

NOTAS SOBRE A PRESENÇA DE SÊNECA NOS ESSAIS DE MONTAIGNE

Luiz Antonio Alves Eva*

Abstract: Discutimos, brevemente, algumas questões relativas à influência de Sêneca nos *Essais* de Montaigne, posteriormente ao contato do autor com a filosofia cética, particularmente considerando a presença de um movimento anti-dogmático que guarda certas analogias nos dois autores.
Unitermos: Montaigne, Sêneca, Estoicismo, Ceticismo, Filosofia Moral.

Acompanhando a cronologia dos *Essais*, podemos constatar uma clara mudança na postura de Montaigne frente à filosofia estoica. Se ensaios de redação mais antiga descortinam um ideal da busca da tranqüilidade, orientado pelas prescrições do estoicismo, na *Apologie de Raimond Sebond* (II, 12), as críticas a essa escola, explícitas e acentuadas, reproduzem aquelas anteriormente assestadas por Plutarco e pela argumentação cética de Sexto Empírico. De outra parte, parece igualmente certo que a principal fonte do eventual “estoicismo” de Montaigne são as *Epistolae ad Lucilium*, de Sêneca. Mas a suposta ruptura com o estoicismo, que acabamos de mencionar, significaria também um exílio filosófico do moralista latino nas reflexões de Montaigne, posteriores à fase de maior contato com o ceticismo? Neste trabalho, pretendemos examinar brevemente em que sentido se poderia considerar a presença de Sêneca nesse momento dos *Essais*.

1. Como já se observou amplamente, há passagens dos *Essais* que deixam transparecer o entusiasmo do autor com a filosofia estoica e com a obra de Sêneca. Tradicionalmente, essas observações apontam, em especial, para alguns ensaios de redação mais antiga -19, 20, 39 e 40 do Livro Primeiro -, escritos provavelmente, segundo Strowski, num mesmo período¹.

* Mestre e Doutorando em Filosofia pela FFLCH-USP. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (MG). Este artigo é dedicado a Joaquim Antonio de Assis Vilar e José Maria Toledo de Almeida, pelo empenho solidário em defesa do germe da filosofia neste Cerrado agreste.

1 - Strowski, Fortunat, *Montaigne*, Paris: Felix Alcan, 1906, p.98.

Destes, destacaremos aqui o vigésimo, “Philosopher c’est apprendre a mourir”, uma espécie de mosaico de *sententiae* de Sêneca, em que Montaigne aborda a problemática filosófica da morte, seguindo de muito perto as reflexões do autor latino nas *Epistolae*.

As reflexões aí presentes revelam como sendo a solução filosófica que nessa altura lhe apraz, para enfrentar a expectativa da morte (questão perene dos *Essais*), a de refletir incessantemente sobre ela, premeditar acerca da necessidade de sua ocorrência futura, domesticando-a pela proximidade. Assim procedendo, não parece senão acompanhar as prédicas do autor latino, segundo o qual é preciso recusar o exemplo das multidões e buscar familiaridade com a morte, aprender a morrer para atingir a liberdade por meio da filosofia. A mesma associação entre morte e liberdade, aliás, ressurgiu no ensaio de Montaigne:

“Incerto é o lugar em que a morte vos espera; esperai-a portanto em todo lugar... Meditar na morte. Quem nela medita, medita na liberdade. Quem aprende a morrer desaprende a servir, está acima de toda a tirania ou, ao menos, fora de seu alcance...”²

“(...) Aprendamos a resistir-lhe com pés firmes, e a combatê-la. E, para começar por anular sua principal vantagem contra nós, sigamos a via contrária à comum. Tiremo-lhe a estranheza, pratiquemo-la, acostumemo-nos a ela... A premeditação da morte é premeditação da liberdade. Quem aprende a morrer, desaprende a servir...”³

No mesmo ensaio, reencontramos algumas das reflexões de Sêneca

2 - *Epistolae* xxvi-I “*Incertum est quo te loco mors expectet; itaque tu illam omni loco expecta... (...) Meditare mortem. Qui hoc dicit meditari libertatem jubet. Qui mori didicit servire dididicit; supra omnem potentiam est, certe extra omnem...*” As citações de Sêneca são conforme a edição P. Richard, Garnier, 1932. Esta passagem está à p. 146.

3 - “Aprennons à le soutenir de pied ferme, et à la combatre. Et pour comencer à luy oster son plus grand avantage contre nous, prenons la voye toute contraire à la commune. Ostons luy l’*estrangeté*, pratiquons le, accoustumons le... La premeditation de la mort est premeditation de la liberté. Qui a appris à mourir, il a desappris a servir...” *Essais*, I, 20, 86-87a. As citações de Montaigne são segundo a edição de Pierre Villey-V.L. Saulnier, Quadrige - PUF, 1988.

sobre o temor da morte, injustificado do ponto de vista da razão. Para Sêneca, o que nos amedronta mais na morte é a dor, sendo preciso, para suprimir o medo, retirar a máscara das coisas, vendo-as como de fato são:

*“O que vedes ocorrer com as crianças, também ocorre conosco, grandes crianças: temem os seus amigos e companheiros quando os vêem mascarados. Não apenas dos homens, mas também das coisas devemos arrancar as máscaras e ver a sua face... Tu és a morte, de que meu servo e minha camareira ontem caçoavam.”*⁴

*“As crianças têm medo de seus amigos mesmo quando vêem que estão mascarados, também o temos. É preciso tirar a máscara tanto das coisas quanto das pessoas: tirando-lhe, não encontraremos sob ela senão essa mesma morte pela qual um criado ou simples camareiro passariam sem medo.”*⁵

Mas se Montaigne reproduz aí a constatação de que o homem simples não sofre com a morte, simplesmente ignorando-a, não se trata, ao menos nessa altura dos *Essais*, da maneira pela qual o filósofo deve enfrentá-la. Como recomenda Sêneca, de acordo com o estoicismo, é preciso combater as paixões por meio da razão.⁶ A morte, naturalmente o objeto maior do temor, é

4 - Ep. xxiv-I, p. 132: *“Quod vides accidere pueris, hoc nobis quoque, majusculis pueris, evenit: illi quos amant, quibus assueverunt, cum quibus ludunt, si personatos vident, expavescunt. Non hominibus tantum, sed et rebus persona demenda est et reddenda facies sua. Quid mihi gladios et ignis ostendis et turbam carnificum circa te frementem? tolle istam pompam, sub qua lates et stultos territas. Mors es: quam nuper servus meus, quam ancilla contempsit.”*

5 - “Les enfans ont peur de leurs amis mesme quand ils les voyent masques, aussi avons-nous. Il faut oster la masque aussi bien des choses que des personnes: osté qu’il sera, nous ne trouverons au dessous que cette mesme mort, qu’un valet ou simple chambriere passerent dernièrement sans peur.” (I, 20, 96a).

6 - Comparar Sêneca ep. xx-I e Montaigne I, 12, 46c. Acerca do assentimento às paixões inevitáveis e da resistência ao medo e ao sofrimento, Montaigne afirma: “De celuy qui n’est pas sage il en va de mesmes en la premiere partie, mais tout autrement en la seconde. Car l’impression des passions ne demeure pas en luy superficielle, ains va penetrant jusques au siege de sa raison, l’infectant e la corrompant... Voyes bien disertement et plainement l’estat du sage Stoique...”

a ocasião privilegiada na qual se poderá julgar se o filósofo o é também nos atos ou apenas nas palavras. É a ocasião para julgarmos acerca da felicidade, que deverá ser propiciada pela sabedoria estoíca no enfrentamento dos infortúnios.⁷ Nesse sentido, a posição de Montaigne frente à morte parece ser apenas uma faceta de seu posicionamento estoíco num sentido mais amplo, que se reflete em outras particularidades. Montaigne, como Sêneca, parece entender aí que o verdadeiro sábio deve levar a cabo uma perfeita resistência às paixões e buscar no seu interior a verdadeira felicidade: ainda que a amizade, por exemplo, seja um bem inestimável, a solidão surge para ambos como circunstância privilegiada para o auto-conhecimento.⁸ Como a felicidade é um bem interior -diz Montaigne, seguindo Sêneca-, as viagens são inúteis para curar os males da alma.⁹

Destaquemos que o entusiasmo de Montaigne com o estoicismo parece vir acompanhado de uma premissa básica de sua reflexão filosófica: a confiança inabalável no poder da razão humana, especialmente no que concerne à busca da felicidade. Ainda que, como Sêneca, Montaigne não se julgue um “sábio”, no sentido estrito do termo, o ideal de sabedoria racional que pauta a reflexão estoíca, também no autor francês, anima à busca de uma elevação acima do humano.¹⁰ Mais do que isso, a confiança no poder da razão sustenta, no interior dos primeiros ensaios, uma moral pouco flexível e de cunho normativo: trata-se de seguir com os atos a rota que a razão demonstra como verdadeira para a felicidade, rota racionalmente posta ao alcance do sábio. Confiança essa que, embora transpareça nos *Essais*, como espécie de mimese da reflexão de Sêneca, é original relativamente à literatura moral de que Montaigne é contemporâneo: diferentemente da norma que então impera, ele não associa o estoicismo de Sêneca ao Cristianismo, mas faz da reflexão racional um esforço para a aclimação da moral antiga no mundo moderno, independentemente de suas conseqüências religiosas. É por seu racionalismo moral -um estoicismo

7 - Cf. Sêneca, ep. xxvi,I, p. 145, e Montaigne I, 19, 79a.

8 - São as idéias análogas que encontraremos no ensaio de Montaigne I, 39 -“De la solitude”- e na epístola x,I de Sêneca- “De solitudinis utilitate”.

9 - Cf. Sêneca, ep. i,I xviii,I; Montaigne I, 39.

10 - V. Villey, Pierre. *Les Sources & L'Évolution des Essais de Montaigne*, Paris: Hachette, 1933, t. II, p. 53.

que busca ir às conseqüências práticas- que, como observa Pierre Villey, Montaigne se desvincula da moral cristã, fundada na autoridade da Igreja.¹¹

2. É, precisamente, a avaliação de Montaigne acerca do poder da razão que vai se alterar num momento seguinte de suas reflexões, alteração essa que se alia imediatamente a duas outras: à de seu posicionamento em relação ao estoicismo e, por extensão, de seu posicionamento frente a Sêneca. Como nota estatisticamente Villey, embora encontremos expressões à moda de Sêneca, em todas as épocas dos *Essais*, a presença de citações desse autor, volumosa na edição de 1580, perde espaço consideravelmente na edição de 1588, ainda que voltando a aumentar na edição seguinte.¹² Segundo esse comentador, o espaço da reflexão moral não se deixa vago, mas se traduz num interesse crescente pelos opúsculos de Plutarco.¹³ Em verdade, - diz ele - Montaigne teria aderido ao estoicismo apenas superficialmente, abandonando-o, então, em favor de uma moral eclética e pessoal (na qual Sêneca, por sua vez, teria um espaço reservado).¹⁴ Mas observemos mais de perto o que ocorre, nesse momento de transformação, tomando como paradigma dessa nova etapa a *Apologie de Raimond Sebond* (II, 12).

Podemos reconhecer, nesse ensaio, diversas instâncias da crítica ao estoicismo, sob a forma de críticas à *vanité* do homem e do saber, que identificaremos, aqui, de modo sucinto. Montaigne condena, agora, a pretensão da filosofia em prover a felicidade humana. Diz ele que, embora a filosofia devesse nos conceder armas para enfrentar o acaso, recorre a ardis ridículos e não chega a bons resultados.¹⁵ Segue-se daí uma irônica análise das vias humanas para a obtenção da felicidade (as opiniões do vulgo, a morte e a loucura) que leva à conclusão de que a simplicidade é a via mais segura para

11 - Ver *ibid.*, t. II, pp. 69 et ss., p. 74.

12 - *Ibid.*, t. I, p. 240.

13 - *Ibid.*, t. II, p. 111.

14 - *Ibid.*, t. II, p. 87.

15 - II, 12, 494b.

tanto.¹⁶ É fácil ver que o estoicismo de Sêneca serve agora de alvo para a crítica: ao longo das Epístolas, o autor latino recomenda a desconfiança em relação aos bens providos pela fortuna e afirma que a força incrível da filosofia é a de rebater todos os golpes do acaso.¹⁷

Por que motivos Montaigne critica, agora, o estoicismo, nessa radical reversão de perspectivas? Estamos diante de uma das figuras da crítica cética à vaidade da razão. O estóico pretende ter-se acercado do conhecimento do soberano bem, que lhe propiciará a felicidade -e Sêneca recomenda, diversas vezes, a Lucílio a leitura dos antigos mestres que encontraram a verdade. Mas Montaigne contrapõe, sob inspiração do tropo cético da *diaphonia*, as diversas concepções contraditórias, acerca do soberano bem, encontrando, nesse conflito de opiniões, igualmente persuasivas, um motivo para desafiar o leitor a confiar na filosofia e no poder da razão humana, ante a impossibilidade de encerrar a questão sobre a natureza do soberano bem.¹⁸ Adotando uma postura cética, Montaigne torna-se crítico da razão humana, contrapondo-se, simultaneamente, ao otimismo confiante que o aliava à filosofia de Sêneca.

O estoicismo, em sua prédica moral, fundamentava-se tradicionalmente na noção de conformidade à natureza: é a razão humana que pode tornar o sábio feliz, conformando suas ações às leis naturais. Em diversas passagens da Apologia, porém, Montaigne se detém em críticas aos diversos conceitos de natureza erigidos pela filosofia, procurando mostrar que são igualmente falsos e inaceitáveis.¹⁹ Em particular, critica as ficções filosóficas sobre a natureza humana, fazendo, sob um novo prisma, que sua crítica à vaidade coincida, agora, com a crítica ao estoicismo. Para Sêneca, o sábio estóico contrapõe-se, racionalmente, a suas paixões, por meio da reta vontade que alia o homem aos deuses. Por ela, os homens podem se isentar do medo, do qual

16 - II, 12, 495ab.

17 - *Ver op. cit.* viii-I e liii-I.

18 - *Ver* II, 12, 577-578. Para o argumento cético da *diaphonia* no pirronismo, v., p. ex., Sexto Empírico, Hipotiposes Pirroneanas, Loeb Classical Editions, Harvard, William Heineman, 1976, I, 164 et ss.

19 - *Ver*, p. ex., II, 12, 537 et ss.

os deuses são naturalmente isentos.²⁰ É a própria razão, guia dessa vontade, que, para o estóico, eleva o homem acima das outras criaturas e o aproxima de Deus:

*“Se vedes um homem não temer nenhum perigo, intocado pelos desejos, feliz na adversidade, plácido em meio à tempestade, acima dos outros homens, como um deus, não seriais tomado de admiração por ele?... Ai deus mesmo se revela... Admirais nele o que não se pode dar nem tirar, aquilo que é próprio do homem. E o que é isso? A alma e a razão perfeita. O homem é um ser racional: consuma sua felicidade ao cumprir sua destinação...”*²¹

Essas opiniões são o objeto por excelência da crítica cética na Apolo-gia. É pura vaidade humana, diz Montaigne, acreditar que sua razão seja capaz de tanto, pois ela não é capaz de certeza em qualquer domínio filosófico. Mas, se os estóicos incorrem nesse engano teórico, sua vaidade se reproduz nos desenvolvimentos morais que daí derivam: além de ser incapaz de obter a verdade, a razão não pode conduzir a vontade contra as paixões. Em lugar disso, as paixões violentas podem ameaçar a propalada constância da alma²², porque a própria razão, instrumento móvel e incerto, inclina-se para esse lado, ou para aquele, devido à influência das paixões que ela pretendia controlar²³ e, finalmente, porque as grandes ações da virtude, apanágio do sábio estóico, que transportam o homem acima de sua natureza, não são senão transportes momentâneos: a virtude não é uma prática constante, mas é, ela própria, um efeito da paixão.²⁴ Se a idéia de uma concordância plena entre o desejo e a

20 - *Op. cit.* liii-I, p. 275.

21 - *Op. cit.* xli-I, p. 208: *“Si hominem videris interritum periculis, intactum cupiditatibus, inter adversa felix, in mediis tempestatibus placidum, ex superior loco homines, ex aequo deos, non subibit te ejus veneratio?... Vis istuc divina descendi... Lauda in illo quod nec eripi potest nec dari, quod proprium hominis est. Quaeris quid sit? Animus et ratio perfecta. Rationale enim animal est homo: consummatur itaque bonum ejus, si id implevit cui nascitur.”*

22 - II, 12, 551.

23 - II, 12, 568.

24 - II, 29, 706.

vontade torna-se uma quimera, o ideal do sábio estóico -que, segundo Sêneca, deve mostrar sua firmeza através da constância de desejos e repugnâncias²⁵ - revela-se, analogamente, uma ficção inalcançável aos olhos de Montaigne. A imagem mais adequada e realista do homem, em contrapartida, torna-se a de um ser infinitamente mutável, inconstante, ondulante ao extremo: extirpar as paixões humanas, agora, não é senão extirpar o próprio homem.²⁶

Ao pretender conformar a vontade à razão, o estóico desconheceria a natureza humana, ou melhor, desconheceria a fraqueza humana, em sua incapacidade de ter acesso à natureza num sentido absoluto, com amparo da razão. Esse é o sentido básico da crítica de Montaigne à moral estóica, na Apologia. Desse modo, entendemos que Michael Baraz enfatiza, corretamente, o ponto que desagrade Montaigne, sobremaneira no estoicismo: menos a exigência de um esforço da vontade (ainda que esse esforço se justifique por um ideal racional ilusório) do que a idealização do homem, promovida pelo recorte filosófico, na qual o estóico busca apenas o que pode coincidir com um ideal abstrato.²⁷

A problemática da morte será, em particular, um espelho dessa reversão de perspectivas: se antes Montaigne chegara a considerar, tendo Catão em mente, que o suicídio era a morte mais bela e adequada, agora, isso não lhe parecerá senão futilidade e vaidade: por que deveria minha razão demonstrar constância na hora da morte, se essa constância não mais me dirá respeito, assim que eu estiver morto?²⁸ Montaigne permanece, por assim dizer, mantendo uma postura “naturalista” diante da morte, mas muda-se inteiramente o conceito de natureza: nada mais tem a ver com aquela a que teríamos acesso pela razão segundo o estoicismo, sendo, agora, a simples ação natural do corpo, que nos prepara, espontaneamente, para a morte, independentemente de qualquer reflexão. Em páginas que viriam posteriormente provocar a indignação de Pascal, Montaigne passa a considerar que o melhor método para o

25 - Ep. xx-I, p. 106.

26 - II, 12, 493.

27 - Baraz, Michaël, L'Être et le Connaissance selon Montaigne, Paris: Seuil, 1968, p. 115.

28 - Ver III, 9

enfrentamento da morte, diante da impotência da razão, não é a reflexão, mas a distração.²⁹ Trata-se, então, de elogiar a perspectiva do *vulgaire*, que não a teme por não pensar nela, e vê as discussões sobre o assunto como a geração de um problema postiço. Não faltará mesmo uma ponta de ironia com Sêneca: “Vendo seus esforços, vejo como ele está encurralado pela morte.”³⁰

3. Se pudemos, assim, esboçar, em linhas gerais, os momentos de aproximação e afastamento de Montaigne em relação ao estoicismo, cabe ver, agora, qual a extensão em que o rompimento com o estoicismo é de fato um rompimento com Sêneca. Parece-nos que a pergunta ganha especial interesse, se atentamos para os pontos de distanciamento que há entre a própria reflexão de Sêneca e algumas versões do estoicismo que, apressadamente, poderiam ser tomadas como suas.

Com efeito, lembremos que o próprio estoicismo da Época Imperial divide-se, segundo E. Bréhier³¹, em duas tradições de ensino: uma de estilo mais seco e escolástico, voltada sobretudo para a análise silogística, e outra, mais influenciada pela retórica, que enfatiza a diatribe e a discussão moral. Embora não se vincule diretamente a nenhuma delas, Sêneca posiciona-se mais proximamente à segunda, criticando, nas Epístolas, a vã preocupação com as falácias e os paradoxos lógicos, que considerava brinquedos infantis, ante a urgência das questões morais acerca da obtenção da felicidade.³² Em segundo lugar, embora Sêneca se apresente como estoíco, parece possível dizer que sua filosofia tende a um afastamento do dogmatismo de seus predecessores gregos, por vezes rumando -como, segundo Villey, viria a ocorrer com a moral de Montaigne- a uma espécie de ecletismo. Muitos dos temas das Epístolas -a amizade e a interioridade do tempo, por exemplo- são de influência epicurista, retomando assim uma tendência não-dogmática presente

29 - Ver III, 12.

30 - Id. *ibid.*

31 - Bréhier, Emile. História da Filosofia. São Paulo: Mestre Jou, 1978. t.I, v.II, p. 144.

32 - Ver ep. xlv-I e xlvii-I. Quanto à primeira -"De vana dialectorum subtilitate"- , é curioso lembrar que inspira diretamente o título de um ensaio de Montaigne -"Des Vaines Subtilitez" (I, 44).

já em alguns autores do Médio Estoicismo, como Posidônio.³³ Sêneca não se furta de tomar exemplos de outras filosofias ao longo dessa obra (a grande maioria das máximas com que presenteia Lucílio a cada epístola são provenientes de Epicuro), apresentando-se, como um estoíco inteiramente livre, que assimila a doutrina em seu aspecto geral, mas faz passar sua adesão aos pontos específicos da sabedoria antiga pelo crivo do juízo pessoal. Os antigos, dirá ele, “não são mestres, mas guias”. Apesar de sua predileção pelo estoicismo, Sêneca é levado por sua ênfase no julgamento individual, a enfatizar a idéia de que a verdade não é privilégio de nenhum particular, mas está aberta a todos, que têm igualmente os meios de reconhecê-la, segundo seu próprio juízo:

“Que vergonha para um velho ou, ao menos, para alguém próximo da velhice, ser sábio apenas de comentários. Eis o que diz Zenão: e tu? Eis o que diz Cleantes: e tu? Serás sempre o satélite de um outro? Comandai, também; dai a citar, de tua parte; tirai de teu próprio fundo. Nada tem de grande na alma esses homens que, sempre intérpretes, nunca autores, sempre escondidos na sombra de outros, jamais ousam fazer o que muito tempo aprenderam... Some-se que aqueles que nunca se abandonam a sua própria tutela, seguem seus antecessores num caminho em que eles próprios não seguiram os antigos, empreendendo um percurso desconhecido. O meio de não descobrir nunca é se ater ao que já foi descoberto. Aquele que se põe atrás de outro nada encontra, digo, nada busca. Todos podem aspirar à verdade, ninguém dela se apropriou e os séculos futuros terão também uma grande parte dessa herança.”³⁴

33 - V. Cizek, E. *L'Époque de Néron et ses Controverses Idéologiques*, E.J.Brill, Leiden, 1972, p. 251.

34 - Ep. xxxiii-I, pp. 184-185: “...Turpe est enim seni aut prospicienti senectutem ex comentario sapere. Hoc Zeno dixit: tu quid? Hoc Cleanthes: tu quid? Quosque sub alio moveris? et impera et dic quod memoriae tradatur; aliquid et de tuo profer. Omnes itaque istos, numquam auctores, semper interpretes, sub aliena umbra latentes, nihil existimo habere generosi, numquam ausos aliquando facere quod diu didicerant... Adjice nunc quod isti, qui numquam tutelae suae fiunt, primum in ea re sequuntur priores, in qua nemo non a priore descivit; deinde in ea re sequuntur quae adhuc quaeritur; numquam autem invenitur, si contenti

Nessa medida, parece possível dizer que Sêneca é estoíco, menos pela alegação dogmática da posse da verdade (que passagens como esta, aliás, contradizem), que pela confiança e esperança na obtenção da felicidade renunciada pelo estoicismo, uma onipresente idéia reguladora dessa busca. É bem verdade que, segundo a tradição, o próprio Zenão afirmava que o verdadeiro sábio jamais existira sobre a face da terra. Isso, porém, não anula a ênfase especial e a insistência de Sêneca no fato de que, em contrapartida à instalação do ideal de sabedoria estoíca no horizonte de sua filosofia, ele próprio se veja muito distanciadamente dele. Se o sábio tem a vontade reta e sobre ele a fortuna não tem nenhum poder, as Epístolas parecem testemunhar abertamente de não ser esse o caso de seu autor.³⁵

Levando em consideração o conjunto de prescrições normativas do estoicismo antigo, é preciso considerar também que Sêneca procura apresentar alguns limites pelos quais a filosofia pode agir pela felicidade. Em primeiro lugar, os preceitos têm, segundo ele, um valor geral, mas “não se pode dizer de longe em que momento agir”: é impossível, portanto, fazer generalizações e deixar de lado o mundo concreto na sua particularidade, quando se trata de guiar a conduta.³⁶ Em segundo lugar, um aspecto dessa particularidade do mundo é a natureza individual de cada homem, na qual a filosofia, segundo Sêneca, só pode intervir até certo ponto. Esta, diz ele, não pode corrigir o que é próprio do nosso temperamento, individual e inato.³⁷ Enfim, o distanciamento do dogmatismo leva Sêneca a enfatizar gradativamente o aspecto descritivo de sua moral em detrimento do aspecto normativo: é preciso conhecer a natureza humana para poder conduzir o homem. Assim, ganha corpo a sagaz

fuermus inventis. Praeterea, qui alium sequitur nihil invenit, imo nec quaerit... Qui ante nos ista moverunt, non domini nostri, sed duces sunt. Patet omnibus veritas, nondum est occupata; multum ex illa etiam futuris relictum est.”

35 - Ver, por ex., ep. lvii-I.

36 - Ep. xxii-I, p. 114.

37 - Essa ênfase na personalidade, que é prolongamento de uma tendência filosófica do Médio Estoicismo, já presente em Panécio, leva-nos a considerar que a afirmação de Villey (op. cit., t. II, p. 105) segundo a qual Montaigne vai se afastar da filosofia de Sêneca devido à excessiva uniformidade do ideal estoíco, embora não seja incorreta, deverá, ao menos, ser relativizada diante desse aspecto que cremos não ter sido devidamente observado.

descrição do quadro de vícios da sociedade do seu tempo e a análise psicológica minuciosa, que Cizek descreve como uma "...verdadeira fascinação diante do vício, explorado ao microscópio, dilatado quase metodicamente, buscado com uma paixão surpreendente num moralista em que, de modo absoluto, prevalece o tema da virtude".³⁸

Chamamos a atenção para estes aspectos, pelo paralelismo que parecem sugerir, com relação ao percurso moral de Montaigne, que critica as generalizações filosóficas nessa matéria, por perderem de vista o homem concreto, que busca um conhecimento de seu próprio "moi" como reflexo da diversidade individual e particular, contraposta às simplificações filosóficas; que aspira, sobretudo, a uma investigação descritiva - "os outros ensinam o homem, eu o descrevo".³⁹ Aspectos cuja fonte não será, talvez, apenas a obra de Sêneca, mas que nela parecem de certo modo se encontrarem já traçados.

Assim, cremos ser possível afirmar que o afastamento de Montaigne em relação à filosofia de Sêneca incide principalmente sobre o que há de dogmático em sua moral, sobre o núcleo filosófico que determina os traços primordiais dessa reflexão moral, mas não é uma crítica generalizada. Além do mais, a crítica de Montaigne ao estoicismo parece coincidir com um movimento de afastamento em relação ao dogmatismo que pode ser identificado no próprio Sêneca. Neste, o ideal do sábio permanece sendo uma idéia reguladora e normativa, na qual ele encontra o padrão de sua conduta, inferiorizada e, de certo modo, a ela contraposta. Mas, mesmo em Montaigne, talvez possamos observar uma contraposição, entre a descrição de sua conduta e uma idealização do sábio, que ganha diferentes aspectos nas diversas épocas dos Ensaios mas, de maneira geral, em consonância com o espírito do tempo, consitui-se numa consideração do homem da Antigüidade como naturalmente superior. Porém, as consequências morais dessa contraposição serão diversas em ambos os casos, devido, principalmente, à base argumentativa cética do antidogmatismo de Montaigne: ela o conduz a rejeitar plenamente o ideal do sábio como idéia reguladora da moral, ideal filosófico que se demonstra impossível, por essas razões filosóficas precisas e explícitas. Montaigne, nessa

38 - Cizek E., *op. cit.*, p. 261.

39 - III, 2, 804b

medida, abandona a intenção de obrigar as paixões a se conformarem à vontade humana e passa a ver tal projeto como antinatural e demasiado ambicioso.

Se isso efetivamente o afasta de Sêneca, tal afastamento parece reportar-se, sobretudo, ao aspecto normativo. Extirpada do horizonte a idéia reguladora, parece persistir nos *Essais*, por exemplo, o retrato da inconstância humana traçado por Sêneca. Se, no filósofo cordovano, esse retrato da inconstância é a imagem do *insipiens*, se essa inconstância, deve ser revogada pela vontade reta, na filosofia de Montaigne, ele se torna um simples aspecto da descrição factual da *condition humaine*. Sêneca utiliza, para a descrição da precariedade humana, algumas imagens que serão retomadas por Montaigne. Por exemplo, quando afirma que os que se deixam levar pelo acaso são como restos que são levados pela água, ou quando critica a inconstância humana, dizendo que flutuamos entre projetos diferentes: nada queremos livremente, absolutamente ou constantemente.⁴⁰ No caso de Montaigne, observamos o abandono da pretensão de quereremos algo livremente ou absolutamente: a inconstância torna-se um traço central do retrato do homem.⁴¹

Como observamos, o afastamento do estoicismo, por parte de Sêneca e, por parte de Montaigne, tem algumas características em comum: a ênfase no individual, no circunstancial, no descritivo. Tudo se passa como se Montaigne levasse adiante, em alguns aspectos, o mesmo movimento de afastamento do dogmatismo moral estóico, cujo sentido é traçado pelo progresso da reflexão pessoal de Sêneca. Mas esse movimento propaga-se na moral de Montaigne, repetimos, sob a caução da crítica filosófica cética (à qual Sêneca parece ter sido inteiramente alheio) e que conduzirá Montaigne a um ponto em que se

40 - Ep. xxiii-I, p. 125; ep. lii-I, p. 263.

41 - "Il y a quelque apparence de faire jugement d'un homme par les plus communs traits de sa vie; mais, *veu la naturelle instabilité de nos meurs et opinions*, il m'a semblé souvent que les bons auteurs mesmes ont tort de s'opinastrer à former de nos une constante et solide contexture. Ils choisissent un air universal, et suyvant cette image, vont regeant et interpretant toutes les actions d'un personnage, et, s'ils ne les peuvent assez tordre, les vont renvoyant à la dissimulation... Je croy des hommes plus mal aisément la constance, que toute autre chose, et rien plus aisément que l'inconstance. Qui en jugeroit en destail, et distinctement piece à piece, rencontreroit plus souvent à dire vray... Nous flottons entre divers avis: nous ne voulons rien librement, rien absolument, rien constamment." II, 1, 332-333bc.

subverte o próprio núcleo filosófico da reflexão moral de Sêneca. Mas se, no caso de Sêneca, a progressão pode ter sua origem inscrita no próprio estoicismo, a ruptura de Montaigne com o estoicismo, talvez numa mesma medida, não parece impedi-lo de continuar tomando argumentos emprestados daquele, tomados isoladamente (mesmo em relação a temas nos quais sua apreciação filosófica muda radicalmente, como é o caso do tema da morte).

No final da Apologia, por exemplo, Montaigne afirma que estamos morrendo e nascendo continuamente⁴² - retomando uma idéia que se apresenta em Sêneca: “não são os últimos grãos que esvaziam a clepsidra”⁴³- mas com propósito que certamente não guarda qualquer relação com o estoicismo: trata-se de mostrar a impossibilidade de certeza no juízo humano, uma vez que aquele que julga está em perpétua transformação, e de destruir a noção filosófica de indivíduo que estaria por trás da pretensão humana de atingir um conhecimento certo. Permanece, assim, servindo de base à moral racionalista de Montaigne, no seu contato posterior com a obra de Sêneca, o princípio que, aparentemente, guiara seu posicionamento, mesmo nos momentos de maior aproximação com o estoicismo: “deve-se filosofar como se age no senado: quando não partilho de um ponto do senador, peço a divisão e só voto no que aprovo.”⁴⁴

42 - II, 12, 602a.

43 - Ep. xxiv-I, p. 137.

44 - Ep. xxi-I, p. 115.