

# COMENTÁRIO E EXPERIÊNCIA NOS *ENSAIOS* DE MONTAIGNE

## COMMENTARY AND EXPERIENCE IN MONTAIGNE'S *ESSAYS*

Gustavo José de Toledo Pedroso<sup>1</sup>  
Sandra Pires de Toledo Pedroso<sup>2</sup>

**Resumo:** Trata-se de discutir o sentido filosófico da presença das citações nos *Ensaio*s de Montaigne. Montaigne faz críticas à multiplicidade de comentários dos autores antigos, mas preenche seus ensaios com uma diversidade de citações destes mesmos autores. Jean Starobinski interpreta a presença destas citações como pautada pela ideia de independência. Tomando outra direção, procuramos mostrar como elas se vinculam a uma valorização do julgamento e da experiência.

**Palavras-chave:** Montaigne. Ensaio. Renascimento. Citação. Experiência.

**Abstract:** This article discusses the philosophical meaning of quotations from classical Greek and Roman authors in Montaigne's *Essays*. Montaigne often criticizes the multiplicity of commentaries on classical authors, but he fills his own essays with quotations from these same authors. Jean Starobinski interprets the use of these quotations as regulated by the idea of independence. Alternatively, we try to show how it is connected to a critical attitude regulated by the notions of judgment and experience.

**Keywords:** Montaigne. Essay. Renaissance. Quotation. Experience.

\* \* \*

Montaigne, por vezes, parece desabonar de diversas formas a ideia do comentário. Afinal, como evitar a multiplicidade de sentidos das palavras e as diversas possibilidades da opinião? Basta lembrar, por exemplo, de afirmações como aquela que se encontra em “*De l’expérience*”: “*Aristote a escrit pour estre entendu ; s’il ne l’a peu, moins le fera un moins habille: et un tiers, que celui qui traicte sa propre imagination*”<sup>3</sup>. Ou ainda, no mesmo ensaio, a consideração de que, interessados pelos autores, quase não nos preocupamos em abordar diretamente os assuntos: “*Tout fourmille de commentaires: d’auteurs, il en est grand cherté*”<sup>4</sup>.

Mas, seria insuficiente entender tais críticas de forma simplesmente geral, por assim dizer, abstrata. Se elas tocam num problema efetivo e podem, por isso, ser

---

<sup>1</sup> Professor de Filosofia Política da Universidade Estadual Paulista (UNESP) – campus de Franca. Email: gtpedroso@gmail.com.

<sup>2</sup> Doutoranda pelo Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. Email: sanpedroso@gmail.com.

<sup>3</sup> *Essais*, III, XIII, pg. 383

<sup>4</sup> *Essais*, III, XIII, pg. 385

ampliadas para além de seu contexto histórico imediato, a condição desta ampliação é, sem dúvida, o entendimento de sua referência imediata, de sua relação com seu contexto, o que permite especificar-lhes o sentido e, conseqüentemente, *identificá-las* em sua particularidade, transportando-as com maior correção para além de seus limites aparentes iniciais.

Tomando como referência a obra de Hugo Friedrich sobre Montaigne, mais especificamente a exposição acerca da relação de Montaigne com a cultura renascentista, procuremos obter alguns elementos para determinar o sentido à crítica ao comentário. No quadro traçado por Friedrich,

[le] grande événement de l’humanisme fut, aux xiv et xv<sup>e</sup>. siècles, la redécouverte de la langue artistique de l’antiquité, cette construction aux sonorités, aux rythmes, aux balancements de périodes harmonieusement étudiés, à la suavitas de laquelle l’oreille recommença à se former. Cette haute estime du discours en forme représente, esthétiquement, le pendant de l’estime accordée, intellectuellement, à la langue en tant que marque suprême de l’essence et de la dignité de l’homme. L’homme au parler le plus beau est celui qui réalise la perfection de la nature humaine, le meilleur langage garantit l’ordre le plus pur de l’intelligence [...].<sup>5</sup>

Tal redescoberta das realizações culturais da antiguidade, marcadamente, da “langue en tant que marque suprême de l’essence et de la dignité de l’homme”, “faculté qui fonde la civilisation, le droit, la morale, l’État, élève l’homme au-dessus de l’animal”<sup>6</sup>, esta redescoberta, inicialmente um redespertar da cultura, a inclusão, como novos, de antigos elementos e formas, desembocou, entretanto, numa supervalorização da cultura greco-romana. Se a linguagem apresenta toda esta importância, encontrando-se ao mesmo tempo sua realização máxima nas obras legadas pelos antigos, não tardou que se erigissem tais obras e a cultura da qual nasceram em arquétipos, modelos a serem copiados, fontes de todo conhecimento. Ora, um efeito colateral perverso de tal consideração pela cultura clássica era uma certa imobilização, o simples aprendizado voltado para a repetição de um modelo inultrapassável.

Cet humanisme d’imitation, de même qu’il fait un absolu de l’instrument de culture qu’est la langue, au détriment de la réalité de la culture (et ce, sans plus comprendre l’idée grecque de logos, qui, à l’origine, supporte ces conceptions), fait aussi un absolu du savoir

---

<sup>5</sup> FRIEDRICH, 1992, p 94-95.

<sup>6</sup> Idem, ibidem, p. 95.

contenu dans la littérature traditionnelle, au détriment d'un éventuel progrès spontané de la connaissance.<sup>7</sup>

A explicação de toda a experiência humana, inclusive a pessoal, já estava nos antigos. Bastava conhecê-los e, num exercício de memória, encontrar a passagem correta para qualquer situação. Não seria necessário expressar nenhuma idéia nova ou experimentar um novo formato, afinal a perfeição da forma e do conteúdo já estava dada desde sempre; qualquer alteração implicaria em queda, em decadência. Tudo o que se tinha a fazer era imitar ou pura e simplesmente copiar.

O cultivo das letras tornou-se essencial ao aperfeiçoamento humano (aperfeiçoamento que se reduz à imitação da grandeza dos antigos), de modo que aquele que melhor se expressasse (a boa expressão sendo compreendida como o domínio das fórmulas antigas), melhor realizaria o ideal de homem. Não é difícil perceber que tal concepção só pode se manter às custas da própria experiência, nem sempre compatível com as fórmulas e referências antigas. O novo é explicado por citações deslocadas de seu contexto, e o que se obtém assim é um acúmulo de conhecimentos vazios, praticamente sem qualquer significado para aquele que os possui.

No entanto, se esta atitude constitui uma tão evidentemente distorção, não poderia deixar de haver reações a ela. E estas, segundo Friedrich, já podem ser encontradas, por exemplo, nas ciências experimentais tais como aparecem em Leonardo da Vinci, na utilização da língua vulgar por Alberti, e mesmo no âmbito interno à cultura latina, por exemplo, na postura de Erasmo, que contra esta fixidez imitativa traduziu na flexibilização da forma o restabelecimento da força da expressão espontânea.

Incluindo Montaigne neste movimento de reação, vemos que suas críticas ao comentário ganham então uma referência um pouco mais definida. Não se trata, pois, da crítica ao comentário em si, mas da cultura renascentista como simples imitadora de uma Antiguidade vista como paradigma do saber. Montaigne não desabona propriamente o comentário, mas o uso cego, dogmático, paralisante e limitador que então se fazia dele. A questão, para ainda formulá-la em termos gerais, parece então ser antes a *crítica* de uma relação abstrata, rígida e dogmática com o saber legado pela antiguidade, do que a *afirmação* de que esta relação, no comentário, só possa se dar na forma de uma submissão tola, inevitavelmente geradora de leituras distorcidas, além de distorcida ela mesma.

---

<sup>7</sup> Idem, *ibidem*, p. 96.

\* \* \*

Antes de prosseguirmos nesta direção, talvez fosse interessante considerar também outro ponto, ligado a este: a presença de referências clássicas nos *Essais*. Incluindo no conjunto dos tópicos que constituem a “relação com outrem”, este ponto é objeto de discussão por Jean Starobinski. Starobinski parte da forte impressão que os textos clássicos causavam em Montaigne e do risco, aí envolvido, de se cair na imitação e na submissão à autoridade dos mestres. Porém, é no reconhecimento de sua diferença, de sua “fraqueza e insignificância” frente aos antigos, que Montaigne encontraria sua vantagem: a independência. Não podendo oferecer algo que se compare às altas realizações de Sêneca e Plutarco, não dispendo nem de ciência nem de memória, resta-lhe empregar seus recursos naturais e oferecer aos leitores apenas “suas próprias ‘cogitações’, seus ‘sentimentos e opiniões’ pessoais”. Mesmo que o que fale lhe venha de outros, falará por si mesmo, “diferente, nisso, daqueles que ‘não tendo em si nada que os realce, pretendem valer pelo que é alheio [...]’”<sup>8</sup>.

Ora, uma maior precisão quanto a isto exige que se distingam as diferentes formas da presença das referências greco-romanas nos *Essais*. Assim, Starobinski aponta que uma primeira forma é a das citações e opiniões criticadas, forma que não apresenta grandes problemas na medida em que traz em si uma clara distinção entre o julgamento de Montaigne e a opinião combatida.

Uma outra situação se configura quando se trata de opiniões às quais as opiniões do próprio Montaigne vão ao encontro. Este caso, na verdade, se dá, por sua vez, em três formas distintas: a citação, na língua original, de sentenças ou fragmentos poéticos; a tradução para o francês, assumindo às vezes o caráter de paráfrase; e, mais escandalosa, a “absorção” de um trecho de outro autor no texto de Montaigne, sem qualquer indicação de que se trata de formulação de outrem. Como não ver aqui submissão, imitação, adesão, comentário? “Montaigne se serait-il borné à s’approprier cet héritage, à l’assumer en le passant au crible de ses choix personnels, et en donnant aux lieux communs, par vigueur ou désinvolture de style, l’accent de l’authenticité ?”<sup>9</sup>.

Segundo Starobinski, trata-se aqui de uma estratégia dupla que busca resolver os problemas colocados pela impressão causada em Montaigne pelo contato com os textos clássicos. Por um lado, *assumindo* os empréstimos que faz à cultura greco-romana, ou a

---

<sup>8</sup> STAROBINSKI, 1993, p. 109.

<sup>9</sup> TOURNON, 1989, p. 59.

dependência frente a Sêneca ou Plutarco, *refletindo* a respeito, Montaigne recupera a autonomia aparentemente perdida. Por outro lado, insistindo na originalidade de seu projeto, ele lança mão de diversos argumentos pelos quais procura mostrar “a compatibilidade do empréstimo com uma real autonomia do discurso, a possibilidade de uma coexistência da palavra própria com uma palavra estranha que não lhe traria nenhum prejuízo”<sup>10</sup>.

Neste sentido, uma das justificativas apresentadas por Montaigne é a da *assimilação*: aquilo que foi lido, estudado e aprendido não pode mais ser considerado externo ao leitor, mas passa a integrar a sabedoria que este consolida. Provindo, no entanto, de uma fonte externa e, neste sentido, estranha ao leitor, aquilo que foi aprendido e incorporado por meio da reflexão deve ter sua exterioridade inicial dissimulada, coisa que Montaigne confessadamente faz, alegando a vantagem adicional de confundir seus críticos.

Outro argumento apresentado por Montaigne é o de que, ao citar, não se encontra submetido aos outros autores, antes o contrário:

Qu'on voye, en ce que j'emprunte, si j'ay sçeu choisir de quoy rehausser mon propos. Car je fay dire aux autres ce que je ne puis si bien dire, tantost par foiblesse de mon langage, tantost par foiblesse de mon sens. Je ne compte pas mes emprunts, je les poise. Et si je les eusse voulu faire valoir par nombre, je m'en fusse chargé deux fois autant.<sup>11</sup>

A citação apropriada depende do exercício do juízo, cuja iniciativa é inegavelmente do próprio sujeito que julga.

Por fim, um terceiro argumento assinala de forma definitiva a compatibilidade do empréstimo com a autonomia do discurso. Trata-se dos casos em que, mais que oportunamente escolhidos, os empréstimos são modificados, descontextualizados, acabando por dizer algo diferente do que diziam em seu contexto original. Despreocupado com o risco de parecer não ter lhes compreendido o sentido, Montaigne lança mão, consciente e soberanamente, deste recurso.

Starobinski localiza na relação de Montaigne com as citações a expressão de um movimento antitético que perpassa a composição de toda a obra, em cada tema sobre o qual Montaigne se debruça, um movimento em que se poderiam distinguir três

---

<sup>10</sup> STAROBINSKI, *op. cit.*, p. 111.

<sup>11</sup> *Essais*, II, X, p. 105-106.

momentos: a dependência em relação ao que lhe é externo, a afirmação da própria independência e a superação do problema da dependência. Esta última, realizada *a posteriori* como resultado de uma reflexão, é compreendida como uma relação dialética em que os dois pólos (dependência e independência) implicam-se mutuamente. Na superação, dependência mitigada em relação ao outro, é que ocorre o encontro consigo mesmo. A descoberta da originalidade está em recorrer deliberadamente ao outro, ou seja, com o concurso do julgamento<sup>12</sup>.

\* \* \*

Retomando a crítica ao comentário, poderíamos aqui tentar delinear em que termos esta se daria. Para melhor delimitá-la recorreremos inicialmente ao papel desempenhado pela experiência na obra de Montaigne. Ao se referir à experiência, Montaigne a caracteriza pela variedade e pela mutabilidade, a singularidade indissimulável do vivido. “La ressemblance ne faict pas tant un comme la difference fait autre”<sup>13</sup>. Essencialmente concreta e particular, na experiência bem entendida pode-se distinguir até mesmo coisas aparentemente tão idênticas como dois ovos, exemplo predileto de gregos e latinos para a uniformidade perfeita.

A própria experiência se dá na particularidade do vivido, de modo que as conseqüências que dela retiramos são inevitavelmente precárias e inseguras, marcadas de contingência, posto que duas experiências jamais são idênticas, mas semelhantes, e esta semelhança comporta diferenças<sup>14</sup>. Isto é ainda mais verdadeiro no que tange às obras dos artífices, à religião, às leis, enfim às *invenções humanas*, obras criadas pela imaginação.

La dissimilitude s’ingere d’elle mesme en nos ouvrages; nul art peut arriver à la similitude. [...] Pourtant l’opinion de celuy-lá ne me plaist guiere, qui pensoit par la multitude des loix brider l’authorité des juges, en leur laillant leurs morceaux: Il ne sentoit point qu’il y a

---

<sup>12</sup> Cf. STAROBINSKI, *op. cit.* Starobinski reconhece este mesmo movimento na relação de Montaigne com o latim: “Da apropriação à denegação do material estranho – da prioridade do latim (aprendido ‘sem método’ mas ao sabor de um artifício perfeito) ao seu retrocesso a situação secundária, Montaigne só chega à independência desejada à custa do reconhecimento de uma dependência forçada, de uma escuta do idioma antigo que presidiu ao ‘destravamento’ de sua língua, de uma influência de Sêneca e de Plutarco da qual não pode facilmente se ‘desfazer’. Ele só se tornou livre ao aceitar não o ter sido sempre, de o ser apenas imperfeitamente ainda”. Pág. 121.

<sup>13</sup> *Essais*, III, XIII, pág. 380.

<sup>14</sup> Cf. *Essais*, III, XIII, pág. 380 “La consequence que nous voulons tirer de la ressemblance des evenemens est mal seure, d’autant qu’ils sont tousjours dissemblables...”

autant de liberté et d'estendue à la interpretation des loix qu'à leur façon. Et ceux là se moquent, qui pensent appetisser nos debats et les arrester en nous r'appellant à l'expresse parole de la Bible. D'autant que nostre esprit ne trouve pas le champ moins spatieux à contreroller le sens d'autrui qu'à représenter le sien, et comme s'il y avoit moins d'animosité et d'aspreté à gloser qu'à inventer. Nous voyons combien il se trompoit<sup>15</sup>.

Desta forma, experimentamos as obras humanas do mesmo modo como experimentamos as obras da natureza, ou seja, por meio da diferença que engendra mais o diverso do que a semelhança, a similitude.

Ora, não é difícil ver como, em contraposição a estas considerações, deveria parecer desvirtuada a relação submissa com a antiguidade clássica. Reduzida a fórmulas vazias e rígidas, a inspiração dos mestres greco-romanos é deformada e invertida e ao invés de servirem como objetos para a cogitação e reflexão pessoal, ou modelos para considerações próprias, renovadas, referidas a experiências essencialmente singulares, passam a evitar um contato com a própria experiência, sendo antepostas a ela.

Dá que a insistência de Montaigne no valor da experiência ganhe aqui também um significado mais específico. Se, no período em que vive, o autor dos *Essais* vê as questões religiosas configurando um campo de conflito sangrento, em que o dogmatismo cego das partes, a certeza que cada um tem de estar sustentando a verdade, impede qualquer possibilidade de abertura ao diálogo, não é apenas neste campo, portanto, que se encontra semelhante fechamento. Se mesmo um movimento cultural aparentemente renovador em seu resgate do passado, portador de elementos mais arejados e ligados à reflexão, como o Renascimento, incorre na imobilidade e na afirmação de verdades arbitrárias, então a atitude de valorização da experiência como aberta, múltipla, variada, de um constante ensaiar-se sem a garantia de quaisquer verdades, toma um sentido claramente crítico.

Je dis souvent que c'est pure sottise qui nous fait courir apres les exemples estrangers et escolastiques. Leur fertilité est pareille à cette heure à celle du temps d'Homere et de Platon. Mais n'est ce pas que nous cherchons plus l'honneur de l'allegation que la verité du discours ? comme si c'estoit plus d'emprunter de la boutique de Vascosan ou de Plantin nos preuves, que de ce qui se voit en nostre village.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> *Essais*, III, XIII, pág. 380.

<sup>16</sup> *Essais*, III, XIII, pág. 402

A partir disso, não parece excessivamente abstrato eleger a independência como mediadora da relação com outrem, ao menos neste caso? Não seria antes a experiência a exercer este papel, uma vez que os escritos, sejam de Plutarco ou Sêneca, só ganham sentido na experiência pessoal? Assim trechos como este apareceriam com um novo relevo, revestido de novas significações:

Et, entreprenant de parler indifferemment de tout ce qui se presente à ma fantasie et n'y employant que mes propres et naturels moyeus, s'il m'advient, comme il faict souvent, de rencontrer de fortune dans les bons auteurs ces memes lieux que j'ay entrepris de trater, comme je vien de faire chez Plutarque tout presentement son discours de la force de l'imagination : à me reconnoistre, au prix de ces gens là, si foible et si chetif, si poisant et si endormy, je me fay pitié ou desdain à moy memes. Si me gratifie-je de cecy, que mes opinions ont cet honneur de rencontrer souvent aux leurs ; et que je vais au moins de loing apres, disant que voire. Aussi que j'ay cela, qu'un chacun n'a pas, de connoistre l'extreme difference d'entre eux et moy. Et laisse ce neantmoins courir mes inventions ainsi foibles et basses comme je les ay produites, sans en replastrer et recoudre les defaux que cette comparaison m'y a descouvert.<sup>17</sup>

Ao reconhecer sua fraqueza e sua falha diante dos antigos, Montaigne talvez estivesse menos estabelecendo uma submissão inicial à autoridade, que expressando a única maneira em que a relação pode verdadeiramente ocorrer: através das *próprias opiniões*. E estas, ao serem “*foibles et basses*” são as únicas possíveis (e, afinal, que problema haveria nisto? não é na pequenez que está o mais admirável?<sup>18</sup>), além de estarem em acordo com a experiência, cuja apreensão só ocorre de maneira provisória e falha; por outro lado, ao se oporem à ciência e à memória, elas ganham um outro significado, quando se sabe o que Montaigne pensa daqueles que fortaleceram a memória no lugar do juízo<sup>19</sup>.

Além disso, a expressão “*rencontrer souvent aux leurs*” carrega a idéia de anterioridade das opiniões de Montaigne, as quais, depois de surgidas no seio de seu

---

<sup>17</sup> *Essais*, I, XXVI, pág. 188

<sup>18</sup> “Et la vertu de d’Alexandre me semble représenter assez moins de vigueur en son theatre, que ne fait celle de Socrates en cette exercitation *basse et obscure*. [...] Qui demandera à celui-là ce qu’il sçait faire, il respondra : subjuguier le monde ; qui le demandera à cettuy-cy, il dira mener l’humaine vie conformément à sa naturelle condition : science bien plus generale, plus poisante et plus legitime. Le pris de l’ame *ne consiste pas à aller haut*, mais ordonnément. Sa grandeur ne s’exerce pas en la grandeur, c’est en la *mediocrité*”. [grifo meu] *Essais*, III, II, pág. 33.

<sup>19</sup> “Nous ne travaillons qu’à remplir la memoire, et laissons l’entendement et la conscience vuide. Tout ainsi que les oyseaux vont quelquefois à la queste du grein, et le portent au bec sans le taster, pour en faire bechée à leurs petits, ainsi nos pedantes vont pillotant la sciences dans le livres, et ne la logent qu’au bout de leurs lévres, pour la dégorger seulement et mettre au vent”. *Essais*, I, XXV, pág. 174-175.



espírito, acabam por se encontrar, num segundo momento, próximas a outras tantas semelhantes, formuladas pelos mestres. Assim também no que diz respeito à frase “*et que je vais au moins de loing apres, disant que voire*”<sup>20</sup>: pois ainda é o seu juízo que dá o consentimento final. Não se trata, pois, de submissão, mas antes de um *diálogo* no qual se comparam experiências e em que pode ou não haver concordância. Pois, se houver algo de que se discorde, algo a ser criticado, ele o será, quer provenha da pena de Sêneca, de Plutarco ou de Platão.

Portanto, nada mais necessário que uma relativização desta “inferioridade” como um traço de ironia<sup>21</sup>. Empregar seus recursos naturais e oferecer aos leitores apenas “suas próprias ‘cogitações’, seus ‘sentimentos e opiniões’ pessoais” é não apenas algo que necessariamente se impõe pelo caráter singular da experiência própria; mais que isto, é exercício e manifestação do próprio juízo, no interior do processo vivo, aberto, múltiplo e mutável da experiência. Se Montaigne

[...] se atribui o direito de olhar para tudo o que se oferece ao seu alcance: para a consciência e a existência pessoais fundamentalmente, mas também para a sabedoria e a insensatez do mundo, para as ações e as sentenças memoráveis, as leis, os costumes, os abusos do universo inteiro,

se fala “dos odores (I, LV), dos correios (II, XXII) ou dos polegares (II, XXVI)”<sup>22</sup> talvez seja menos pela independência como valor que pela irreduzível singularidade da experiência.

Não haveria, portanto, ameaça à independência na necessária relação com outro. A ameaça está na paralisia do pensamento pela neutralização da força do pensamento da antiguidade devido ao uso mistificado. Tornar os antigos um arquétipo, memorizá-los sem assimilá-los, sem compreendê-los, é despojá-los de qualquer sentido, é reduzi-los à

---

<sup>20</sup> Em nota, Villey aponta “*voire*” como forma arcaica equivalente a “oui”.

<sup>21</sup> Este ponto é sublinhado por Auerbach, Adorno e Lukács: “Entendo aqui por ironia o fato de que o crítico fala sempre das questões últimas da vida, mas sempre também num tom que dá a entender que se trata apenas de quadros e livros, de bonitos ornamentos inessenciais na grande vida [...]. O grande Monsieur de Montaigne talvez tenha sentido algo semelhante quando deu aos seus escritos a denominação espantosamente bela e adequada de *Essais*. Pois a modéstia simples dessa palavra é de uma altiva cortesia. O ensaísta rejeita suas próprias esperanças orgulhosas que tantas vezes acreditam ter abordado o mais elevado: ele só pode oferecer comentários de poemas alheios e, no melhor dos casos, de suas próprias idéias. Mas ele se conforma com essa pequenez [...] e a sublinha ainda com irônica modéstia” Cf. Lukács, G. “A Propos de L’Essence et la Forme de l’Essai”, in *L’âme et les Formes*, Paris, Gallimard, 1974, pág. 22-23, *apud* Arantes, Paulo, *Ressentimento da Dialética*, pág. 66.

<sup>22</sup> STAROBINSKI, op. cit., p. 109.

vacuidade. Neste caso, memorizar é esquecer. “Sçavoir par coeur n’est pas sçavoir”.<sup>23</sup> Por outro lado, elevá-los a autoridade suprema sem recorrer nisso ao crivo da experiência pessoal é se furtar a apreciar a própria experiência e desta forma, perder o contato com o mundo. Abastardar o outro é abastardar a si. Não compreender o outro é não compreender a si mesmo e a sua própria realidade.

Trata-se de recuperar o espírito e não a letra e com ele a sua força explicativa, a sua significação. Por esse motivo, não importa mais se se parafraseia, se se inclui no texto ou se se cita expressamente, pois é sempre o eu quem diz, ou não se diz nada. O que importa é a força expressiva do pensamento vivo, atuando, em seus próprios termos, sobre a realidade. E neste caso, pode-se até contrariar os antigos ou mesmo citá-los de modo a contradizê-los. E é desta forma que se lhes faz justiça, pois são recuperados como interlocutores. Neste caso, a originalidade perde importância.

Não se trata de dissimular o empréstimo e a pilhagem, mas de crítica à ostentação vazia das fontes. Deve-se mostrar o que se fez com as fontes primeiras, que destinação foi dada a elas. Portanto, não importa de onde vieram, mas o seu resultado. O pedante só publica as receitas, pois nada pensou a partir delas; delas, na verdade, nada sabe.

É neste sentido que se pode ler o seguinte trecho, não como uma ocultação das fontes para que se afirme certa independência como valor, ou para que se salve a originalidade do texto:

Qu’il cele tout ce dequoy il a esté secouru, et ne produise que ce qu’il eu a faict. Les pilleurs, les emprunteurs mettent en parade leurs bastiments, les achapts, non pas ce qu’ils tirent d’autrui. Vous ne voyez pas les espices d’un homme de parlemment, vous voyez les alliances qu’ils a gaignées et honneurs à ses enfants. Nul ne met en compte publique sa recette : chacun y met son acquest.<sup>24</sup>

Ora, não são somente os ladrões ou os tomadores de empréstimos que não revelam a origem dos seus ganhos, mas também o magistrado e, no final, todo mundo. E não se trata neste caso de aproximar o magistrado ao ladrão ou ao tomador de empréstimo. A ênfase do texto não está na ocultação, mas na valorização do que se adquiriu. O sentido se completa com o que vem antes e com o que vem depois do trecho citado, a saber:

---

<sup>23</sup> *Essais*, I, XVI, pág. 196.

<sup>24</sup> *Essais*, I, XXVI, pág. 195.

“Son institution, son travail et son estude ne vise qu’à le former” (...) “Le guain de nostre estude, c’est en estre devenu meilleur et plus sage”.<sup>25</sup>

Não se trata portanto de não indicar as fontes do próprio texto, mas de “*esbranler*”<sup>26</sup> o entendimento, ou seja, exercitá-lo, para saber distinguir na experiência, nas suas múltiplas formas, o singular e o universal. A pilhagem não ocorre, quando se considera que “*la verité et la raison sont communes à chacun, et ne sont non plus à qui les a dites premierement, qu’à qui les dict apres*”.<sup>27</sup> Além do mais, a aquisição que é “*le former*”, “*devenu meilleur et plus sage*”, “*jugement*” só pode ser fruto “*de son travail et son estude*”, ou seja, da transformação que se perfaz em si. Pois não se pode ser Plutarco ou Aristóteles, mas pode-se aprender, ainda que à distância, a percorrer de forma própria o caminho. Não de Atenas ou de Roma, mas de Périgord, que não deixa de ser análogo, na sua diferença.

## Referências

- ADORNO, T. W. *Notas de literatura I*. São Paulo: Duas Cidades / Editora 34, 2003.
- ARANTES, Paulo Eduardo. *Ressentimento da dialética*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- AUERBACH, E. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 1994.
- FRIEDRICH, H. *Montaigne*. Paris: Gallimard, 1992.
- MONTAIGNE, M. *Essais*. Ed. de Pierre Villey. Paris: Félix Alcan, 1922.
- STAROBINSKI, J. *Montaigne em Movimento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- TOURNON, A. *Montaigne en toutes lettres*. Paris: Bordas, 1989.

---

<sup>25</sup> *Essais*, I, XXVI, pág. 195.

<sup>26</sup> “Je vousrois que le Pauël ou Pompée, ces beaux danseurs de mon temps, apprirent des caprioles à les voir seulement faire, sans nous bouger de nos places, comme ceux-cy veulent ins”. *Essais*, I, XXVI, pág. 196

<sup>27</sup> *Essais*, I, XXVI, pág. 195.