos de tolos, uma lição muito mais ampla e importante” (p. 1074/436). Dessa forma, pode desenhar “a reforma de todo o conjunto” (p. 1074/436). Mais uma vez, aprende-se com a experiência por contra-exemplo e a ciência só inclui algumas poucas regras gerais.

A ignorância engendra a sabedoria de duas maneiras. Do ponto de vista epistêmico, a ignorância é a condição para a busca da verdade: “quem quiser sarar da ignorância tem de confessá-la” (III, II, p. 1030/369; ver III, 8). Segundo Montaigne, “o único fruto de minha aprendizagem é me fazer sentir o quanto ainda me resta para aprender” (p. 1075/438). No lado moral, Montaigne torna-se modesto, obediente às leis e moderado.

À minha fraqueza, tão frequentemente admitida, devo a inclinação que tenho para a modéstia, para a obediência às crenças que me são prescritas, para uma constante reserva e moderação de opiniões, e a aversão por essa arrogância importuna e belicosa, que acredita e confia totalmente em si, inimiga mortal da disciplina e da verdade (p. 1074/438).

Mas poderá a experiência de Montaigne ser um exemplo para os outros? André Tournon (2006, p. 193-215), que examinou essa aparente contradição, propõe a seguinte solução: haveria uma estratégia de escrita baseada no autocomentário e um “eu” moral e discursivo ligado a um desdobramento reflexivo (Miernowski, 2016, p. 362-3)⁹. Não só não consigo ver como esta resposta constituiria uma solução para a contradição, como o texto de Montaigne nada diz sobre esse desdobramento reflexivo, ou sobre um “eu” moral e discursivo. A solução proposta por Jan Miernowski é que existiria uma experiência entre Montaigne e o seu leitor:

O julgamento de si próprio, o julgamento dos outros e o julgamento de si próprio pelos outros continuam irremediavelmente ligados em Montaigne [...]. A experiência é um teste aos outros por si próprio e a si próprio pelos outros. Como tal, exige que ambas as partes estabeleçam essa relação de boa-fé (Miernowski, 2016, p. 367).

⁹ Para uma aplicação desse “desdobramento reflexivo” de Montaigne ao ceticismo, ver Tournon (2000).

A experiência de que Montaigne fala, contudo, é apenas a experiência que ele tem da sua própria alma, e não uma experiência comum entre ele e o seu leitor. Segundo Richard Regosin, “a experiência torna-se um exemplo na medida em que é mediada pela linguagem, nomeada e inserida no texto” (Regosin, 1983, p. 84). Para além de algumas obscuridades na sua explicação, não é claro por que escrever as suas experiências faria delas um caso exemplar. Lyons sustenta ideia similar à de Regosin: uma pessoa não é um exemplo, uma vez que os exemplos são formados somente na linguagem (Lyons, 1989, p. 147). No entanto, Montaigne diz que ele mesmo é um exemplo (vão) ou que Sócrates é um exemplo. Finalmente, segundo Biancamaria Fontana, o que torna a experiência de Montaigne um verdadeiro exemplo seria a sua “diversidade intrínseca” (Fontana, 2008, p. 137). Na minha opinião, embora a diversidade seja importante para a formação da alma, uma experiência não se torna exemplar devido a essa diversidade, na medida em que todas as coisas são mutáveis e a diversidade é universal.

A aparente contradição desaparece quando enfatizamos o fato de Montaigne servir de exemplo porque ele aprende com a experiência por contraexemplo e, ao fazê-lo, aprende que é um tolo e um ignorante. O próprio Montaigne diz-nos como se aprende com a experiência: “toda essa miscelânea que vou garatujando aqui não é mais que um registro dos ensaios de minha vida, que, para a saúde interior, é bastante exemplar desde que se tome a contrapelo a instrução” (p. 1079/444). O que faz da experiência de Montaigne um exemplo para os outros é que ele aprende mais pelos seus defeitos do que pelos seus méritos.

Esse assunto é desenvolvido no capítulo “Da arte da conferência” (III, 8). Montaigne começa por nos recordar uma prática de justiça, a de “condenar alguns como advertência aos outros” (III, 8, p. 921/204). Há toda uma concepção de justiça que remonta a Protágoras, segundo a qual a justiça tem uma função pedagógica, e não uma função de vingança, que Montaigne apoia. A ideia não é “condená-los porque erraram”, mas “para que se evite a imitação de seu erro” (III, 8, p. 921/204). Montaigne aplica então essa ideia a si mesmo: “meus erros em breve se tornarão naturais e incorrigíveis, mas o proveito que os homens honestos trazem ao público ao se fazerem imitar, eu talvez o traga fazendo-me ser evitado” (III, 8, p. 921/204). Um criminoso é punido para impedir que outros façam a mesma coisa. Montaigne reconhece que se instrui “mais por oposição do que pelo exemplo, e mais por evitar do que por acompanhar” (III, 8, p. 922/205) e essa maneira de instruir-se parece aplicar-se a todos, como essa concepção de justiça o mostra.

Aprende-se com a experiência por contraexemplo, mas também se aprende com a experiência de Montaigne pela sua exemplaridade. A maioria das pessoas não conhece a sua ignorância. Podemos ver aqui como a vida de Montaigne é

“suficientemente exemplar”, porque é um verdadeiro exemplo para todos: “É por minha experiência que acuso a ignorância humana, que, em minha opinião, é o partido mais seguro da escola do mundo” (p. 1076/439; cf. II, 15, p. 612/419, e III, 9, p. 1000/324-325). Assim, a “metafísica” de Montaigne é uma ciência da ignorância, que ele aprende com a sua experiência. Se estivéssemos à procura de uma fórmula paradoxal, poderíamos dizer que a experiência nos ensina a ignorância e que, por meio da ignorância, construímos uma ciência. A fórmula parece paradoxal, mas não é, porque é preciso “algum grau de inteligência para perceber que se ignora” (p. 1075/438; cf. III, 11, p. 1030/369). O conhecimento de si mesmo é o conhecimento da própria ignorância e da ignorância de todas as pessoas.

Para Montaigne, como vimos, a ignorância não é apenas o que lhe mostra o quanto ainda tem de aprender, mas também o que torna o seu comportamento obediente e modesto: existem assim duas vias pelas quais o conhecimento de si próprio serve de modelo para os outros. Por um lado, como Bernard Croquette observou, “Montaigne pode de fato dar o exemplo, não porque detém uma verdade, mas porque trouxe à luz as condições de possibilidade de conhecimento” (Croquette, 1985, p. 87). Por outro lado, Montaigne é um exemplo de como se deve examinar a si próprio para reconhecer as suas fraquezas e, assim, viver melhor. “Se cada um observasse de perto os efeitos e as circunstâncias das paixões que o governam, como fiz com aquela que me coubera na partilha, veria a sua chegada e abrandaria um pouco a sua impetuosidade e o seu curso” (p. 1074/437). De acordo com Telma Birchal, a experiência de Montaigne é exemplar, “pois a alma que se reconhece mutável e ignorante é moderada e, portanto, saudável” (Birchal, 2007, p. 190). A sua ciência torna-se, assim, um modelo para os outros: se todos fizessem como ele, todos seriam sábios.

Montaigne cita um exemplo ainda mais convincente do que o seu próprio. “Os que não a quiserem inferir [a ignorância humana] em si mesmos por um exemplo tão vão como o meu ou como o deles, reconheçam-na por Sócrates, o mestre dos mestres” (p. 1076/439). Sócrates, e não Montaigne, é aqui o verdadeiro exemplo para nós. Passamos do exemplo de Montaigne e especialmente do exemplo de Sócrates, se não para a humanidade em geral, pelo menos para outras pessoas da mesma época.

Aparentemente, Montaigne não se considera sábio como Sócrates. Em “Sobre a Crueldade”, Montaigne distingue três tipos de virtude: virtude que, “por um longo exercício dos preceitos da filosofia”, passou para o nosso temperamento e, portanto, as paixões viciosas já não surgem em nós; virtude que triunfa sobre as tentações, uma espécie de resistência às paixões que surgem em nós; e uma espécie de bondade natural, que “torna um homem inocente, mas não virtuoso” (II, 11, p. 425-426/141-142). Sócrates possui o tipo mais elevado de virtude, enquanto Montaigne pertence ao terceiro tipo. Nasceu sem inclinação para o vício e não tem força para resistir aos desejos

ou para fazer da virtude um hábito. “A minha virtude é uma virtude, ou inocência, para o dizer melhor, acidental e fortuita” (II, 11, p. 427/143). Felizmente, não está desregulamentado por natureza. Isto explica o porquê de Montaigne dizer que é “um filósofo impremeditado e fortuito” (II, 12, p. 546/320). Ele é virtuoso, não porque aprendeu com a filosofia e o exemplo dos filósofos, mas por uma inclinação natural: “meus costumes são naturais; para formá-los, não pedi auxílio a nenhuma disciplina” (II, 12, p. 546/320)¹⁰. Os preceitos da filosofia eram inúteis para Montaigne, exceto por “trazê-los a público um pouco mais decentemente” (II, 12, p. 546/320).

Podemos agora compreender melhor porque Montaigne escreve: “se eu fosse bom aluno” (p. 1073/435). Ora, ele é um bom aluno e, portanto, é sábio, mas talvez não no mesmo grau de Sócrates. A sua experiência leva-o ao conhecimento de si próprio, mas não vai tão longe como Sócrates, porque admite que o seu julgamento não pode “reformular as outras partes à sua maneira”; pelo menos, diz ele, “não se deixa deformar por eles [os apetites]” (p. 1074/437). O que falta, como vimos, é “a força de Sócrates” (p. 1076/439). No entanto, talvez caiba notar que Montaigne parece ter mudado de opinião a respeito da inferioridade da bondade natural, ao menos em determinados momentos, pois ele não somente passa a achar que seguir a natureza é mais virtuoso do que superar as inclinações para o vício, como insiste ao longo de todo o livro terceiro, mas também parece considerar-se melhor do que Sócrates, quando analisa a feiura deste: embora tenha a alma bela, Sócrates teria uma expressão carrancuda por ter lutado contra suas inclinações para o vício, enquanto ele, Montaigne, jamais precisou disso (III, 12, p. 1057-1063/411-420). Ele também chega a se comparar favoravelmente com Tácito (III, 8, p. 940-943/232-236). Montaigne parece esquecer-se, por vezes, de sua modéstia.

A ideia de sabedoria desempenha um papel essencial. De acordo com Montaigne, “a sabedoria é um edifício sólido e inteiro, no qual cada peça ocupa o seu lugar e tem a sua própria marca” (p. 1076/440). Será que ele próprio nos oferece um edifício assim? Ele responde: “Pronuncio minha sentença por artigos descosidos, como algo que não se pode dizer de uma só vez e em bloco” (p. 1076/440). É por isso que é difícil “fixar a nossa inconstância e pô-la em ordem” (p. 1076/440). Longe de ter uma regulamentação completa, a sua “metafísica” tem apenas algumas regras gerais, ou artigos, sem nenhuma articulação rigorosa.

¹⁰ Hartle (2003) e Eva (2007) fazem dessas palavras filósofo acidental, impremeditado e fortuito a chave para compreender o projeto original de Montaigne.

A experiência do corpo e os artigos da “física”

Na “física”, em contraste com a arte jurídica e a “metafísica”, nas quais tanto a razão quanto a experiência se fazem presentes sob muitas formas, “a razão lhe deixa livre toda a praça” (p. 1079/444). O estudo da saúde corporal é um estudo exclusivamente empírico: “a medicina forma-se por exemplos e experiência; a minha opinião faz o mesmo” (II, 37, p. 764/645). Mais uma vez, Montaigne apresenta-se como um exemplo: “ninguém pode oferecer uma experiência mais útil do que eu” (p. 1079/444). Por que isso acontece? Montaigne sublinha imediatamente uma especificidade da sua experiência: “eu, que a apresento pura, nem um pouco corrompida e alterada por artifícios ou por opinião” (p. 1079/444). Mas o que significa apresentá-la pura?

Uma resposta comum é que Montaigne apresenta, nos *Ensaíos*, a sua experiência corporal; assim, apresentar a sua experiência de uma forma pura e incorruptível significaria *descrever* a sua experiência corporal sem a ajuda da arte e das opiniões médicas. Dessa perspectiva, o seu objetivo é compreender o corpo de uma forma não teórica e totalmente independente da medicina. Montaigne era, de fato, muito desconfiado dos médicos (ver, por exemplo, III, 37). Embora em sentidos diferentes, Jean Starobinski (1993) e Jocelyn Benoist (2004) sustentaram essa interpretação, que afirma que a pureza reside na descrição da experiência, e não na própria experiência. Segundo Starobinski, trata-se de deixar o corpo falar com a sua própria sabedoria e expressar as suas próprias experiências, que deveriam ser compreendidas e não explicadas de uma forma redutora (Starobinski, 1993, p. 309-314).

Segundo esses comentadores, há duas formas de apresentar a experiência: recorrendo à arte (da medicina) ou à opinião (da filosofia). Starobinski compara o que Montaigne diz ao que os médicos do seu tempo diziam e interpreta Montaigne como se estivesse seguindo o médico Ambroise Paré, que representaria a opinião dominante entre os médicos contemporâneos. Starobinski afirma que “Montaigne responde, com base em sua experiência pessoal, ao questionário que a medicina faz em termos gerais” (*ibid.*, 319-320), e ainda, procura mostrar-nos que o filósofo não esquece nenhuma das perguntas dos médicos sobre os seis fenômenos não naturais (*ibid.*, p. 327-343; cf. Skenazi, 2016, p. 753-754). A interpretação de Starobinski é também uma crítica a Montaigne: seria impossível dar uma descrição pura da experiência.

Também se poderia lançar luz sobre essa concepção de descrição pura a partir de uma escola de filosofia contemporânea. De fato, Starobinski acredita que essa atitude de Montaigne é semelhante à da fenomenologia (1993, p. 312-313). Jocelyn Benoist (2004) retoma, com cautela, essa ideia: embora distinguindo cuidadosamente Montaigne da fenomenologia contemporânea, ele vê nela uma espécie de fenomenologia da experiência, uma descrição da experiência desprovida não só de qualquer teoria, mas também de qualquer tendência transcendental. É por isso que Starobinski caracteriza a

experiência de Montaigne do seu corpo como “direta” e “imediate”. Em contraste, uma descrição, quando é corrompida e alterada pela arte, seria “indireta” e “mediada”.

Será que Montaigne, quando diz “eu, que a apresento pura”, pensa em uma *descrição* pura da experiência sem qualquer intromissão de conceitos teóricos que a possam corromper? Pode a experiência do corpo ser “direta e imediata”, quando a arte não intervém na sua descrição e “indireta e mediada”, quando a arte o faz? Responderei a essas duas perguntas em ordem.

Note-se, antes de tudo, que o que se diz ser “puro” é o que Montaigne “apresenta”. Ora, o que ele apresenta é a sua *experiência*, não a sua descrição (que é antes uma *representação*). A explicação da “pureza” da *experiência* é, talvez, mais simples. Montaigne pode oferecer-nos a sua experiência como a mais útil, porque é “pura”, ou seja, porque ao longo da sua vida não tomou remédios (“por arte”), nem seguiu os conselhos dos médicos (“por opinião”). Viveu sempre de boa saúde sem intervenção médica. É nesse sentido que ele pode oferecer a sua vida como a “experiência mais útil”. Não há aqui nenhum projeto fenomenológico de uma descrição de dados puros ou de um regresso às próprias coisas; nem se trata de deixar de lado o vocabulário da medicina e de substituí-lo por outra forma de falar da experiência. O que Montaigne quer dizer é simplesmente que nunca seguiu o que a arte médica prescreveu e nunca orientou as suas ações de acordo com as opiniões dos médicos.

Essa afirmação não é isolada e, em várias ocasiões, Montaigne afirma que a sua experiência não foi contaminada por médicos e pelas suas receitas médicas. Ele afirma que a sua saúde tem sido “muito vigorosa e poucas vezes interrompida” (I, 20, p. 88/129), que foi “firme e inteira” (I, 26, p. 174/261), “fervente, vigorosa, plena, ociosa” (III, 5, p. 844/88). Noutro lugar, ele repete esta ideia: “passei uma boa parte da minha idade em perfeita e inteira saúde: digo não somente inteira, mas também alegre e fervente” (II, 6, p. 372/61). Essa boa saúde explica por que, em geral, não precisava de médicos ou dos seus remédios.

No capítulo “Da semelhança dos filhos com os pais”, sobre medicina, Montaigne diz que o seu pai, avô e bisavô viveram durante muito tempo “sem haverem experimentado nenhum tipo de medicamento; e, entre eles, tudo o que não era de uso habitual, era considerado droga” (II, 37, p. 764/645). A opinião de Montaigne sobre os médicos é baseada nesse tipo de experiência familiar. Ele admite que “essa antipatia que tenho por sua arte me é hereditária” (II, 37, p. 764/645). Mas a sua própria experiência reforçou esta antipatia. “Em primeiro lugar, a experiência faz-me temê-lo: pois, pelo conhecimento que tenho, não vejo nenhuma espécie de pessoa tão cedo doente e tão tarde curada como a que está sob a jurisdição da medicina. Até mesmo a saúde delas é alterada e corrompida pela imposição das dietas” (II, 37, p. 766/648). O que

aqui é “alterado e corrompido” é uma vida saudável, que fica doente por causa dos médicos: é o que se chama de iatrogenia.

É verdade que nem sempre Montaigne gozou de saúde perfeita, porque “praticou as cólicas pela liberalidade dos anos” (II, 37, p. 759/637). Mesmo nessas ocasiões, no entanto, não tomou qualquer medicamento: “os médicos mandaram-me comprimir e cingir o baixo-ventre com uma toalha para remediar esse acidente; o que não tentei, estando acostumado a lutar contra os defeitos que existem em mim e a domá-los por mim mesmo” (III, 6, p. 901/173-174). “Fiquei doente com bastante frequência; sem me socorrer deles, achei minhas doenças tão fáceis de suportar (e experimentei-as de quase todos os tipos) e tão curtas como as de ninguém mais; e, mais ainda, não lhes acrescentei o amargor de suas receitas” (II, 37, p. 766/648-649). Assim, Montaigne viveu, mesmo quando estava doente, “sem médico, sem boticário, sem socorro” (II, 37, p.766/649). Não seguiu as regras médicas, nem tomou os seus remédios: “Tenho saúde livre e plena, sem qualquer regra e sem qualquer outra disciplina além do meu costume e do meu prazer” (II, 37, p. 766/649). A medicina altera e corrompe a saúde pelas suas regras e remédios. Montaigne, tal como os seus antepassados, não seguiu as suas regras nem tomou medicamentos.

A “pura experiência” é, portanto, aquela que não é “alterada e corrompida” pela arte médica: refere-se a uma vida livre da medicina e, no entanto, saudável. Parece-me que Dorothea Heitsch também pensa que “experiência pura” se refere à própria vida de Montaigne, quando ela afirma que Montaigne “viveu tempo suficiente para que a sua saúde possa servir como um exemplo útil, incorruptível e inalterada pela arte e deliberação médicas, e ele está disposto a partilhar a receita da sua vida relativamente longa” (Heitsch, 2016, p. 766). Compreende-se por que Montaigne declara: “Já vivi tempo bastante para dar valor à prática que me conduziu tão longe” (p. 1080/445). A sua vida foi, a seu ver, longa e saudável de modo que pode ser proposta como exemplo aos outros, não graças à medicina, mas graças a um modo de vida específico que era o seu: “para quem quiser experimentá-la, eu a ensaiei, fiz a prova dela” (p. 1080/445). Assim, ele experimentou um determinado modo de vida e provou que não era prejudicial, mas, ao contrário, que era um bom modo de vida.

Passemos à segunda pergunta. Se o que dissemos está certo, a crítica de Starobinski (e outros), segundo a qual Montaigne quer o impossível quando pretende fornecer uma descrição pura da experiência direta e imediata, desaba, porque não se trata da pureza da sua descrição. Montaigne pode descrever a sua experiência pura utilizando conceitos “teóricos”. Não há aqui qualquer problema, uma vez que não é na sua representação que a experiência se torna corrompida ou alterada. E se ela é “pura”, não é porque seja direta ou imediata; como vimos, “corrompida” e “alterada” não significam “interpretada”. Na minha opinião, mesmo uma experiência

corrompida pela medicina seria apreendida direta e imediatamente, porque Montaigne pensa na intervenção da medicina ao nível da vida, não da descrição ou da compreensão; é apenas no primeiro caso que essa intervenção é problemática.

Em suma, a oposição pura/corrompida é mal compreendida, se aplicada à descrição da experiência: se fosse uma questão de pureza da descrição, poderia haver dois tipos de descrições (não teóricas/teóricas) e, conseqüentemente, dois tipos de apreensões de experiência: direta e imediata/indireta e mediada. Pelo contrário, a própria vida de Montaigne é que é uma experiência pura, porque não é corrompida pela arte médica; ora, ele pode apresentar essa vida utilizando conceitos médicos sem que a vida, ela própria, deixe de se apresentar pura.

A etapa seguinte é, naturalmente, descrever a sua prática no que diz respeito à saúde corporal, isto é, Montaigne mostra qual foi o regime da sua vida, de acordo com o qual sempre viveu. Apresenta-o sob a forma de “artigos”, como se fosse um regulamento para a boa vida, derivada de sua experiência pura. A sua longa vida, concebida como uma grande “experiência” (um “ensaio”, um “teste”, uma “prova”), permite-lhe oferecer a qualquer pessoa que queira tomá-la como um exemplo a ser imitado algumas regras muito simples e gerais.

Aqui está o artigo primeiro (p. 1080-1088/445-458), derivado da experiência:

Minha forma de vida é a mesma na doença como na saúde [...] Minha saúde é manter sem qualquer perturbação meu estado costumeiro [...] Não acredito em nada com mais certeza do que nisto: não poderia ser prejudicado pelo uso das coisas a que me acostumei durante tanto tempo (p. 1080/445-446).

Esse artigo, como em todos os regulamentos, é acompanhado por cláusulas. A primeira é uma descrição da força do costume que dá “forma à nossa vida” (p. 1080/446). Montaigne insiste na importância do costume, que estrutura o nosso modo de vida. Não há nenhuma forma de vida humana que não seja construída sobre costumes. Além de nos dar uma forma de vida, o costume deve tornar-nos flexíveis: o hábito “pode acostumar-nos não apenas à forma que lhe aprouver, [...] mas também à mudança e à variação, que é a mais nobre e a mais útil de suas aprendizagens” (p. 1082-1083/450). Mas, especialmente com a velhice, podemos nos tornar rígidos: “o costume, sem eu perceber, já imprimiu tão bem em mim a sua marca em certas coisas que considero excesso desistir delas” (p. 1083/451). Assim, a segunda cláusula declara que se deve “habituar a toda a diversidade e desigualdade de vida” (p. 1083/451).

Montaigne apresenta a medicina como contrariando essa regra. Segundo ele, “a mudança, qualquer que seja, abala e fere” (p. 1085/454). No entanto, é precisamente isso que os médicos recomendam, para mudar o que se faz quando se adocece: “vão lhes prescrevendo uma forma de vida, não apenas nova, mas oposta: mudança que

uma pessoa saudável não poderia suportar” (p. 1085/454). Isto é “curar o mal com o mal”, tomando “os remédios que importunam mais do que a doença” (p. 1086/455). Deixar os nossos hábitos e não ouvir os nossos desejos é um tipo de violência que fazemos a nós próprios: “os médicos costumam curvar proveitosamente suas regras à violência das vontades impetuosas que sobrevêm aos doentes” (p. 1087/456).

No artigo segundo (p. 1088-1095/458-469), Montaigne explica que este é um processo de aprendizagem que vem da experiência: “A experiência ensinou-me também isto: que nos perdemos por impaciência. Os males têm a sua vida e seus limites” (p. 1088/458). Se ele diz “também” (*encores*), é porque o primeiro artigo foi, tanto quanto esse segundo, ensinado pela experiência, como acabamos de ver. As doenças têm o seu próprio ritmo e temos de respeitar esta evolução e a sua temporalidade. “A maior parte das coisas do mundo faz-se por si mesmas” (III, 8, p. 933/221). Montaigne lança luz sobre a sua concepção de doença: “a constituição das doenças é formada nos moldes da constituição dos animais” (p. 1088/458). Essa concepção orgânica das doenças, como se os males que nos afligem tivessem uma vida própria, “suas doenças e sua saúde” (p. 1088/458), é a base de todos os esclarecimentos que ele fará mais tarde. Aqui está a regra: “devemos dar passagem às doenças” (p. 1088/459). A sua ideia central é deixar “envelhecer e morrer em mim, de morte natural, catarrhos, defluxos gotosos, diarreia, palpitação do coração, dores de cabeça e outros infortúnios” (p. 1089/459). Montaigne dá-lhe a forma de regra: “é preciso suportar amavelmente as leis de nossa condição. Somos feitos para envelhecer, para enfraquecer, para adoecer, a despeito de toda a medicina” (p. 1089/459).

O artigo terceiro (p. 1095-1106/469-485) assinala “atividade e vigilância” (p. 1095/469) como muito importantes para a nossa vida. Assim, Montaigne descreve as suas atividades: como dorme, come, anda, etc. O foco são seus hábitos alimentares.

Embora essas três regras mereçam um artigo inteiro só para elas, isso é suficiente, na minha opinião, para mostrar que Montaigne elabora um conjunto de regras para a saúde corporal com base na sua própria experiência de vida. A sua experiência pura permite-lhe oferecer algumas regras simples e gerais a outros como um exemplo. Vemos, assim, que estas regras não são generalizações de experiências particulares e que não são externas à sua própria, mas que derivam dessa experiência pura. Se esta concepção da articulação entre a experiência e as regras da ciência de si próprio é correta, então não há necessidade de compreender as regras, internas ou externas, como “suplementares”, como faz Bernard Sève (2007, p. 179): a experiência proporciona-nos o necessário para construir a ciência de si mesmo, sem recorrer a uma

antropologia que fale de uma natureza humana fora da experiência ou a uma epistemologia que transcende a experiência para verdades absolutas¹¹.

A cultura da alma e do corpo

Concluirei com alguns comentários sobre a parte final do capítulo, embora a palavra “experiência” desapareça. É tempo de colher os frutos da aprendizagem da experiência e de formular essa nova ciência de uma forma explícita e completa, a fim de compreender o status dessa ciência construída sobre a experiência. É uma ciência do bem viver: “não há nada de tão belo e legítimo quanto desempenhar bem e adequadamente o papel de homem, nem ciência tão árdua quanto a de saber viver bem e naturalmente esta vida” (p. III0/492).

A “física” ocupa um lugar central nesta ciência, e Montaigne insiste nela de uma maneira muito rara na filosofia. Ora, ele diz que só vive “terra a terra” (p. 1106/485), e admite que “detesta essa sapiência desumana que quer tornar-nos indiferentes e hostis à cultura do corpo” (p. 1106/485-486), o que de imediato torna o corpo uma preocupação privilegiada. Segundo Montaigne, a condição do homem é “maravilhosamente corpórea” (III, 8, p. 930) e, falando de si próprio, diz que é “todo material” (III, 9, p. 999).

Embora Montaigne reconheça a importância capital do corpo, a ciência de si mesmo também envolve a alma (Starobinski, 1993, p. 346). Ela não é a simples justaposição da “metafísica” e da “física”, mas a ciência de toda uma pessoa, com a sua alma e seu corpo ligados de maneira inextricável. Montaigne afirma que é “de condição mista, grosseiro” (p. 1107/487). Essa ideia de que o ser humano é um todo estava presente desde a primeira edição dos *Ensaio*s: “O que se instrui não é uma alma, não é um corpo: é um homem; não se deve separá-lo em dois” (I, 26, p. 165/247). Ele não pode desfrutar dos prazeres apresentados pela imaginação separadamente de uma sensação, nem dos prazeres corporais sem que a alma os acompanhe. Eis a sua fórmula relativa aos prazeres: “intelectualmente sensato, sensivelmente intelectual” (p. 1107/487). Cabe à alma associar-se ao prazer, “não para embrenhar-se nele, mas para comprazer-se” (p. 1112/495). Resta-nos compreender essa associação, na qual o corpo desempenha um papel essencial e a alma se associa a ele para melhorar a nossa vida.

Voltamos assim à própria noção de experiência, que é uma mistura das experiências corporal e interna. Vimos que a experiência pura do corpo não é uma

¹¹ Para a sua interpretação completa, ver Sève (2007, p. 179-254). Por razões diferentes, Thierry Gontier também expressa reservas sobre a ideia de regra supletiva e sustenta que nós não deixamos o domínio da imanência subjetiva (Gontier, 2009, p. 490).

experiência direta do que acontece no corpo, e menos ainda uma experiência descrita sem a mediação de uma arte. A experiência pura do corpo é a de uma vida inteira sem interferência da medicina. Aqui, como já vimos, a razão dá lugar à experiência. Isso sugere que, na arte jurídica e na “metafísica”, a experiência e a razão estão ligadas. Vemos agora que, mesmo no caso da experiência corporal, a nossa experiência é uma combinação de elementos corporais e mentais: não há experiência que não seja tanto corporal como mental, embora os graus de cada polo possam variar.

Se a conjunção da alma e do corpo não produz um novo tipo de experiência, oferece um desfrutar diferente da nossa própria, quer seja do corpo ou da alma. É aqui que entra a noção de consciência¹²: “a consciência de ter utilizado bem as outras horas é um condimento adequado e saboroso das mesas” (p. 1108-1109/489). Consciência refere-se não só a “estar consciente”, mas também a saber que se fez o que é correto. O sábio tem “o prazer da sua consciência em fazer uma ação segundo a ordem” (p. 1113/497), ele está “em paz com sua consciência” (p. 1112/495). A experiência ainda é a mesma, mas o seu sabor, por assim dizer, é melhor: “a intemperança é a peste da voluptuosidade, e a temperança não é seu flagelo: é seu tempero” (p. 1110/493).

A ciência de si mesmo é normativa. A partir da descrição da experiência baseada em exemplos, Montaigne formula as regras da sua ciência. Bernard Croquette diz que este é “um método real que envolve duas fases: o reconhecimento da fraqueza e a reforma” (Croquette, 1985, p. 87). Mas Montaigne não acredita que seja possível reformar-se: se o juízo “não pode reformar as outras partes à sua maneira, pelo menos não se deixa reformar por elas” (p. 1074/437). Não importa se está “mal-formado”, o problema é que “está feito” (III, 2, p. 804/27). É demasiado tarde para a reforma: “não é mais hora de tornar-me outro” (III, 10, p. 1010/338). Se tentarmos corrigir os nossos defeitos, o resultado é que os aumentamos (III, 2, p. 811/36). Montaigne prefere falar de uma composição do eu: é aconselhável ordenar-se a si próprio em vez de se reformar a si próprio. “Compor nosso comportamento é nosso ofício [...] conquistar [...] a ordem e a tranquilidade em nossa condução” (p. 1108/488-9). Isto é o que Montaigne faz: “eu me componho” (p. 1111/494).

Como é que ele se compõe de acordo com o seu conhecimento de si mesmo? Ao ordenar a sua vida de acordo com as regras da sua ciência. Em primeiro lugar, a sua ciência lhe prescreve que siga as normas da natureza, e “é injustiça corromper as suas regras” (p. 1108/488). É uma ciência cuja lei mais geral é como que não fazer nada:

¹² Essa importância final da consciência talvez explique por que Miernowski (2016) identifica a consciência como a questão central de todo o capítulo. Mas a palavra consciência só aparece cinco vezes no capítulo (p. 1091/462, 1103/480, 1108/489, 1112/495, 1113/497), sendo que as três últimas ocorrências são as mais importantes.

“deixo-me ignorante e negligentemente manejar pela lei geral do mundo. Conhecê-la-ei o suficiente quando a sentir” (p. 1073/435); e isso não é difícil, porque o que ela “nos pede para a conservação de nosso ser é muito pouco” (III, 10, p. 1009/338). Agir de acordo com a natureza é mais nobre e louvável do que agir de acordo com a arte. “A natureza é um doce guia, porém não mais doce do que sábio e justo” (p. 1113/497). Assim, seguir a natureza não é apenas ser inocente: há algo de virtuoso nela, desde que seja por decisão que se a siga. O que Sócrates sabe fazer é “conduzir a vida humana de acordo com a sua condição natural: ciência muito mais geral, mais difícil e mais legítima” (III, 2, p. 809/34). Montaigne segue “este antigo preceito: que não poderíamos errar seguindo a natureza, que o preceito soberano é conformar-se a ela” (III, 12, p. 1059/413).

Além das regras naturais, ele se compõe pelas regras que aprendeu com a experiência. Por exemplo, a primeira regra da “física” é seguir os costumes. Montaigne chama de natureza “o uso e a condição de cada um de nós [...]. O hábito é uma segunda natureza, e não menos poderosa” (III, 10, p. 1009-1010/338). Também devemos ordenar o que acontece na alma. Essa é a parte mais difícil: “ser regrado interiormente e no peito, onde tudo nos é lícito, onde tudo é secreto, esse é o ponto” (III, 2, p. 808/33). Na ciência de si mesmo, “o mérito da alma não consiste em ir alto, e sim ordenadamente” (p. III, 2, p. 809/34). É isto que Montaigne tenta fazer: “ordeno à minha alma que olhe tanto a dor como o prazer com olhos igualmente bem ajustados [...] e igualmente firmes, mas alegremente uma, severamente outra, e, dependendo do que ela puder acrescentar-lhes, tão zelosos em extinguir uma quanto em estender a outra” (p. 1110-1111/493).

Se a consciência era importante para a ligação entre corpo e alma, a razão será importante para a aplicação destas regras. Craig Brush observou que a razão tem as suas utilizações “como um instrumento para a orientação da vida quotidiana” (Brush, 1966, p. 141-51). Assim, a vida feliz é a vida virtuosa, na qual a razão desempenha um papel indispensável para a ordenar de acordo com as regras aprendidas da experiência: “é preciso que a nossa consciência se corrija por si mesma pelo fortalecimento de nossa razão, não pelo enfraquecimento de nossos apetites” (III, 2, p. 816/45). Montaigne admite que, ao contrário de Sócrates, não corrigiu “com a força da razão minhas características naturais, e não perturbei com artificios a minha inclinação” (III, 12, p. 1059/413).

O próprio Montaigne, sem ser um sábio como Sócrates, está a meio caminho, por assim dizer, da sabedoria. Ele afirma que é “o homem mais sábio que vive” (III, 2, p. 805/28) e que é precisamente por essa razão que se torna “público em conhecimento” (p. III, 2, p. 805/28). Tem-se um prazer maior e mais constante quando se é sábio. “Os outros sentem a doçura de um contentamento e da prosperidade; sinto-

a assim como eles, porém não de passagem e ligeiramente” (p. III2/494). Sócrates, por outro lado, era capaz de viver sabiamente: “Para ele [Sócrates], a temperança é moderadora, e não adversária do prazer” (p. III3/497). O homem sábio é precisamente a pessoa que possui esta virtude na qual a alma se une ao corpo, para que a alma “o assista e favoreça, e não se recuse a participar de seus prazeres naturais [do corpo] e a comprazer-se conjugalmente neles, acrescentando-lhes, se for mais sábia, a moderação” (p. III0/492).

Embora reconhecendo a condição mista do ser humano e um certo equilíbrio entre corpo e alma, acredito que, para Montaigne, os prazeres intelectuais são talvez superiores. A maior virtude da sabedoria está ligada à razão. Sócrates, o seu modelo de sabedoria, “dá o devido valor ao prazer corporal, mas prefere o da nossa mente, por ter mais força, constância, facilidade, variedade e dignidade” (p. III3/497). O prazer decerto não vai só, mas o prazer da mente é superior. A dor deve ser reduzida e o prazer excessivo deve ser evitado pela razão: “a dor, o prazer, o amor, o ódio são as primeiras coisas que uma criança sente; se, sobrevivendo a razão, elas se aplicarem a esta, isso é virtude” (p. IIII/493).

Sendo a condição humana mista, a experiência desempenha, no conhecimento de si mesmo, um papel indispensável, porque é dela que se extraem instruções, assim como a razão também desempenha o seu papel, porque lhe compete não só pôr ordem na nossa vida, mas também moderar o sofrimento e o prazer: “é uma perfeição absoluta, e como que divina, saber gozar lealmente de seu ser” (p. III5/500). Eis a verdadeira submissão de Montaigne, à qual a sua ignorância e experiência pura o levaram: uma submissão, não à religião, nem a reis, mas ao que é correto e justo. Ele conclui, assim, os seus *Ensaio*s voltando exatamente ao ponto de partida: “não há remédio: digo-lhes [aos príncipes] francamente os meus limites: pois escravo devo ser apenas da razão, e até isso não consigo bem” (III, 1, p. 794/12).

Bibliografia

- Benoist, J. (2004). “Montaigne penseur de l’empirisme radical: une phénoménologie non transcendantale?”. In: Carraud, V.; Marion, J.-L. (org.). *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*. Paris: PUF, p. 211-228.
- Birchal, T. (2007). *O Eu nos Ensaio*s de Montaigne. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- Brush, C. (1966). *Montaigne and Bayle: variations on the theme of skepticism*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Cardoso, S. (2010). “Montaigne: uma ética para além do humanismo”. *O que nos faz pensar*, nº 27, p. 257-278.
- Croquette, B. (1985). *Étude du livre III des Essais de Montaigne*. Paris: H. Champion.

- Eva, L. A. A. (2007). *A figura do filósofo: ceticismo e subjetividade em Montaigne*. São Paulo: Loyola.
- Fontana, B. (2008). *Montaigne's Politics: Authority and Governance in the Essais*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Friedrich, H. (2010). *Montaigne*. Trad. Robert Rovin. Paris: Gallimard.
- Gontier, T. (2009). "Montaigne: quelles règles pour l'esprit? Autour de l'ouvrage de Bernard Sève *Montaigne. Des règles pour l'esprit*". *Revue de philosophie de Louvain*, t. 107/3, p. 485-493.
- Hartle, A. (2003). *Michel de Montaigne: Accidental Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heitsch, D. (2016). "Montaigne on Health and Death". In: Desan, P. (org.). *The Oxford Handbook of Montaigne*. Oxford: Oxford University Press, p. 765-782.
- Lyons, J. D. (1989). *Exemplum: The Rhetoric of Example in Early Modern France and Italy*. Princeton: Princeton University Press, p. 118-153.
- Miernowski, J. (2016). "La bonne foi du lecteur à l'épreuve (III, 13)". In: Desan, P. (org.). *Lectures du Troisième Livre des Essais de Montaigne*. Paris: H. Champion, p. 355-380.
- Montaigne, M. de (1978). *Les Essais: édition conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux* [1924]. 2 vol. Éd. Pierre Villey. Paris: PUF.
- _____. (2000). *Os ensaios*. 3 vol. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes.
- Regosin, R. L. (1983). "Le miroüer vague: Reflections on the Example in Montaigne's *Essais*". In: *Œuvres & Critiques*, vol. VIII, n° 1-2, p. 323-336.
- Schaefer, D. L. (1990). *The Political Philosophy of Montaigne*. Ithaca; London: Cornell University Press.
- Sève, B. (2007). *Montaigne: Des règles pour l'esprit*. Paris: PUF.
- Skenazi, C. (2016). "Montaigne on aging". In: Desan, P. (org.). *The Oxford Handbook of Montaigne*. Oxford: Oxford University Press, p. 750-764.
- Giocanti, S. (2013). "Les Cannibales modèle de société?". In: *Rouen 1562. Montaigne et les Cannibales*. Actes de colloques et journées d'études, n° 8.
- Smith, P. J. (2007). "Montaigne e o Novo Mundo". In: Montaigne, M. de. *Dos canibais*. Ed. Smith, P. J. Trad., apes. Eva, L. A. A. São Paulo: Alameda Editorial, p. 7-36.
- Starobinski, J. (1993). *Montaigne en mouvement*. Paris: Gallimard.
- Tournon, A. (2000). "Suspense philosophique et ironie". In: *Montaigne Studies: An Interdisciplinary Forum*, vol. XII, n° 1-2, p. 45-62.
- _____. (2006). "Route par ailleurs". *Le "nouveau langage" des Essais*. Paris: Champion.