

## A origem do projeto moderno nos *ensaios* de Michel de Montaigne

Diego dos Anjos Azizi<sup>1</sup>



Este artigo está licenciado sob forma de uma licença  
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

 <https://doi.org/10.32459/2447-8717e276>

**Recebido:** 06-10-2023 | **Aprovado:** 24-11-2023 | **Publicado:** 29-12-2023

**Resumo:** O que é moderno? O que modernidade? Onde quer que se fale em modernidade, seu conceito não parece ser muito claro. Na política, na filosofia, nas artes e nas ciências, o conceito parece ser reduzido a alguns autores, obras ou, até mesmo, fatos históricos, fazendo com que o sentido do termo seja arbitrário e circunscrito às disciplinas que dele se servem. Este trabalho pretende oferecer uma definição que possa ligar todas as aplicações do conceito, mesmo que por um fio frágil, mas que possa oferecer algum sentido geral. E falo “de” modernidade e não “da” modernidade, pois, como tentarei explicitar, não se trata de um período histórico definitivo, senão de uma experiência própria da temporalidade que se manifesta em diferentes épocas ao longo da história humana. Em seguida apresentarei brevemente alguns elementos que fazem dos *Ensaaios* de Michel de Montaigne uma das expressões originárias da filosofia moderna e, também, do projeto moderno.

**Palavras-chave:** Modernidade, Ensaaios, Montaigne, Filosofia

**Abstract:** What is modern? What is modernity? Whenever one speaks of modernity, its concept doesn't seem to be very clear. In politics, philosophy, arts, and sciences, the concept appears to be narrowed down to certain authors, works, or even historical events, making the term's sense arbitrary and confined to the disciplines that use it. This work aims to offer a definition that can connect all the applications of the concept, even if by a fragile thread, but that can provide some general sense. I speak of “a” modernity and not about “the” modernity because, as I will try to clarify, it is not about a definitive historical period, but rather about an experience inherent to temporality that manifests itself in different eras throughout human history. Subsequently, Next, I will briefly present some elements that make Michel de Montaigne's *Essays* one of the originating expressions of modern philosophy and also of the modern project.

**Keywords:** Modernity, Essays, Montaigne, Philosophy

---

<sup>1</sup> Graduado em Filosofia pela PUC-SP. Especialista em Ciência Política pela FESP-SP. Mestre em Filosofia pela PUC-SP. Doutorando em filosofia pela UFPR. Professor dos cursos de Pós-Graduação da UNIFAI.

## O que significa o moderno?

Falar de modernidade, ou melhor, da modernidade, parece um trabalho infinito. Por um lado, porque não há consenso sobre o significado do conceito e, por outro, porque há muitos significados possíveis (inclusive aqueles que ainda serão inventados), o que torna a tarefa do pesquisador um pouco ingrata, mas, ao mesmo tempo, sempre vívida e atual. Fala-se sobre modernidade nas letras e nas artes (estética), na política, na filosofia, na economia e, com isso, ficamos com a impressão de que não é possível construir um conceito adequado que abarque o espírito da modernidade, mesmo que em linhas gerais. Isso se alia ao fato de que, a partir das palavras “moderno” e “modernidade” derivam outras noções que sempre se referem a elas: modernismo, modernização, modernistas etc.

Para complicar mais o problema, falamos continuamente de uma pós-modernidade no sentido de uma superação da modernidade e de seus conceitos fundamentais, de suas metas não atingidas, de seus limites e possibilidades, de sua própria existência e razão de ser. Ora, se o próprio conceito de pós-modernidade é problemático, paradoxal, fragmentado e plural, o que dizer então da própria modernidade? Como é possível falar em uma superação da modernidade se tal conceito é, também, paradoxal, plural, fragmentado, problemático? Se quisermos entender, portanto, o que significa modernidade, teremos que aceitar o seu caráter intrinsecamente paradoxal e aberto. Contudo, neste trabalho, não me furtarei a construir uma definição, mesmo que também paradoxal e aberta, de modernidade, já que esse conceito será fundamental para situarmos o sentido do pensamento filosófico moderno. Como toda definição, pode parecer que sua construção seja limitada, arbitrária e fruto de uma mera convenção de seleção. Mas é isso o que uma definição é: só pode ser limitada e a arbitrariedade e a convenção de seus significados são o mesmo de todos os signos usados na linguagem e dotados de sentido; todos possuem essa mesma natureza. Nesse sentido, a minha definição não é verdadeira nem falsa, mas adequada ou inadequada em relação às hipóteses que levantarei nessa investigação. E falo “de” modernidade e não “da” modernidade, pois, como tentarei explicitar, não se trata de um período histórico definitivo, senão de uma experiência própria da temporalidade que se manifesta em diferentes épocas ao longo da história humana.

Alguns datam a origem da modernidade em 1436, ano em que Gutenberg adotou a impressão de tipos móveis; outros em 1520, ano da rebelião de Lutero contra a autoridade da Igreja; outros, em 1648, ao finalizar a Guerra

dos Trinta Anos; outros em 1776 e 1789, os anos em que explodiram as revoluções americana e francesa respectivamente; enquanto que, para alguns poucos, os tempos modernos não começam até 1895, com A interpretação dos sonhos de Freud e o auge do “modernismo” nas belas artes e literatura<sup>2</sup> (TOULMIN, 2001, p. 27).

Não podemos esquecer que ainda há quem coloque o início da modernidade em 1492 (como faz Dussel), data de invasão (para alguns, descobrimento) do continente que passaria a se chamar América.

Sabemos que “moderno” é um termo de oposição. É uma palavra que, desde o século VI de nossa era, “significa dividir e separar, distinguir uma coisa de outra coisa” (SEED, 2002, p.1). Mas, moderno não significa distinguir, dividir, separar aquilo que existe material e visivelmente, como Deus no Gênesis faz ao distinguir céu e terra, luz e escuridão, ou como faz o açougueiro ao separar os diversos cortes de carne de um animal. Moderno, aqui, significa a distinção e a separação de algo intangível, a saber, a divisão de momentos no tempo. “Moderno’ divide momentos na experiência humana do tempo” (SEED, 2002, p.1). Mas, no momento propício, eu volto a esse conceito fundador.

Há uma certa tradição interpretativa, talvez a hegemônica, que considera a marca vital, principal e específica do projeto civilizatório da modernidade a de ser fundada (e fundadora também) sobre os

[...] conceitos de universalidade, individualidade e autonomia. A universalidade significa que ele [o projeto civilizatório] visa todos os seres humanos, independentemente de barreiras nacionais, étnicas ou culturais. A individualidade significa que esses humanos são considerados como pessoas concretas e não como integrantes de uma coletividade e que se atribui valor ético positivo à sua crescente individualização. A autonomia significa que esses seres humanos individualizados são aptos a pensarem por si mesmos, sem a tutela da religião ou da ideologia, a agirem no espaço público e a adquirirem pelo seu trabalho os bens e serviços necessários à sobrevivência material (ROUANET, 1993, p. 9).

Essa visão da modernidade e de seu projeto parece se encaixar completamente a partir dos desdobramentos da filosofia europeia do século XVIII, fundamentalmente a de Kant, cujos conceitos de universalidade, individualidade e autonomia aparecem desenvolvidos de maneira rigorosa e sistemática<sup>3</sup>, impactando todo o pensamento filosófico, político e estético posterior. Basicamente, essa visão situa o projeto moderno em um lugar e

---

<sup>2</sup> Todas as citações de obras em língua estrangeira ao longo do texto, salvo aviso, são traduções minhas.

<sup>3</sup> Não apenas em suas três Críticas (a da razão pura, a da razão prática e a da faculdade de julgar), mas principalmente em seus opúsculos, conhecidos como escritos histórico-políticos ou escritos sobre a filosofia da história. Para um estudo mais aprofundado sobre estes opúsculos, conferir: TERRA, R. **A política tensa: ideia e realidade na filosofia da história de Kant**. São Paulo: Iluminuras, 1995.

em uma época, a saber, na Europa do século XVIII, período chamado de Iluminismo ou Ilustração ou Esclarecimento. O filósofo francês Michel Foucault (2000, p. 335), em seu texto *O que são as luzes?*, que comenta a importância e o significado de um opúsculo de Kant sobre a época do Esclarecimento, nos diz: “O que é a filosofia moderna?” Poderíamos talvez responder-lhe em eco: a filosofia moderna é a que tenta responder à questão lançada, há dois séculos, com tanta imprudência: *Was ist Aufklärung?*” Nesse sentido, temos aqui uma delimitação, temporal e geográfica, do conceito de filosofia moderna (e de modernidade): a filosofia moderna é a filosofia que se pergunta pelo sentido da época do Esclarecimento, ou seja, é a filosofia que se produz na Europa a partir do século XVIII<sup>4</sup>. Costuma-se, portanto, relacionar modernidade com Iluminismo. Posso admitir que o Iluminismo faz parte de uma modernidade, mas não posso reduzi-la completamente ao Iluminismo, sendo este, um momento daquela e não sua completa, acabada e absoluta face.

Há tantas formas de se pensar o moderno, seja na filosofia, nas artes, na política ou na economia, que ficamos desassossegados com a polissemia do conceito. Para Weber o projeto moderno é aquele do desencantamento do mundo produzido a partir do desenvolvimento do racionalismo ocidental, culminando no mundo organizado economicamente pela empresa capitalista e pelo aparelho burocrático do Estado. É o desenvolvimento do moderno capitalismo ocidental, orientado pela técnica e pela ciência, que define o movimento do moderno:

A forma peculiar do moderno capitalismo ocidental foi, à primeira vista, fortemente influenciada pelo desenvolvimento das possibilidades técnicas. Sua racionalidade decorre atualmente de maneira direta da calculabilidade precisa de seus fatores técnicos mais importantes. Implica isso principalmente numa dependência da ciência ocidental, notadamente das ciências matemáticas e das experimentalmente exatas ciências da natureza (WEBER, 2001, p. 18).

Weber coloca em uma mudança das formas de estruturar a vida humana a partir de uma certa racionalidade (a ocidental) o acento fundamental da direção à consolidação do mundo moderno, a saber: “a capacidade e disposição dos homens em adotar certos tipos de conduta racional” (WEBER, 2001, p. 20). A conduta racional, legada ao Ocidente, segundo Weber, permitiu a paulatina secularização das forças mágicas, míticas, e sua superação. Essas forças não seriam mais obstáculos ao desenvolvimento do *ethos* moderno, aquele ligado à

---

<sup>4</sup> Foucault, para complicar ainda mais, chama de época moderna o que chamaríamos comumente de época contemporânea. Para ele, no espaço do Ocidente (que é o espaço onde se concentram suas investigações), as épocas estão organizadas como Renascimento (século XVI), Idade Clássica (séculos XVII e XVIII) e período moderno (séculos XIX e XX).

ética protestante e ao espírito do capitalismo, com todas as suas implicações (sejam elas políticas, econômicas, morais etc.). O sujeito moderno, inserido nesse *ethos*, teria como norte uma religião e uma ciência “desencantadas”, racionalizadas, tanto no que tange à salvação da alma (religião) quanto àquilo que permite o domínio e o controle da natureza (ciência). “Weber entende esse processo como a institucionalização de uma ação econômica e administrativa com respeito a fins. À medida que o cotidiano foi tomado por esta racionalização cultural e social, dissolveram-se também as *formas de vida* tradicionais [...]” (HABERMAS, 2002, p. 4).

Hegel teria sido o primeiro a nos oferecer um conceito claro de modernidade a partir de uma relação estrita com a racionalidade. “Hegel emprega o conceito de modernidade, antes de tudo, em contextos históricos, como conceito de época: os ‘novos tempos’ são os ‘tempos modernos’” (HABERMAS, 2002, p. 9). Nesse sentido, os “tempos modernos”, localizados no tempo, são aqueles atuais. E esses tempos atuais, na época de Hegel, tinham se originado quando, nos idos dos séculos XV e XVI, a vida germânica medieval havia ganhado nova forma com a separação da Igreja e do Estado (HEGEL, 1974, p. 361). Esse tempo implica também um espaço, a saber, a Europa dos séculos XV e XVI. E, por conta das determinações contingentes (e, uma vez realizadas na história, necessárias) da cultura, da sociedade, dos valores, do conhecimento de um povo, de uma região, de uma época, uma determinada filosofia se desenvolve (HEGEL, 1974, p. 361). Para Hegel, a filosofia moderna consolida-se “ao tempo da Guerra dos Trinta Anos, com Bacon, Jacob Boehme e com Descartes, o qual começa com a distinção contida no *Cogito, ergo sum*. Este período cronologicamente compreende ainda poucos séculos e, por isso, esta filosofia é algo de novo” (HEGEL, 1974, p. 393). É com Descartes, no século XVII, que Hegel afirma que a filosofia passa a compreender a Ideia absoluta como *Espírito*<sup>5</sup>, ideia consciente de si. “O resultado foi que a autoconsciência se pensa a si mesma, e o *pensamento absoluto ficou sendo reconhecido como a autoconsciência que se pensa a si mesma*. Sobre o precedente contraste se fez valer o pensamento puro com Descartes” (HEGEL, 1974, p. 397). Autoconsciência agora que se pensa como consciência de si e do mundo, *Cogito, ergo sum*, penso, logo sou. Ser, existência e pensamento, correlacionados, agora, fundam o cerne da filosofia moderna para Hegel. E, para ele, como também no século XX com Edmund Husserl, a filosofia moderna começa com Descartes e a instituição do *Cogito*:

---

<sup>5</sup> Claro, não é minha intenção aqui tentar explicar o que isso significa dentro da concepção hegeliana de filosofia, se é que eu sei o que, de fato, significa essa afirmação. Mas fica claro que, para o filósofo alemão, um dos mais influentes dos séculos XVIII e XIX, a filosofia moderna se inicia com Descartes e a instituição do *Cogito*.

[...] as *Meditações* marcaram época dentro da filosofia em um sentido absolutamente único, e a fizeram justamente em virtude de seu retorno ao puro *ego cogito*. Com efeito, Descartes inaugura uma filosofia de uma espécie completamente nova. Modificando seu estilo todo, a filosofia dá uma volta radical desde o objetivismo ingênuo para o subjetivismo transcendental, o qual parece tender a uma necessária forma final em ensaios sempre novos e, sem dúvida, sempre insuficientes (HUSSERL, 1996, p. 40).

Vimos aqui, *en passant*, exemplos de como grandes nomes do pensamento determinaram o que significa a época moderna, a filosofia moderna, o fenômeno do moderno. Parece que a instituição do *cogito* cartesiano joga um papel muito importante para as reflexões que vimos acima. É na centralidade de uma subjetividade investigada, fundamento de um modo de vida e de uma concepção de mundo, racional e universalizante, que a modernidade se apresenta. De Weber a Husserl, modernidade é sinônimo de subjetividade - é claro, de um certo tipo de subjetividade.

Centenas de outras figuras do pensamento, ao seu modo e com certos propósitos, também contribuíram com reflexões (e algumas definições) do que seria esse “moderno”, adjetivo que qualifica a vida política, social, filosófica, econômica de um determinado mundo. De Baudelaire à Hannah Arendt, de Oswald de Andrade a Seyla Benhabib, de Marshall Berman a Antoine Compagnon, de Habermas a Stuart Hall (e muitas outras e muitos outros), temos muitos sentidos atribuídos a essa palavra. O moderno se diz de muitas formas.

Como, portanto, posso aqui neste texto querer oferecer um sentido mais claro e mais acessível, que abarque toda a polissemia e polifonia do moderno? Devo apenas escolher, de acordo com minhas preferências intelectuais e propósitos acadêmicos, algumas dentre as milhares de definições disponíveis? Talvez sim, talvez não. De fato, escolhi algumas definições que soavam mais interessantes para meus propósitos, mas só as escolhi, pois enxerguei nelas uma possibilidade de ligar, pelo menos a partir de algum fio (por mais frágil que possa ser), todas as outras definições disponíveis. Afinal, se chamo algo de moderno (uma filosofia, uma economia, uma sociedade, uma obra de arte), por mais fraco que seja o sentido, este deve ligar todas essas coisas. O que pode parecer para a leitora é que essa digressão nos fará perder de vista nosso objeto de investigação primordial: a filosofia de Michel de Montaigne. Afinal, a partir do que até agora vimos, como poderia ser que a filosofia de Montaigne, dados os pressupostos colocados acima, seja considerada origem da subjetividade moderna? Como pode o pensamento de Montaigne estar inserido nesse projeto progressivo de racionalização do mundo e da vida, de burocratização do Estado e de tecnificação do trabalho no mundo capitalista, de autonomia racional do sujeito e da busca por uma verdade universal e necessária, seja no campo da ciência, seja no campo da moral?

Ora, se o moderno e a modernidade forem expressos apenas a partir desses caracteres, Montaigne não pode ser considerado nem origem nem alternativa à subjetividade moderna. Ele não seria, de forma alguma, moderno. Mas, claro, a leitora deve imaginar que meu percurso deva chegar a algum lugar. Espero que o movimento de minhas reflexões possa nos trazer de volta à terra firme, mesmo que tenhamos de viajar por mares atribulados nos desviando um pouco da rota, o que é necessário para que não afundemos por conta de alguma colisão em algum perigoso obstáculo.

Como dito no início do texto, “moderno” é um termo de oposição. Desde sua (talvez) primeira ocorrência no século V, a palavra é usada para distinguir formas de experimentar o tempo, a sua passagem e as distinções que se formam a partir dessas passagens. Há uma forma imediata de identificar e experimentar a passagem do tempo: vemos o dia e a noite, a passagem das estações com o desabrochar das flores e em outros momentos com a secagem das folhas e a secura das árvores. Vemos o sol nascer e se pôr, a lua tomar seu lugar e emprestar sua luz, nos guiamos pelos astros e podemos calcular a passagem de dias, semanas, meses, anos, eras inteiras dentro da história do mundo e dos seres humanos.

Uma vez que todas as nossas experiências diárias do tempo são organizadas pelo clima e pelas estrelas, a palavra “moderno” não é usual, pois não reflete uma passagem do sol ou da lua, um giro da terra sobre o seu eixo, ou mesmo qualquer outro fenômeno do nosso mundo natural (SEED, 2002, p. 2).

Ou seja, moderno é uma outra forma de experimentar o tempo, mas de um modo diferente do que estamos acostumados a, imediatamente, admitir experimentá-lo. Moderno significa uma resposta interna à transformação das coisas. Moderno aponta para uma percepção humana das mudanças, uma consciência, mesmo que vaga, da distinção entre o presente e o passado. É uma percepção de que as coisas não são mais como eram, invocando, portanto, um senso de presente. A modernidade pressupõe a consciência interna da passagem do tempo, portanto.

“A palavra ‘moderno’ surge do neologismo latino *modernus* a partir da substituição do termo grego *neotericus*, talvez usada pela primeira vez por Cícero “quando ele expressa sua repulsa contra os jovens poetas de seu tempo” (ENGELBRECHT, 2015, p. 242). Em Cícero, *neotericus* possui, claramente, um sentido negativo, já que não apenas identifica a novidade, aquilo que é mais recente, mas aquilo que é pior, degenerado. Muito provavelmente a palavra *modernus* é inventada pelo Papa Gelásio I (morto em 496 d.C), em

torno do século V d.C. Em uma carta a dois bispos, Gelásio I escreve: “*Quis aut leges principum aut Patrum regulas admonitiones modernas dicat debere contemni, nisi qui impunitum sibi tantum aestimet transire commissum?*”<sup>6</sup> (GELÁSIO apud ENGELBRECHT, 2015, p. 243). Fica já bastante claro que não há nenhum juízo de valor, por parte de Gelásio, ao usar o vocábulo *modernas*. Aqui, o moderno é simplesmente sinônimo de atual, contemporâneo.

Algum tempo depois, Magnus Felix Ennodius, bispo de Pavia, também usa *modernus* com o sentido de contemporâneo, daquilo que é atual em oposição ao antigo, ao tradicional. Em uma oração, ele diz: “*Nibil est in quo discrepet antiqua novis aut moderna veteribus*”<sup>7</sup> (MAGNUS FELIX ENNODIUS apud ENGELBRECHT, 2015, p. 243-44). Contudo, “moderno” como a consciência da experiência humana na distinção entre passado e presente, parece ter nascido no século VI em uma cidade no norte da Itália governada pelos ostrogodos (SEED, 2002, p. 3). Quando os povos germânicos começaram a invadir o território romano em meados do século V, o rei ostrogodo Teodorico (454 d.C – 526 d.C), apelidado de “O Grande”, tinha a intenção de manter a maioria dos costumes em vigor na cultura romana, sejam morais, políticos ou estéticos. Queria preservar tanto as estruturas políticas, tais como eram, quanto as estruturas físicas da cidade. Teodorico não tinha nenhuma pretensão de modificar o estado de coisas já instituído na cidade romana, e sabemos disso por conta das cartas que foram escritas por seu conselheiro Cassiodoro (485 d. C (?) – 585 d.C). Em uma carta, escreve (em nome de Teodorico): “É realmente nossa intenção construir coisas novas, mas, ainda mais, proteger as coisas antigas [...]. Consequentemente, desejamos erguer edifícios modernos sem diminuir os governantes anteriores, pois não é aceitável para nossa justiça que algo ocorra em detrimento de outros”<sup>8</sup> (CASSIODORUS, 2019, p. 128). Fica explícita a intenção de modificar algo, de instituir o novo, mesmo respeitando a tradição. Teodorico usou as riquezas das famílias nobres da região para construir prédios públicos novos e manter os antigos. Uma coisa curiosa aconteceu durante essa dinâmica, os prédios novos não eram exatamente iguais àqueles já construídos. Eles eram adornados e decorados de uma maneira diferente. Algo havia mudado. Em uma carta escrita para um patrício chamado Símaco (Symmachus), responsável pela reconstrução do teatro de Pompéia no centro de Roma, Cassiodoro enaltece o gosto arquitetônico da família que, às próprias custas, realizou o empreendimento:

---

<sup>6</sup> “Quem poderia dizer que as leis dos príncipes ou as regras e admoestações dos pais modernos devem ser desprezadas, exceto aquele que pensa que pode passar impunemente pelos seus próprios delitos?”

<sup>7</sup> “Não há nada em que o moderno difira do antigo.”

<sup>8</sup> “*Propositi quidem nostri est nova construere, sed amplius vetusta servare, quia non minorem laudem de inventis quam de rebus possumus adquirere custoditis. Proinde moderna sine priorum imminutione desideramus erigere*” (CASSIODORUS apud ENGELBRECHT, p. 244).

É notável o quanto tem, admiravelmente, trazido Roma para dentro de seu próprio subúrbio, para quem, por acaso, entrar nestes edifícios não se sentir fora da cidade e até reconhecer estar no seio prazeroso do próprio país. *O mais atento imitador dos antigos, você é o mais nobre instrutor dos modernos*<sup>9</sup> (CASSIODORUS, 2019, p. 201).

Vemos, nas cartas de Cassiodoro, os primeiros usos das palavras *modernus*, *modernorum*, *moderna* no campo literário, não indicando, a princípio, nenhum tipo de superioridade valorativa entre aquilo que é antigo ou moderno, mas em um contexto positivo. Claras e explícitas eram as diferenças entre os novos prédios e os antigos, percepção difícil de fazer ignorar, mas tão nobres quanto os novos edifícios eram os antigos, que agora dividiam o espaço da experiência humana, mudando a percepção anterior das coisas. Nem melhor nem pior, “moderno era simplesmente diferente” (SEED, 2002, p. 4), e isso comparando as duas experiências. O moderno estava usando o antigo como um bom exemplo.

Essa inauguração da palavra *modernus* na literatura foi precedida por muitos usos durante os séculos posteriores<sup>10</sup>. Beda, o venerável (672 – 735 d.C), durante o século VII d.C, usou a palavra *moderni* para se referir aos cristãos em oposição aos antigos pagãos (e ele não era muito apreciador da antiguidade pagã, como bom cristão). Beda foi o primeiro a avaliar esteticamente os escritores modernos, ou seja, de sua própria época.

Em sua *De arte metrica* ele repetidamente compara a forma antiga e moderna do uso da métrica. Ele comenta sobre o comportamento dos poetas *Qui et aliis in metrico opere regulis multum libere utebantur, quasi moderni poetae distinctius ad certae normam definitionis observare maluerunt.*<sup>11</sup> As suas críticas se referiam ao melhor uso da métrica pelos escritores de sua época (ENGELBRECHT, 2015, p. 244).

Moderno, aqui, portanto, tem o sentido de “avançado”, “progressivo”. Aproximadamente 100 anos após Beda, Notker Balbulus (840 – 912 d.C), inserido no aclamado e autoproclamado *saeculum modernum*, época moderna no interior do Renascimento Carolíngio no século IX, escreve:

*Qui erat in omni latitudine scripturarum supra ceteros modernorum temporum exercitatus, utputa discipulus doctissimi Bedae post sanctum Gregorium tractatoris.*

<sup>9</sup> “*antiquorum diligentissimus imitator, modernorum nobilissimus institutor*” (CASSIODORUS apud ENGELBRECHT, p. 244).

<sup>10</sup> Discordo, portanto, de Patrícia Seed (2002), quando afirma que a palavra *modernus*, desde seu uso por Cassiodoro, fica 800 anos adormecida sem praticamente ser usada. Ao longo de todo o mundo medieval muitos autores empregaram a palavra e deram a ela usos bem específicos.

<sup>11</sup> “Eles usavam regras muito livres na métrica em suas obras, como se os poetas modernos preferissem observar mais distintamente uma norma definida.”

[...] *Cuius in tantum doctrina fructificavit, ut **moderni** Galli sive Franci antiquis Romanis et Atheniensibus aequarentur*<sup>12</sup> (BALBULUS apud ENGELBRECHT, 2015, p. 245).

Balbulus cita tanto Gregório quanto Beda e se refere a eles (professores dos séculos VI e VII, ou seja, apenas uma geração anterior) como *veteres patres* (pais antigos). “Essa era a ideia geral dos Carolíngios – apenas a sua própria época pode ser designada como *tempora moderna*. Aqui, ‘moderno’ começa a ser equivalente a ‘progressivo’, uma típica ideia para a modernidade” (ENGELBRECHT, 2015, p. 245). O modernismo carolíngio tinha como modelo de imitação os antigos poetas, mas com a explícita meta de os sobrepujar, assim como os antigos romanos (*neoterici*, na linguagem de Cícero) tinham como modelo de imitação os exemplos gregos. Até o século XII, essa é a concepção geral que circula como conteúdo da palavra *modernus* e suas variações.

Após 800 anos de usos modestos da palavra *modernus*, ela raramente foi usada no resto do continente europeu de maneira ampla e recorrente. É com Dante Alighieri (1265 – 1321), entre os séculos XIII e XIV, que a palavra passa a ser usada com intensidade e constância, coincidentemente ou não, na mesma Itália onde havia surgido 800 anos antes, agora, não no norte, mas no sul. Na Divina Comédia, canto XVI do Purgatório, entre os versos 40 e 45, aparece a palavra *moderno*, depois de reclusa a usos muito específicos e pontuais durante cerca de 800 anos:

E já que Deus, em seu poder supremo,  
Me faculta chegar à sua corte,  
Como no tempo não se viu moderno,  
Declara-me quem foste antes da morte,  
E se no rumo vamos desejado;  
O teu dizer nos servirá de norte<sup>13</sup>  
(ALIGHIERI, 1976, p. 437-8).

Agora, em posse da palavra, que significa ainda aquela consciência do presente, de que um tempo (uma época) se distingue de outro a partir de uma experiência que vai modificando a paisagem das coisas, não apenas as estruturas arquitetônicas visíveis, mas também as ações dos seres humanos e seus valores, Dante passa a fazer uma valoração entre

<sup>12</sup> “Ele era, em toda a amplitude das escritas, exercitado acima dos outros homens dos modernos tempos, como discípulo do muito culto Beda, sucessor de Santo Gregório. [...] Sua instrução frutificou tanto que os franceses modernos foram comparados aos antigos romanos e atenienses.”

<sup>13</sup> “E se Dio m’há in sua grazia rinchiuso/ tanto che vuol ch’i’ veggia la sua corte/ per modo tutto fuor del **moderno** uso non mi celar chi fosti anzi la morte” (grifo nosso).

as épocas. Sua época, a mais nova e, portanto, moderna, possui um ligeiro valor negativo em relação à antiga. No canto XXI, do Paraíso, entre os versos 130 e 135, escreve:

*Or voglion quinci e quindi chi i rincalzj  
li **moderni** pastori, e chi li meni,  
tanto son gravi, e chi dietro li alzj;  
cuopron de' manti loro i palafreni,  
sì che due bestie van sott'uma pelle:  
oh pazienza che tanto sostieni!<sup>14</sup>*  
(ALIGHIERI, 2003, p. 819, grifo nosso).

Ao criticar os “modernos” pastores (os clérigos), Dante afirma que eles são muito obesos, muito bem nutridos e, em comparação com os antigos, comem imoderadamente. Há outras ocasiões em que Dante faz uso da palavra “moderno” ou alguma variação dela.

Quando não está usando de maneira neutra “moderno”, Dante invoca o “moderno” para criticar a conduta presente invocando um exemplo positivo, não especificado, implicitamente (“um clérigo normal de uma época anterior ou um suposto acesso mais fácil ao paraíso, vendo a corte de Deus por meios desconhecidos das pessoas de nossos dias [*fuor del uso moderno*]”). O uso neutro de Dante ou o mais frequente uso crítico que faz de “moderno” continuou sendo o uso da palavra durante sua vida (SEED, 2002 p. 5).

Boccaccio (1313 – 1375) também faz uso da palavra “moderno” da mesma forma, ora de maneira neutra, apenas mostrando as distinções entre as épocas, ora de maneira crítica, pintando o presente como algo um tanto pior, com valores deteriorados em relação a épocas passadas (SEED, 2002, p. 6). As críticas parecem ocorrer em relação a uma certa imoderação nos costumes do presente (modernos), a partir de uma comparação entre a diminuição de virtudes e ampliação dos vícios nos costumes das pessoas. Há, assim como nas construções no período de Teodorico, uma percepção, mesmo que vaga, da passagem das épocas, da inexorável marcha do tempo, que aponta mudanças, mesmo que ligeiras, na forma como as pessoas vivem e enxergam suas vidas. Mesmo parecido com antes, o agora se mostra sutilmente mudado, coisa que a consciência humana apreende, pois também se modifica.

Durante o século XV também podemos ver os usos da palavra “moderno”, mas agora espalhada por outras regiões da Europa. A palavra também começa a ser usada na

<sup>14</sup> Citei o trecho original, pois em nenhuma das traduções que tenho em português (ALIGHIERI, 1976; 1998) os tradutores traduziram a palavra *moderni*. Cristiano Martins (1976) traduz *moderni pastori* por “pastores conhecidos”. Já na tradução de Italo Eugênio Mauro (1998), ele traduz apenas por “os pastores”. Claro, temos que pontuar que traduzir poesia é uma tarefa ingrata, e todo o esforço em manter as rimas, as métricas e o ritmo do texto, é hercúleo. Não quero com isso dizer que as traduções são ruins. Mas, para o meu propósito, estas não são adequadas.

Espanha e em Portugal, e seu sentido vai se mantendo, ora neutro, ora crítico, sempre em referência ao presente em relação ao passado, tal como os modernos autores medievais. Contudo, é nas primeiras décadas do século XV, em torno de 1430, que a palavra “moderno” começa a ser usada mais recorrentemente, ainda que de maneira sutil, para criticar o passado e elogiar a época presente, pintando-a com cores mais alegres. “Giovanni Sanguinacci de Pádua (Itália), um escritor comparativamente menos conhecido hoje em dia, compôs um longo poema narrativo louvando as cidades italianas em 1435” (SEED, 2002, p.6).

Saindo da Itália, passando por Portugal e Espanha, a palavra viajou até a França, mas não com seu “novo” sentido positivo. Ainda se fazia o uso do significado neutro da palavra, apenas como consciência da passagem do tempo. “Os franceses predominantemente usaram a palavra para se referirem às mudanças no discurso. Os estilos de escrita e fala eram popularmente referidas como ‘modernas’” (SEED, 2002, p. 8). Podemos ver que “moderno”, desde seus primeiros usos, começou a ser utilizado como uma forma de distinguir experiências humanas no tempo e, a cada mudança, radical ou paulatina, das condições de vida, a palavra servia para ilustrar essa consciência da passagem e da modificação das coisas. “Moderno” foi usado para detectar novas formas de conduta, formas de ver e entender o mundo (com os relatos dos navegantes e das grandes viagens marítimas para terras ainda não exploradas pelos europeus), formas de falar e escrever. Com a palavra surge a autoconsciência do presente e a consciência da mudança das épocas.

Montaigne utiliza as palavras *moderne* e *modernes* sete vezes ao longo de seus *Ensaïos*. As encontramos no ensaio 26 do livro I (*Da educação das crianças*)<sup>15</sup>; no ensaio 31 do livro I (*Dos canibais*)<sup>16</sup>; no ensaio 10 do livro II (*Dos livros*)<sup>17</sup>; no ensaio 5 do livro III (*Sobre os versos de Virgílio*) em duas ocorrências<sup>18</sup>; no ensaio 9 do livro III (*Da vaidade*)<sup>19</sup> e no ensaio 11 do livro

---

<sup>15</sup> “Mais d’y enfoncer plus avant, de m’être rongé les ongles à l’étude d’Aristote, monarque de la doctrine [science] **moderne**, ou opiniâtre après [attaché avec constance à] quelque science, je ne l’ai jamais fait” (MONTAIGNE, I, 26, 2002a, p. 116, grifo nosso).

<sup>16</sup> “Mais il n’y a pas grande apparence que cette île soit ce monde nouveau que nous venons de découvrir, car elle touchait quasi l’Espagne, et ce serait un effet incroyable d’inondation de l’en avoir reculée, comme elle est, de plus de douze cents lieues, outre ce que les navigations des **modernes** ont déjà presque découvert” (MONTAIGNE, I, 31, 2002a, p. 157, grifo nosso).

<sup>17</sup> “Entre les livres simplement plaisants, je trouve, des **modernes**, le *Décameron* de Boccace, Rabelais, et les Baisers de Jean Second, s’il les faut loger sous ce titre, dignes qu’on s’y amuse” (MONTAIGNE, II, 10, 2002a, p. 302, grifo nosso).

<sup>18</sup> “Ces vers se prêchent en l’école ancienne, école à laquelle je me tiens bien plus qu’à la **moderne** (ses vertus me semblent plus grandes, ses vices moindres) (MONTAIGNE, III, 5, 2002a, p. 616, grifo nosso); Si elles ont voulu essayer la liberté de mon jugement, je ne me suis pas feint à leur donner des avis paternels et mordants, ni à les pincer où il leur cuisait. Si je leur ai laissé à se plaindre de moi, c’est plutôt d’y avoir trouvé un amour, au prix de l’usage **moderne**, sotttement consciencieux” (MONTAIGNE, III, 5 2002a, p. 645, grifo nosso).

<sup>19</sup> “Mes connaissances, et au-dessous de moi, savent s’ils en ont jamais vu de moins chargeant sur autrui. Si je le puis au-delà de tout exemple **moderne**, ce n’est pas une grande merveille, tant de pièces de mes moeurs y contribuant” (MONTAIGNE, III, 9, 2002a, p. 700, grifo nosso).

III (*Dos coxos*)<sup>20</sup>. É perceptível que o uso que Montaigne faz da palavra, tanto no singular quanto no plural, é o corrente neutro, que expressa o tempo recente, aquilo que é feito em sua época em relação às épocas passadas.

Assim, por volta de 1600, a oposição implicada pela palavra ‘moderno’ havia aparecido na Itália, Espanha, Portugal, França e Inglaterra. Se tornou usual em muitos domínios, da literatura e das artes à navegação e à política. Poderia ser usada tanto para rebaixar o presente quanto para elevá-lo (SEED, 2002, p. 10).

O que vemos a partir dessa minha breve reflexão é que tanto Hegel, como Weber ou Husserl (ou quem quer que fale de “moderno” ou “modernidade”, em qualquer área do conhecimento humano) podem ter seus conceitos ligados pelo menos por um fio comum que acabamos de traçar. “Moderno”, seja a partir da compreensão de uma ideia (como o Espírito), ou relacionada ao progresso técnico e econômico de uma época (como a racionalidade ocidental na era capitalista) é uma palavra que indica a consciência da passagem de tempo, da mudança na forma de apreensão de uma época, da compreensão do que está diferente e que nos separa do passado. Nesse sentido, fica compreensível o uso que Foucault faz da palavra moderno para se referir à nossa época. A idade moderna, para ele, não é aquela que se inicia por volta do século XVI e termina por volta do XIX. Dá a esse período o epíteto de clássico. Para ele é a nossa era, contemporânea, de fato, a modernidade, assim como para Chesterton que no começo do século XX já chamava o nosso mundo de “mundo moderno” (1909, p. 50).

A consciência de uma nova experiência humana estava nascendo ao mesmo tempo em que era construída por ela. E os elementos constitutivos desse edifício que possuía características próprias, ainda por se compreender, eram a experiência, o ensaio e a subjetividade. Cada um, a seu modo, iria moldar não apenas a filosofia moderna, mas o mundo moderno enquanto tal. Como escreveu Rémi Brague, o projeto moderno é marcado por “uma prevalência crescente das palavras que designam ‘ensaio’, ‘tentativa’, ‘experiência’ no sentido de ‘experimento’. É suficiente mencionar Montaigne e seus *Ensaïos*, cujo título foi tomado por Bacon e muitos outros depois dele, ou Galileu e seu *Ensaïador*” (2018, p. 2). Os *Ensaïos* de Montaigne representam a consciência do projeto moderno e, para dizer mais, se configuram no próprio projeto moderno. Um mundo novo surge quando o “eu” passa a ensaiar a si mesmo.

---

<sup>20</sup> “Pour accommoder les exemples que la divine parole nous offre de telles choses, très certains et irréfragables exemples, et les attacher à nos événements **modernes**, puisque nous n'en voyons ni les causes, ni les moyens, il y faut autre engin [habileté] que le nôtre.” (MONTAIGNE, III, 11, 2002a, p. 741, grifo nosso).

## Os *Ensaaios* de Montaigne como projeto moderno

Essa modernidade da qual quero falar, ocidental, filosófica, tanto como época, quanto como força viva, me parece, surge no século XVI, na França, época de um dos muitos renascimentos da cultura da antiguidade clássica, com a revolução que Michel de Montaigne opera no pensamento filosófico. Creio que essa modernidade ainda está em voga, apesar de muita gente já ter decretado a sua morte (a chamada pós-modernidade). Montaigne é o autor de apenas uma obra, grandiosa obra, tanto em extensão quanto em profundidade, intitulada *Ensaaios*, cujo objeto é, segundo o próprio filósofo, ele mesmo. Nos *Ensaaios*, Montaigne “traz para o centro da cena o *eu*: ‘é a mim que eu pinto’, afirma ele na apresentação de sua obra, constituindo assim um dos momentos essenciais para a emergência da subjetividade moderna” (BIRCHAL, 2007, p. 229). É, portanto, da vida interna do sujeito que Montaigne busca falar, a partir da descoberta dessa nova realidade que se apresentava para a sua época e para ele próprio, a realidade interna da subjetividade humana. Como eu havia falado antes, posso resumir nossa modernidade na expressão: modernidade = subjetividade. E não seria a subjetividade (ou as subjetividades) ainda um dos conceitos fundamentais de toda filosofia contemporânea?

É com a investigação desse âmbito novo da experiência da vida que se inaugura uma época nova no pensamento e na ação humanas. Não apenas aquele âmbito espiritual da interioridade sobre a qual já nos falavam os gregos e os medievais, mas o da autoconsciência de si do sujeito, desse “eu” que, a partir de si mesmo, busca descrever e desvendar quase que fenomenologicamente aquilo que é – ponto de partida do conhecimento e da ação. É com essa experiência da subjetividade nascente que podemos identificar a mudança na consciência da própria época nascente: há algo de novo aparecendo que a tradição consolidada ainda não pode captar.

Jacob Burckhardt (2009, p. 145) já havia identificado que as características do chamado Renascimento italiano no século XIV eram o individualismo e a modernidade. Durante a Idade Média:

O homem reconhecia-se a si próprio apenas como raça, povo, partido, corporação, família ou sob qualquer outra das demais formas do coletivo. Na Itália, pela primeira vez, tal véu dispersa-se ao vento; desperta ali uma contemplação e um tratamento *objetivo* do Estado e de todas as coisas deste mundo. Paralelamente a isso, no entanto, ergue-se também, na plenitude de seus poderes, o *subjetivo*: o homem torna-se um *indivíduo* espiritual e se reconhece como tal.

Antes do chamado Renascimento italiano, as formas práticas da vida humana, mundana, eram dominadas por uma série de solenidades, encaixadas em uma visão político-eclesiástica que submetia cada aspecto da vida a uma ordem, a uma hierarquia. Não havia a noção de personalidade como uma antessala de nossa consciência em que poderíamos abrigar nossa intimidade subjetiva, nosso eu<sup>21</sup>. Todas as relações humanas eram públicas, cercadas por ritos, sacramentos e sentidos transcendentais. “Os grandes fatos da vida – o nascimento, o matrimônio, a morte – eram envoltos, por obra dos sacramentos, no esplendor do mistério divino. Mas também os menores – uma viagem, uma tarefa, uma visita – eram acompanhados de mil bênçãos, cerimônias, ditos e convenções.” (HUIZINGA, 2010, p. 11). Não há espaço para a dimensão íntima, individual, da subjetividade, portanto. Cada elemento da vida era mostrado abertamente, tanto em seu esplendor como em sua crueldade. Tudo era simbolicamente reconhecido: os cargos, as ordens, os ofícios, por seus traços; Os julgamentos, os negócios, os nascimentos, os casamentos, os enterros pelas suas procissões e anúncios públicos; o amante pela insígnia de sua amada; os membros de uma irmandade por seus emblemas; os vassallos pelas cores e brasões de seu senhor. No mundo fechado por muros dos habitantes das cidades europeias imperava a sombra das grandes catedrais, não o espaço doméstico da intimidade. Tudo era mostrado, tudo era público, do nascimento à morte.

O homem medieval pensa no cotidiano usando os mesmos moldes de sua teologia. O fundamento [...] é a arquitetura do idealismo que a escolástica chamava de realismo: a necessidade de isolar cada noção e dar-lhe uma forma de entidade, para então organizá-las em vínculos hierárquicos, e com elas sempre voltar a erigir templos e catedrais, como uma criança que brinca com seus blocos de montar.

Tudo o que conquistou um lugar fixo na vida, que se transforma numa das formas da vida, passa a valer como se tivesse sido ordenado por Deus, desde os usos e costumes mais comuns até as coisas mais elevadas no plano universal (HUIZINGA, 2010, p. 375).

Essas imagens são, apesar de muito gerais, interessantes para que possamos ver como esse reino da consciência interna de si vai sendo construído paulatinamente ao longo da história da moderna Europa. Claro que os contrastes entre as épocas não são tão radicais

---

<sup>21</sup> As relações entre personalidade, subjetividade, interioridade e consciência começam a ser pensadas de maneira radical a partir das reflexões de Montaigne. Montaigne está construindo os conceitos que irão ser distinguidos ao longo do percurso da filosofia posterior a ele. Contudo, nos *Ensaïos* estes conceitos ainda não estão pensados de maneira delimitada e é muito difícil traçar uma linha que os separem. É possível, no entanto, afirmar que a interioridade, a consciência, a personalidade fazem parte daquilo que compreenderemos por subjetividade.

como dizem Huizinga ou Buckhardt. Entre o outono de uma época e a primavera de outra, a vegetação não é trocada, senão renovada. Algo sempre permanece ao renascer. Há muitos renascimentos e, assim como as modernidades, eles se dizem de muitas formas. Como afirma Burke, o Renascimento é um mito, seja no sentido de uma narração fictícia, falsa, que pretende remontar algo ao passado, seja no sentido de uma narrativa literária que pretende mostrar feitos extraordinários simbolicamente ricos para explicar uma “mudança cultural em termos de despertar e renascer.” (BURKE, 2008, p. 10-11). Podemos nos lembrar de outros renascimentos ao longo da história do ocidente, ou seja, períodos de evocação do passado para a realização de avanços e mudanças no presente. No mundo ocidental podemos indicar a renascença carolíngia do século VIII ao IX, outra no século XII, mais uma no século XIII etc.

Se, durante o século XVI, o ciclo renascentista já havia se encerrado na Itália, estando ela imersa no maneirismo, movimento artístico-cultural caracterizado por valores subjetivos, pessimistas, formalistas que favoreciam o reino da interioridade humana, em outros lugares da Europa, como Portugal ou Espanha, esse renascimento manifestado mais tardiamente foi sendo, imediatamente, cerceado pela Contrarreforma católica. Mas, a França do século XVI é um ponto de encontro desses valores múltiplos, antitéticos e contraditórios, de todas essas tendências, das mais progressistas às mais reacionárias, das mais otimistas às mais pessimistas.

Se é verdade que na França do século XVI a mentalidade renascentista se manifesta de forma dramática, mais do que no século XV, encontram-se também algumas projeções do espírito medieval – prolongamento tardio do “outono da Idade Média” descrito por J. Huizinga em Flandres e na Borgonha (DUBOIS, 1995, p.11).

A filosofia de Montaigne é filha de suas circunstâncias (como, aliás, toda filosofia) e, como tal, reflete todas as tendências desenvolvidas durante os séculos e que se encontram em sua época e, também, em seu pensamento. Das mudanças na forma de compreender a vastidão do universo, do desenvolvimento da tecnologia e da ciência, da expansão marítima e da colonização de outros mundos e outros povos, de novas formas de produção e circulação das riquezas, das novas formas de pensar a condição do humano, do maneirismo à Contrarreforma, tudo isso é encontrado nos escritos de Montaigne. Sua filosofia é atual, moderna, por exatamente conter traços de um mundo passado que se mantém em seu próprio tempo, mas também pelas inovações provocadas pela percepção da passagem do tempo. Montaigne não é extemporâneo, nenhum moderno poder ser. Ele pertence à sua própria época. Os elementos do passado se encontram (e veremos isso) mesclados e

renovados com as novidades que institui em seu próprio presente; “alguns dos temas sobre os quais escolheu escrever eram lugares-comuns da época; o que o distingue de seus contemporâneos é o que fez com esses temas. Se não foi um típico, foi um verdadeiro homem do século XVI.” (BURKE, 2006, p.10). Há, então, no pensamento de Montaigne, permanências e rupturas, há o antigo e o moderno, há a evidente percepção da passagem do tempo que distingue o antigo do atual, mesmo que do antigo permaneça ainda muita coisa.

Os *Ensaio*s de Montaigne, assim como a sua própria época, são uma confluência de circunstâncias e condições dadas, vindas de diversos lugares, muitas vezes antitéticas e contraditórias que, ao serem desenvolvidas pelo pensamento, produzem o novo, muito próximo, sim, do que era o antigo e, ao mesmo tempo, revolucionário. É um mundo novo que se abre com os *Ensaio*s, pois há mundos novos sendo, não apenas descobertos, mas inventados e construídos. Um desses mundos é, inexoravelmente, o da subjetividade humana. Esse mundo novo da subjetividade é o que Montaigne buscava refletir, compreender e construir em seus escritos.

No mesmo espírito de sua época (Montaigne nasce em 1533 e morre em 1592), época das grandes navegações e descobrimentos, Montaigne empreende uma aventura também nunca antes tentada, mas, ao invés de descobrir mundos externos a nós, como os navegantes portugueses e espanhóis, o filósofo francês descobre o novo mundo da interioridade humana. Os relatos dos navegantes foram inspirações para Montaigne que contribuíram muito para sua viagem e sua aventura nesse novo mundo interno explorado, talvez, pela primeira vez na história do Ocidente. Las Casas, Thevet, Benzoni, Lery e Gomara, são alguns dos viajantes que ofereceram matéria para as reflexões do filósofo e “isso nos consta, por uma parte, porque figuram no catálogo de sua biblioteca, e logo, porque detectamos seu eco nas páginas que dedicou ao Mundo Novo.” (HEER, 1993, p. 73).

No espírito de novas descobertas, Montaigne, então, empreende uma reflexão sobre o reino da interioridade humana tentando buscar, nessa atividade, aquilo que poderia caracterizar-se como um “eu”. Imbuído dessa atitude filosófica, Montaigne traz para a vida mundana, cotidiana, ordinária, o pensamento filosófico e o transforma. Escolhe escrever em francês, a língua vulgar, utiliza palavras que são ouvidas nas ruas, nas tavernas, nos mercados, fala sobre o corpo e a sexualidade, sobre nossas alegrias e aflições, sobre o mundo humano e sua finita condição. “A linguagem dos *Ensaio*s reflete perfeitamente o projeto filosófico de Montaigne, a reordenação da filosofia para o mais baixo ao invés do mais alto, para o ordinário ao invés do extraordinário.” (HARTLE, 2011, p. 47). Essa nova atitude lhe permite

inserir um novo elemento da filosofia, que marcaria para sempre o desenvolvimento posterior da filosofia moderna, esse elemento é o que chamamos de juízo (ou julgamento).

[A] Assim como no trajar-se é pobreza de espírito querer distinguir-se por alguma característica particular e inusitada, da mesma forma na linguagem a busca de expressões novas e de palavras pouco conhecidas provém de uma ambição pueril e pedantesca. Possa eu servir-me apenas das que servem aos mercados de Paris. O gramático Aristófanes nada entendia sobre isso quando criticou em Epicuro a simplicidade das palavras e o fim de sua arte oratória, que era tão somente clareza de linguagem. Toda uma multidão adota incontinenti a imitação do falar, por sua facilidade; a imitação do julgar, do imaginar não é assim tão fácil” (MONTAIGNE, I, 26, 2002, pp. 257-258)

Montaigne identifica na conturbação de sua época, que vive revoluções no pensamento científico com Copérnico, no pensamento religioso com Lutero (que culminou em uma guerra civil entre católicos e protestantes), na vida política pós organização feudal e início da composição dos grandes Estados nacionais, o perigo da perda do mundo e de nós próprios. A partir de um tema muito recorrente ao século XVI, a saber, do caráter mascarado e dissimulado do mundo humano, da relação problemática entre o ser e o parecer, denuncia o teatro e, portanto, a falsidade das relações entre as pessoas.

As lutas dos príncipes pelo aumento de poder (tendo, no horizonte, a criação dos grandes Estados europeus); as querelas religiosas, que põem em discussão o próprio princípio da autoridade (tendo, no horizonte, a elevação do “foro íntimo” à condição de autoridade suprema); a violência difundida por toda a parte, o perigo corrido a todo o instante: aí estão umas tantas incitações insistentes ao fingimento e à dissimulação, que fazem destes, a uma só vez, princípios de conduta geralmente observados e temas literários tratados em toda a oportunidade. (...) O mundo que Montaigne acusa é um labirinto no qual os simulacros têm, por assim dizer, curso legal (STAROBINSKI, 1998, p. 12).

Contudo, ao denunciar o mundo submetido à simulação mascarada, Montaigne também precisa simular, mas sua máscara deve ser honesta, para preservar aquilo que ele é sem ser consumido por aquilo que ele precisa mostrar ser. Para preservar aquilo que é, primeiro, é preciso saber aquilo que se é.

[B] De resto, ordenei a mim mesmo ousar dizer tudo o que ousar fazer, e desagradar-me até mesmo dos pensamentos impúblicáveis. A pior de minhas ações e inclinações não me parece tão feia quanto considero feio e covarde não ousar confessá-la. [...] Queira Deus que este meu excesso de licença atraia nossos homens até a liberdade, por sobre essas virtudes covardes e de aparência, nascidas de nossas imperfeições; que à custa de minha imoderação eu os atraia até o ponto da razão! É preciso ver o

próprio vício e analisá-lo para relatá-lo. Os que o escondem de outrem costumam escondê-lo de si mesmos (MONTAIGNE, III, 5, 2001, p. 90).

Montaigne enaltece a sinceridade, principalmente aquela de nós com nós mesmos (condição para ser sincero com os outros). Ele “não hesita: a exigência de veracidade permanece um dos critérios estáveis de seu julgamento, de sua crítica aos costumes, de sua conduta pessoal” (STAROBINSKI, 1998, p. 14). Ao denunciar a vileza do artifício, das máscaras e da simulação universal, Montaigne (diferente de Rousseau), ao invés de rejeitar o mundo humano teatral, busca reabilitá-lo, mesmo que seja em sua ridícula comédia. Entre a impossibilidade de acessar o Ser e a denúncia do parecer, abraça este último e não se rende à melancólica constatação de que somos apenas “bufões de uma farsa”. Tal como Demócrito, a quem tem em alta conta, prefere olhar para o ridículo da condição humana e, zombeteiramente, dela rir<sup>22</sup>, “[A] não porque seja mais agradável rir do que chorar, mas porque é mais desdenhoso, e porque nos condena mais que o outro; e parece-me que segundo nosso merecimento nunca podemos ser suficientemente condenados (...); as coisas de que zombamos, consideramo-las sem valor” (MONTAIGNE, I, 50, 2002, p. 451). Muito diferente do otimismo humanista de uma geração anterior, Montaigne não acredita nem na centralidade da humanidade no processo de criação do mundo por Deus, nem em um valor superior que os seres humanos teriam em relação aos outros animais, muito pelo contrário. É preciso que saibamos qual é a nossa posição no cosmos e sermos sinceros em relação a ela. Diógenes, o cínico, também é uma fonte de referência para Montaigne, já que ele

[A] se divertia consigo mesmo, rolando o seu tonel e zombando do grande Alexandre, considerando-nos moscas ou bexigas cheias de vento, era um juiz mais severo e contundente, e conseqüentemente mais justo, a meu ver, do que Tímon, aquele que foi cognominado “odiador dos homens” (MONTAIGNE, I, 50, 2002, p. 451).

Montaigne não odeia a humanidade, já que o ódio, como uma paixão voraz, só toma aquele que valoriza sobremaneira seu objeto, pois “[A] tomamos a peito aquilo que odiamos” (MONTAIGNE, I, 50, 2002, p. 451). Ele não quer o mal da humanidade, nem sua ruína, já que a considera digna de risos. “[C] Nossa condição própria e particular é tão ridícula quanto risível” (MONTAIGNE, I, 50, 2002, p. 452). Ao enxergar a crise de sua época, em todas as instâncias da vida, e a corrupção das virtudes e dos valores que eram caros aos grandes sábios

---

<sup>22</sup> Diferentemente de Heráclito que vagava pelo mundo com um semblante triste por constatar a vanidade da condição humana e, por ela, sentir piedade e compaixão. Na história da filosofia, Demócrito foi chamado de filósofo sorridente enquanto Heráclito foi chamado de filósofo chorão.

que serviam de exemplo às eras de ouro da sabedoria humana, observa o teatro ridículo das aparências humanas de perto e, sendo ele também ator dessa grande farsa, precisa se afastar.

Quando tudo parece desabar, não é chegado o tempo de fazer justiça à insatisfação, de questionar com mais insistência, de armar-se de uma exigência mais alta, de afastar-se de todas as vaidades (e do próprio discurso da sabedoria sobre a vaidade), de mobilizar todos os recursos defensivos da reflexão e da ironia? O desejo de independência se torna a energia predominante, sem que por isso se interrompam a escuta do passado e a leitura dos textos exemplares (STAROBINSKI, 1998, p. 15).

Para poder reabilitar o mundo, mesmo que em sua aparência, precisará compreender sua condição nesse mundo e tomar posse de si. É preciso aprender a amar o mundo e nossa ridícula condição. A exigência de sinceridade que ele coloca para si precisa de um espaço propício para aflorar, longe do comércio do mundo que o decepcionou continuamente e para o qual ele pretende voltar. “Toda acusação da falsidade do mundo supõe a crença em um valor oposto: uma verdade que se situaria alhures (neste mundo ou fora desse mundo) e que nos autorizaria a intervir em seu nome e a fazer-nos acusadores da mentira” (STAROBINSKI, 1998, p. 15). Ao acusar as mentiras do mundo e se opor a ele apenas por negação, já que a fisionomia da verdade lhe é desconhecida, Montaigne precisa, ao se armar com o seu ato de recusa, vislumbrar mesmo que seja apenas uma parte, a verdade que busca. Como ator, Montaigne pretende sair de cena para observar os humanos de uma distância segura, já que a personagem nunca pode ver todo o cenário contextual onde está inserida no momento dramático. Só ao espectador é dado o lugar que, em posse de todas as situações, de todos os núcleos dramáticos, pode saber exatamente o que está acontecendo em cena, recorte particular de uma narrativa muito maior. Esse lugar, nas palavras de Starobinski, o “espaço votivo”, é a torre de seu castelo. “Exilar-se de um mundo de onde a verdade foi banida não é verdadeiramente exilar-se. (E Montaigne se espantará de que Sócrates, para escapar às ‘leis de uma época tão corrupta’ dos atenienses, não tenha preferido uma ‘condenação ao exílio’)” (STAROBINSKI, 1998, p. 16). Em 24 de julho de 1570, Montaigne vende<sup>23</sup> o seu cargo de magistrado, dando o primeiro passo para o seu exílio do mundo. Em 28 de Julho (data de seu aniversário) de 1571, aos 38 anos de idade, Montaigne manda pintar nas paredes da torre de seu castelo o seguinte texto:

An. Chr[isti 1571] aet. 38, pridie cal. mart., die suo natali, Mich. Montanus, servitii aulici et munerum publicorum jamdudum pertaesus, dum se integer in doctarum virginum recessit sinus, ubi quietus et omnium securus

---

<sup>23</sup> Na época de Montaigne era comum que magistrados vendessem, caso quisessem, seus cargos públicos.

[quan]tillum in tandem superabit decursi multa jam plus parte spatii; si modo fata duint exigat istas sedes et dulces latebras, avitasque, liberati suae, tranquillitatie, et otio consecravit.

No ano de Cristo de 1571, com a idade de trinta e oito anos, na véspera das calendas de março, aniversário de seu nascimento, Michel de Montaigne, já há muito tempo desgostoso da escravidão da corte do Parlamento e dos cargos públicos, sentindo-se ainda bem-disposto, veio isolar-se para repousar no seio das douradas Virgens, em calma e em segurança; aqui ele atravessará os dias que lhe restam para viver. Esperando que o destino lhe permita aperfeiçoar esta habitação, estes doces refúgios paternos, ele os dedicou à sua liberdade, à sua tranquilidade e a seu lazer.

Montaigne marca a data de seu segundo nascimento, agora voluntário, em um processo maiêutico<sup>24</sup> que lembra o de Sócrates. Montaigne dá à luz a si próprio e coloca em gestação a própria ideia de subjetividade. A conquista de um lugar privado e pessoal e o recuo do grande palco que é o convívio humano, permite a Montaigne se distanciar reflexivamente do mundo e dos humanos e, como filósofo, nasce de novo para tentar compreendê-los em sua fenomenalidade, já que “[C] cada parcela, cada ocupação do homem revela-o e mostra-o tanto quanto qualquer outra” (MONTAIGNE, I, 50, 2002, p. 451). Ao testemunhar seu próprio nascimento enquanto filósofo e reconhecendo a si mesmo como sujeito, Montaigne percebe “os laços que sujeitam os outros; sente cair os seus. Pois o lance primeiro não é o saber; é a presença para si” (STAROBINSKI, 1998, p. 16). Montaigne, portanto, deixa o convívio do mundo para observá-lo e, com isso, presente a si mesmo, observar a si também com uma distância reflexiva. Ao conhecer a si, conhecerá o mundo que habita e do qual também faz parte.

Esse ato filosófico inaugura grande parte do que entendemos por filosofia moderna, já que esse distanciamento do Montaigne filósofo “fortuito” do Montaigne homem natural, marca a própria atitude filosófica que vai distanciá-lo da filosofia clássica, principalmente a de matriz aristotélica (basicamente o fundamento da filosofia Ocidental até o século XVI). Montaigne é o próprio momento entre a filosofia pré-moderna e moderna e os *Ensaïos* inauguram um grande começo daquilo que norteará toda a filosofia posterior. Montaigne como filósofo observa à distância o Montaigne homem natural, estabelecendo o ato filosófico como um esforço artificial de desprendimento observacional.

A marca fundamental da filosofia produzida nessa modernidade iniciada, em grande parte, por Montaigne, se origina pela rejeição dos princípios de Aristóteles. Montaigne rompe

---

<sup>24</sup> Como é sabido, o termo grego *maïeutikḗ*, cuja raiz é *maia* (parteira), significa dar à luz, fazer nascer, tal como Sócrates concebia o método que utilizava para engendrar as ideias em seus interlocutores. Sócrates se inspira em sua mãe, que trabalhava como parteira.

com a hierarquia de seres posta na natureza pela tradição aristotélica e subverte a metafísica tradicional, assim como a ética e a política. Dentre todas as hierarquias, a que me parece mais importante e fundamental para pensarmos a figura do filósofo para Montaigne, é aquela que coloca o filósofo como sendo a realização da *areté* humana, da excelência, do ponto mais alto no qual o ser humano pode aspirar atingir, já que ele, tradicionalmente, seria a forma mais elevada de humanidade pois participaria do divino através da atividade da contemplação. Contudo, para Montaigne<sup>25</sup>, a filosofia é compreendida como atividade humana, demasiado humana e não divina, abandonando, portanto, a contemplação como o ato filosófico.

Historicamente, Montaigne escreve no contexto da mesma crise que deu origem à dúvida cartesiana, qual seja: o colapso da ordem medieval, cuja cosmologia hierárquica, lançando suas raízes na filosofia grega, e cuja teologia cristã, remetendo-se aos desígnios de um Deus criador, garantiam ao homem o seu lugar na ordem das coisas e a compreensão de si mesmo como ser dotado de uma alma racional (BIRCHAL, 2007, p. 24).

Se Montaigne subverte toda a hierarquia tradicional dos seres, precisa, então, reordenar o próprio mundo que ele desorganiza e, dos escombros da filosofia tradicional, erigir um novo edifício. Seus *Ensaaios* são a instauração do ato moderno que inaugura a filosofia em um novo momento do tempo. Aristóteles identifica o filósofo com o ato de contemplação (que se inicia com o *thaumázēin*, o famoso espanto filosófico) e faz isso porque considera o humano como sendo, essencialmente, o filósofo; e só o filósofo seria a culminação da perfeição humana que toca o divino. Na hierarquia dos seres humanos, para Aristóteles, os filósofos estão no topo. Montaigne, diferentemente, a partir dos *Ensaaios*, inaugura uma forma de filosofar que separa o humano do filósofo. Não somos essencial e deliberadamente filósofos, mas apenas fortuita e acidentalmente.

Ao separar o humano do filósofo, Montaigne humaniza o filósofo e faz com que ele recupere sua humanidade comum. O bem humano não passa mais a ser buscado em um céu imutável e eterno, a partir da contemplação, mas na experiência cotidiana da vida em sociedade com outros seres humanos. Separar o humano do filósofo, significa aqui, para usar um conceito de Edmund Husserl, abandonar a “atitude natural” e a pressuposição de que o filósofo é o humano natural que ocupa na natureza um lugar na hierarquia dos seres. A *epoché* montaigniana é um tipo de suspensão que faz com que ele enquanto humano seja observado à distância pelo Montaigne filósofo. Ele se desprende enquanto filósofo e se observa para tentar recuperar aquilo que ele, de fato, é.

---

<sup>25</sup> Mas também para Maquiavel, Descartes e muitos outros filósofos modernos.

[C] Ouso não apenas falar de mim como também falar apenas de mim: extravio-me quando escrevo sobre outra coisa e fujo de meu assunto. Não me amo tão insensatamente e não estou tão preso e confundido em mim mesmo que não me possa distinguir e examinar com distanciamento – como a um vizinho, como a uma árvore. É errado tanto não vermos o quanto valemos como dizermos de nós mais do que vemos (MONTAIGNE, III, 8, 2001, pp. 234-235).

Ao abandonar a atitude natural, Montaigne instaura uma atitude filosófica que reverberará ao longo de toda a modernidade. A filosofia, para ele, não começa pelo espanto e termina na contemplação da eternidade e do divino, mas começa pelo desejo de revelar-se a si mesmo e termina na surpresa com aquilo que apareceu nessa revelação. Não é nada espantoso notar que a primeira paixão que Descartes critica, quase setenta anos depois, em sua obra *As paixões da alma*, é o *thaumázzein*, a surpresa que leva ao espanto.

O que é o espanto

É essa surpresa tem tanto poder para levar os espíritos localizados nas cavidades do cérebro ao lugar onde está a impressão do objeto admirado que, por vezes, impele todos para lá e os deixa de tal modo ocupados em conservar essa impressão que nenhum deles passa ao cérebro, nem mesmo se desvia de alguma forma das primeiras pegadas que seguiu no cérebro: o que faz que o corpo inteiro permaneça imóvel como uma estátua e que só percebamos do objeto a primeira face que se apresentou, e por conseguinte não possamos adquirir dele um conhecimento mais particular. É isso o que se chama comumente estar espantado; e o espanto é um excesso de admiração que só pode ser mau (DESCARTES, 1973, p. 256).

Quando Montaigne vai para a torre de seu castelo e começa a registrar o produto de seus juízos, a saber, os *Ensaíos*, ele se surpreende com o resultado, mas não começa pelo espanto. O espanto é algo que surge com aquilo que ele realizou ao se ensaiar, mas não a causa e o fundamento de seus *Ensaíos*. As filosofias modernas encaram com suspeita o tradicional *thaumázzein*, já que o espanto pode nos levar à imobilidade e a imobilidade nos faz cair na superstição<sup>26</sup>.

O que aparece em Montaigne, a partir desse desejo de revelar a si mesmo é a própria dimensão da subjetividade. O “eu” aparece como instância primeira, o crivo inicial para os juízos que serão produzidos sobre si e sobre o mundo. O ato filosófico que institui uma nova forma do juízo na história da filosofia moderna começa com um desprendimento (aquele do filósofo em relação ao humano) que permite o exame, pelo “eu” do próprio “eu”. Essa separação e, por extensão, o abandono da atitude natural, abandona uma introspecção

---

<sup>26</sup> Não apenas Descartes, mas Espinosa e Hume também tem em pouca conta o conceito de *thaumázzein*.

ingênua (aquela que apenas identifica na dimensão da interioridade uma substância genérica como a alma ou o espírito) instaurando a instância não natural das filosofias modernas.

Montaigne, portanto, com seus *Ensaíos*, institui o próprio projeto moderno, humanizador de nossa finita condição, produzindo a imagem de um mundo que é nosso e que precisa da sociabilidade para que exista. Ao romper sutilmente com as formas de se conceber a filosofia, os humanos, o mundo e a vida, radicalmente inicia uma nova fase do pensamento filosófico a partir de pressupostos distintos, mudando indelevelmente o cenário filosófico posterior do qual ainda somos herdeiros. Dizer que nunca fomos modernos é um exagero que reduz a modernidade a uma imagem estanque e limitada. Ao observar o projeto filosófico de Montaigne, podemos compreender que ainda não deixamos de ser, dramaticamente, modernos.

## Referências

- ALIGHIERI, D. *A divina comédia*. Tradução de Cristiano Martins. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1976.
- ALIGHIERI, D. *A divina comédia*. Tradução de Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 1998.
- ALIGHIERI, D. *La divina commedia*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2003.
- BIRCHAL, T. *O eu nos ensaios de Montaigne*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- BRAGUE, R. *The kingdom of man: genesis and failure of the modern project*. Translated by Paul Seaton. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2018.
- BURCKHARDT, J. *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BURKE, P. *Montaigne*. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Loyola, 2006.
- BURKE, P. *O Renascimento*. Tradução de Rita Canas Mendes. Lisboa: Texto & Grafia, 2008.
- CASSIODORUS. *The Variae*. Translated by M. Shane Bjornlie. Califórnia: University of Califórnia Press, 2019.
- CHESTERTON, G. *Orthodoxy*. London/New York: John Lane Company, 1909.
- DESCARTES, R. *Discurso do método. Meditações. Objeções e respostas. As paixões da alma. Cartas*. (Col. Os Pensadores). Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril cultural, 1973.

- DUBOIS, C. *O imaginário da Renascença*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995.
- ENGELBRECHT, W. *On 'modernus' and 'modernitas' in Medieval Latin*. *Mittellateinisches Jahrbuch: Internationale Zeitschrift für Mediävistik*, Vol. 50, Nº2, 2015, pp. 241 – 252
- FOUCAULT, Michel. *O Que São as Luzes?* In. *Ditos & Escritos, v. II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Rio de Janeiro, ed. Forense Universitária, 2000.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HARTLE, A. *Language and Philosophy in the Essays of Montaigne*. **American Catholic Philosophical Association**, Proceedings of de ACPA, Vol. 84, 2011, p. 47 – 56.
- HEER, Peter Soehlke. *El nuevo mundo em la vision de Montaigne o los albores del anticolonialismo*. Caracas: Instituto de altos estudios de America Latina, 1993.
- HEGEL, G. *Introdução à história da filosofia*. (Col. Os Pensadores) Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- HUIZINGA, J. *O outono da Idade Média: Estudo sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos*. Tradução de Francis Petra Janssen. São Paulo: Cosac Naif, 2010.
- HUSSERL, E. *Meditaciones Cartesianas*. Traducción de José Gaos y Miguel Garcia-Baró. México: Fondo de cultura económica, 1996.
- MONTAIGNE. *Ensaíes - Livro I*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- MONTAIGNE. *Ensaíes - Livro II*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- MONTAIGNE. *Ensaíes - Livro III*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MONTAIGNE. *LES ESSAIS* (Ed. Claude Pinguet em francês moderne). Paris: Arléa, 2002a.
- ROUANET, S. *Mal-estar na modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SEED, P. Early Modernity: The History of a Word. *CR: The New Centennial Review*, Michigan, v. 2, n. 1, pp.1 -16, 2002.
- STAROBINSKI, J. *Montaigne em movimento*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia. Das Letras, 1992.
- TOULMIN, S. *Cosmópolis: el trasfondo de la modernidad*. Traducción de Bernardo Moreno Carrillo. Barcelona: Ediciones Península, 2001.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução de Vinícius Eduardo Alves. São Paulo: Centauro, 2001.