

## A SUBJETIVIDADE NARRATIVA NOS *ENSAIOS* DE MONTAIGNE: O “EU” QUE SE DIZ EM PRIMEIRA PESSOA<sup>1</sup>

Diego dos Anjos Azizi<sup>2,3</sup>

diegoazizi1@gmail.com

**Resumo:** O presente texto busca explorar o caráter intrinsecamente narrativo da subjetividade que emerge nos *Ensaaios* de Michel de Montaigne. Como sabemos, a virada subjetiva operada pela filosofia durante o século XVI funda a filosofia moderna e a história que se conta é que Descartes é o seu grande fundador. É com a descoberta da subjetividade a partir do *cogito* que se estabelecem as bases para a construção da filosofia posterior, mudando absolutamente o cenário filosófico e científico do Ocidente. Contudo, a virada subjetiva pode ser encontrada, antes de Descartes, nos *Ensaaios* de Michel de Montaigne. Ao falar e escrever sobre si nos *Ensaaios* – e, como ele mesmo diz, somente sobre si – Montaigne aparece como sujeito pela primeira vez na história da filosofia ocidental. O texto, portanto, busca explicitar o que é a subjetividade que funda a modernidade filosófica e, posteriormente, estabelecer que esta subjetividade fundante não pode deixar de ser, também, narrativa.

**Palavras-chave:** Montaigne, *Ensaaios*, subjetividade, narratividade.

---

<sup>1</sup> Recebido: 08-08-2024/ Aceito: 21-10-2024/ Publicado on-line: 11-12-2024.

<sup>2</sup> É professor Centro Universitário Assunção (UNIFAI), São Paulo, São Paulo, Brasil.

<sup>3</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5645-2925>.

## Introdução

Montaigne abre a publicação de seus *Ensaaios* com um paratexto<sup>4</sup> na forma de um aviso *ao leitor*. O paratexto é “aquilo por meio de que um texto se torna livro e se propõe como tal a seus leitores, e de maneira mais geral ao público” (Genette, 2009, p. 9). Montaigne quer que seu público saiba sobre o que ele falará, como falará e, mais ainda, para quem falará, já que o “ato de escritura é diverso ao ato de leitura, e, na maioria das vezes, o escritor sequer conhece seus leitores” (Rossi, 2007, p. 62). O recurso de um aviso *ao leitor* visa preencher uma lacuna criada pelo nascimento da figura do “autor”, inexistente em sociedades pré-literárias em que a relação oral é prevalente. O leitor, distante não apenas no espaço – que pode ser a distância de continentes inteiros –, mas também no tempo – e não apenas no intervalo de alguns anos, mas de eras inteiras –, é uma incógnita, descaracterizado e oculto, apenas imaginado, como uma peça de ficção. Leitor possível, criado, suposto, desejado, talvez nunca alcançado. Contudo, “não se pode negar o leitor imaginário, ao qual o escritor se refere comumente em suas obras” (Rossi, 2007, p. 62). Aquele deve ter o direito à existência imaginada por este, mesmo que não passe de uma invenção desejada. Nesse sentido, o leitor é consubstancial ao autor. Ao criar um, cria-se o outro.

O espaço reservado ao leitor imaginário, desejado, é o aviso *ao leitor*, paratexto que visa aproximar o autor e o leitor esperado de uma maneira singular:

---

<sup>4</sup> A ABNT chamará os elementos que antecedem o texto propriamente dito de “pré-textuais”. Aqui, uso o termo paratexto, cunhado por Gérard Genette, para se referir aos elementos de um livro que transcendem o próprio texto. Cf. Genette (2009).

Na Renascença, segundo Leda Tenório da Motta, com o surgimento do livro, nasce a figura do autor, que em latim, significa auctores, ou seja, autoridade. Anteriormente ao livro, no que concerne à leitura e à escrita, a autoridade era a Igreja e o Direito. Com o advento do livro, o autor se dota de autoridade de ler e escrever por conta própria. Michel de Montaigne representa um dos primeiros autores, na concepção renascentista da palavra (Rossi, 2007, p. 63)<sup>5</sup>.

Montaigne, em primeira pessoa, fala sobre qual é o seu objetivo para quem o lê (ou para quem ele gostaria que o lesse):

*Ao leitor*

[A] Está aqui um livro de boa-fé, leitor. Desde o início ele te adverte que não me propus nenhum fim que não doméstico e privado. Nele, não levei em consideração teu serviço, nem minha glória. Minhas forças não são capazes de um tal intento. Voltei-o ao benefício particular de meus parentes e amigos; para que, ao me perderem (do que correm o risco em breve), possam reencontrar nele alguns vestígios de minhas tendências e humores, e que por esse meio mantenham mais íntegro e mais vivo o conhecimento que tiveram de mim. Se fosse para buscar o favor do mundo, eu me paramentaria melhor e me apresentaria em uma postura estudada. Quero que me vejam aqui em minha maneira simples, natural e habitual, sem apuro e artifício: pois é a mim que pinto. Nele meus defeitos serão lidos ao vivo, e minha maneira natural, tanto quanto o respeito público mo permitiu. Pois, se eu tivesse estado entre aqueles povos que se diz viverem ainda sob a doce liberdade das primeiras leis da natureza, asseguro-te que de muito bom grado me teria pintado inteiro e nu. Assim, leitor, sou eu mesmo a matéria de meu livro: não é sensato que empregues teu lazer em assunto tão frívolo e tão vão. A

---

<sup>5</sup> Sabemos que o livro não é uma invenção da Renascença europeia, assim como também a imprensa não o é. Livros existem há milhares de anos e temos documentos oriundos da Índia, da China, do Egito, da Etiópia, da Grécia etc., que nos atestam esse fato, assim como os tipos móveis, tão naturalmente associados a Gutenberg, já existiam na China muito antes de sua introdução na Europa. O que temos no Renascimento é o surgimento de um tipo de livro e, portanto, de um tipo de autor. Como Montaigne faz questão de sempre mostrar em seus *Ensaíos*, o mundo é muito maior do que nossa própria cultura.

Deus, pois, de Montaigne, neste primeiro de março de mil quinhentos e oitenta (Montaigne, I, *Ao leitor*, 2002, p. 3-4)<sup>6</sup>.

Podemos ver, já na abertura dos *Ensaaios*, a importância da relação com o Outro, quando Montaigne lamenta não poder viver em um estado, ainda, de “doce liberdade”, como os indígenas brasileiros, e, por isso, não poder se pintar nu e por inteiro. Ele precisa conservar o respeito público da sociedade em que vive e não pode se pintar como gostaria. Mas ele se mostra, por escrito, e sua pintura é feita com palavras, medidas pela interpretação daqueles que as leem, submetidas à impossibilidade de se mostrarem inteiramente<sup>7</sup>.

Desde o *Aviso ao leitor*, Montaigne nos indica que seu livro só terá a si como objeto de reflexão (mesmo que, para isso, tenha de falar do mundo e das coisas) – “é a mim que pinto”, “sou eu mesmo a matéria de meu livro” – e essa sua pintura será limitada, dada a limitação do objeto estudado. Suas forças não são capazes de produzir um discurso sobre si que o alce para a glória, e seu texto só consegue apresentar “vestígios” de seus humores e tendências. É como homem que vive e se movimenta no mundo que Montaigne apresenta seus juízos<sup>8</sup> sobre ele mesmo e, portanto, sobre o

---

<sup>6</sup> As citações dos *Ensaaios* serão feitas indicando o nome do autor, o livro correspondente em algarismos romanos, o número do ensaio em algarismos arábicos, o ano e a página. As letras [A], [B] e [C] nas citações se referem aos textos contidos nas edições de 1580, 1588 e 1595, respectivamente, a partir da edição crítica estabelecida por Villey e Saulnier.

<sup>7</sup> Montaigne, no ensaio II, 12, (2000, p. 227) legitima essa escolha de não se mostrar nu e por inteiro, já que vendo “[A] seus defeitos, sua sujeição natural e suas imperfeições, acho que tivemos mais razão em cobrir-nos do que nenhum outro animal. Tivemos justificativa para tomarmos emprestados os que a natureza havia favorecido nisso mais do que a nós, para enfeitar-nos com sua beleza e esconder-nos sob seus despojos (...).”

<sup>8</sup> Cf. Azizi (2024). Nesse texto mostro a mudança do pressuposto da filosofia na modernidade, que instaura uma nova forma de se filosofar da qual Montaigne é um dos primeiros fundadores. Se os filósofos clássicos partiam do pressuposto de que a filosofia começa com o espanto (*thaumazein*) e

mundo, mas de maneira fragmentada, nunca completa, sempre por se fazer, marca da humana condição da qual ele, singularmente, mas todos os outros, universalmente, fazem parte. Ele é a autoridade que outorga a verdade a seus juízos feitos sobre (e a partir de) ele mesmo. Qual é a legitimidade de um juízo? Quem legitima o juiz? É na experiência de si que Montaigne encontra respostas para essas questões. É na sua obra, seus *Ensaíos*, que seus juízos encontram legitimidade, e que se produz ao mesmo tempo em que produz seu autor (e vice-versa):

[B] Nós principalmente, que vivemos uma vida privada e que está à mostra apenas para nós, devemos ter estabelecido no íntimo um modelo com o qual tocar nossas ações e, com base nele, ora afagar-nos, ora castigar-nos. Tenho minhas leis e meu tribunal para julgar sobre mim, e a eles me dirijo mais do que alhures. Até restrinjo minhas ações de acordo com outrem, mas só as estendo de acordo comigo. Apenas vós sabeis se sois covarde e cruel ou leal e devotado; os outros não vos vêem – adivinham-vos por meio de conjecturas incertas; vêem não tanto vossa natureza quanto vossa arte. Por isso não vos atenhais ao veredito deles; atende-vos ao vosso (Montaigne, III, 2, 2001, p. 31-32).

Montaigne, ao abandonar seu cargo público e se isolar na torre de seu castelo, opera um ato de ensimesmamento, seguido de um ato de representação. Ao mirar os olhos de sua consciência para si, encontra “quimeras e monstros fantásticos” que o assustam (Montaigne, I, 8, 2002, p. 46), mas

---

culmina na contemplação do divino, distintamente, a filosofia de Montaigne começa pelo desejo de revelar a si mesmo a partir de seus juízos e termina no espanto com aquilo que encontrou. Diferente da contemplação, o juízo é puramente humano, ato do qual o ser humano parte, se observa e se compara. O juízo é humano (diferente da contemplação, que é divina) e é a partir de seu exercício que Montaigne encontra o humano enquanto tal, fortuito, finito, incompleto.

que, com as armas de seu juízo, consegue combater, não para matá-los, mas para organizá-los, refleti-los, compreendê-los, significá-los. Esses monstros são o conteúdo de seus pensamentos sobre si e sobre o mundo que se apresentam de maneira desordenada, violenta, sem aparentes sentidos e significados. Coloca por escrito aquilo que sua autoconsciência alcança e, na representação de si surgida nas páginas de seu livro, confere o retrato para tentar compreender sua própria feição. Ao colocar aquilo que ajuíza sobre o mundo e as coisas por escrito, passa a perceber-se, a depurar-se, a conhecer a si mesmo. Entre o próprio e o alheio, Montaigne enxerga-se como autor de seus juízos, tendo sobre eles autoridade e, por extensão, responsabilidade. A verdade de seus juízos pode ser descrita em termos parecidos com o conceito aristotélico de verdade, mas diametralmente diferentes. A verdade de seus juízos segue a tradição (subvertida, claro) do conceito de verdade como adequação, mas não do pensamento à coisa externa a ele. Montaigne pode se contradizer, mas nunca contradizer a verdade, pois em seus *Ensaio*s a adequação é de si mesmo ao juízo produzido. Se o que ele externaliza estiver de acordo com o que pensa, então é verdadeiro o que diz, mesmo que seja falso: “[C] Haverá no erro alguma feiura que nos dispense de devermos confessá-lo a nós mesmos?” (Montaigne, III, 5, 2001, p. 91). É preciso ser sincero consigo mesmo.

### O surgimento da noção de sujeito

Ao falar e escrever sobre si nos *Ensaio*s – e, como ele mesmo diz, somente sobre si – Montaigne aparece como sujeito. Se todo “[C] e qualquer movimento nos revela” (I, 50,

2002, p. 449), é na ação de se mostrar pelas palavras que Montaigne se revela enquanto sujeito, talvez, pela primeira vez: “[C] *J'ose non seulement parler de moy, mais parler seulement de moy: je fourvoye quand j'escry d'autre chose et me desrobe à mon **subject***” (Montaigne, III, 8, [s.d], p. 943, grifo meu). Esse *subject* de Montaigne, do qual ele diz se ocupar nos *Ensaíos*, vai se tornar o *sujeito* que permeará o pensamento filosófico moderno. O assunto de Montaigne é ele mesmo e os vários aspectos pessoais de sua personalidade narrados no texto dos *Ensaíos* dão corpo a eles:

Os *Ensaíos* são, como um livro sobre o sujeito, um livro subjetivo: eles dizem “Eu falo”, “Eu acredito”, “Eu produzo”, “Eu gosto”, mais do que “discurso”, “crença”, “produção”, “amizade”. O sujeito dos *Ensaíos* é afirmativamente parcial, não exaustivo ou dominante em relação aos seus objetos (Melehy, 1997, p. 47).

Em uma época em que a erudição filosófica escrevia em latim textos técnicos e impessoais, Montaigne está escrevendo não apenas em francês, língua ordinária e comum, língua das ruas e tavernas, mas também em primeira pessoa. Em cada ocorrência em que Montaigne usa a palavra “eu”, aparece um aspecto diferente, uma outra face do sujeito (assunto de seus escritos) que se revela. Montaigne apresenta seu “eu” a partir de seu próprio ponto de vista, ajuizando sobre o mundo e sobre as coisas e imprimindo sua subjetividade nesses juízos – o “eu penso” de Montaigne acompanha as suas próprias representações, afinal, elas pertencem a ele. Ele

---

<sup>9</sup> A palavra *subject* significa, em francês, tanto assunto, tema, quanto sujeito, assim como no campo semântico do português (e do inglês). Na tradução de Rosemary Costhek Abílio: “[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**” (Montaigne, III, 8, 2001, p. 234, grifo meu).

pensa, ele afirma ou nega, ele quer ou não quer, ele sente, ele ama, ele odeia e, em cada uma dessas ocorrências é seu “eu” que se revela enquanto subjetividade:

Através dos objetos e assuntos tratados, é o Eu que se mostra. Se se fala dos livros, deve-se começar pelo meu livro; se a amizade é o tema do discurso, sobre o meu amigo, Etienne de la Boétie, falo emocionalmente: “não viso explicar ou elucidar as coisas que comento, mas tão somente mostrar-me como sou” (II, 10) (Birchal, 1992, p. 78).

Os *Ensaio*s não são um livro de interpretação e comentários sobre os filósofos e as filosofias anteriores (mesmo que elas estejam onipresentes no texto), mas um livro de interpretação de si a partir do arcabouço filosófico da tradição, que é transformado pela subjetividade que se serve delas, modernamente, para pensar a si mesmo e sua condição no mundo.

Sempre que a história da filosofia ocidental fala em “subjetividade”, pensamos imediatamente na figura do sujeito transcendental, formulado por Kant, na *Crítica da Razão Pura*, que estabelece que essa subjetividade é o princípio da unidade da experiência, ou seja, a própria condição para a existência de um “eu” empírico. A subjetividade transcendental concebe o sujeito como uma “forma pura”, impessoal e não-individual, levando à impossibilidade de considerá-lo como uma pessoa real, dotada de personalidade própria, que vive, respira e experiencia o mundo. Alguns autores, como Husserl (que leva a subjetividade transcendental às últimas consequências), localizam em Descartes o início da tradição que considera o sujeito como uma forma pura transcen-



dental<sup>10</sup> (apesar de eu achar que essa interpretação fria do “eu penso” cartesiano está muito distante da letra do filósofo e, também, de sua intenção), logo, o grande ponto inicial para a constituição do modelo hegemônico de subjetividade que imperou no pensamento filosófico até meados do século XX.

O conceito de sujeito surge remotamente, já na Grécia antiga, no seio da filosofia clássica: “Aristóteles o utiliza, com bastante frequência, tanto em sua lógica como na metafísica. Para designar o sujeito, o filósofo emprega duas palavras: **ὑποκείμενον** (fundamento, substrato) e **οὐσία** (substância)” (Sales, 2007, p. 80). Sabemos que a lógica em Aristóteles tem um correlato ontológico: as formas pelas quais podemos falar sobre os entes são as mesmas formas pelas quais os entes<sup>11</sup> podem ser. Não há, pois, um sentido único pelo qual podemos falar o que as coisas são, e o que temos em Aristóteles é uma definição catalográfica dos múltiplos sentidos dos entes. O ente é a substância, mas também a relação, o lugar, a posição, a quantidade, a matéria, a forma, em ato ou em potência, enfim. A substância, na metafísica, ocupa o correlato lógico na figura do sujeito de uma frase, ou seja, aquilo do qual se predica certas qualidades:

---

<sup>10</sup> Aqui, uso transcendental sempre no sentido kantiano do termo, como “condição de possibilidade”.

<sup>11</sup> Na filosofia grega e, portanto, também em Aristóteles, não há a ocorrência da substantivação do verbo ser (*einai*) no infinitivo a partir do recurso de um artigo definido. Os gregos nunca falaram sobre “O Ser”, mas sobre o “sendo” ou, se preferirem, os “entes”, ou seja, aquilo que está presentificado, realidade dinâmica e presente. Os gregos usavam a conjugação no particípio presente de *einai*, no singular – *Tó on* – ou no plural – *Tá onta* –, mas nunca o verbo no infinitivo com um artigo o precedendo como *Tó einai*. Por isso prefiro falar dos entes e não d’O Ser, já que os gregos nunca utilizaram essa substantivação do verbo. Aristóteles, em uma das suas mais célebres passagens, não escreveu “o ser se diz de muitas formas”, mas “os entes (ou os “sendos”) se dizem de muitas formas” (*Tó on legetai pollakós*). Cf. Cordero (2011a; 2011b).

A substância é entendida, se não em mais, pelo menos em quatro significados principais: considera-se que substância de alguma coisa seja a essência, o universal, o gênero e, em quarto lugar, o substrato. O substrato é aquilo de que são predicadas todas as outras coisas, enquanto ele não é predicado de nenhuma outra (Aristóteles, 2005, livro Z, 3, 1028b, 35).

Aristóteles é o responsável por sistematizar a gramática grega a partir da relação entre sujeito e predicado (fundamento de sua lógica e, também, de sua metafísica). A palavra *hypokeimenon*, que traduzimos por substrato, é o que os latinos vão chamar de *subjectum*. O sentido aristotélico de sujeito como sujeito de uma proposição é mantido pela filosofia medieval, sempre designando algo que está por baixo dos predicados – um substrato – que confere uma base, um fundamento à proposição. Sujeito, então, na filosofia clássica é um termo aplicado a qualquer substância (na gramática, um substantivo) da qual se predica algo. Mas, com Montaigne, esse cenário muda e o termo sujeito passa a designar o que podemos chamar de “eu”, um “eu” humano que serve de fundamento para os juízos que dele e nele serão produzidos, mas não no sentido de uma substância, como será em Descartes. Sujeito, em Montaigne, é aquele que predica, a partir de si, os juízos sobre o mundo e não um substrato de onde pode se derivar certos predicados que nele já estão, necessariamente, contidos. Não é, pois, com Descartes que a tradição da subjetividade como ponto de partida nas filosofias modernas surge, mas com Montaigne:

Ora, o termo *sujeito* (termo, aliás, ausente no *Discurso do método* e nas *Meditações*, embora apareça nas *Respostas às objeções*) implica o seu correlato, o objeto. Sujeito é sujeito diante de um objeto, e até

aí nada temos de novo: desde os antigos, temos o problema do conhecimento formulado nestes termos: de um lado, o sujeito que conhece (ou seja, a alma ou pelo menos uma parte da alma), de outro, o objeto conhecido. A revolução operada por Descartes consiste então na inversão da prioridade antes concedida ao reino das coisas sobre o reino da razão dinâmica do conhecimento. Em outras palavras, a filosofia moderna se configura quando o sujeito deixa de ser apenas o lugar do conhecimento para se tornar seu fundamento (Birchal, 2007, p. 16).

O que Montaigne faz, então, é colocar o *subject* como um “eu” e tornar esse “eu” o assunto daquilo que fala, ao mesmo tempo em que o coloca como a fonte legítima daquilo que é falado. O sujeito é o autor de seus próprios juízos. Pela primeira vez na filosofia, nos *Ensaíos*, um “eu” aparece como *subject*, modificando radicalmente a forma como o pensamento filosófico será produzido posteriormente. Mas, não podemos esquecer: um “eu” aparece como *subject*, e não “o” eu, como um substrato, uma substância. Descartes<sup>12</sup> é considerado o “pai” da filosofia moderna por causa da instituição da subjetividade enquanto substância como fonte legítima de todo o conhecimento, mas é com Montaigne que a filosofia tem uma virada radical ao começar pela investigação de um “eu”, não com vistas à fundamentação epistemológica do conhecimento científico, mas como o fundamento de um conhecimento de si que visa uma vida alegre, plena, feliz.

---

<sup>12</sup> Claro é o fato de que Descartes e Montaigne têm propostas filosóficas diferentes, estão em épocas diferentes e o estatuto do conhecimento científico ganha outras feições através da revolução científica operada durante o século XVII. Mas é inegável a influência patente que o giro subjetivo que Montaigne opera na filosofia exerceu sobre Descartes e toda a filosofia posterior.

Charles Taylor (2013, p. 232) argumenta que há uma posição praticamente unânime na filosofia da antiguidade (e do mundo medieval) de que, no reino da interioridade humana, o que se busca é uma estabilidade universal, um fundamento constante e inabalável, em contraponto à instabilidade dos desejos e à volubilidade dos eventos do mundo externo, interioridade essa que, conduzida pela razão, nos levaria à nossa verdadeira natureza, fundamento inabalável e constante que proporcionaria uma apaziguamento da perturbação residente em nossa alma. O ponto de partida para Montaigne é outro. Ao voltar-se para si, Montaigne não encontra nenhuma estabilidade em seu espírito, nem fundamento inabalável da razão contra as instabilidades dos desejos e do mundo externo, muito pelo contrário. Ao começar a se investigar e buscar se conhecer, o que encontra são “quimeras e monstros fantásticos”, sem ordem nem propósito, que surgiam para ele de maneira avassaladora. Claro está o fato de que Montaigne, diferente das escolas antigas que possuíam modelos de conduta e exercícios espirituais estáveis e doutrinariamente bem estabelecidos, ou dos filósofos cristãos – como Agostinho – que buscavam no reino da interioridade a figura estável de Deus (ou seja, um Outro que não nós mesmos e, embora interno, absolutamente externo a nós), não buscava nada que não fosse ele mesmo:

Os intérpretes de Montaigne geralmente viram bem quanto esse “retorno a si”, inspirado pela sabedoria greco-latina, diferia daquele determinado pela piedade cristã e, sobretudo, pela pregação agostiniana: estas convidam a recolher-se em si mesmo para aí escutar a voz de Deus e para sofrer seu julgamento, segundo uma exigência que interioriza a relação de submissão à transcendência. Em contrapartida, o recolhimento desejado por Montaigne busca em si apenas

um interlocutor especular, visa devolver ao indivíduo mortal o pleno exercício de seu próprio julgamento, em um desdobramento que tende a instaurar no interior de si uma relação de igual para igual, sem nenhuma submissão a uma autoridade externa (Starobinski, 1997, p. 21).

Mas como pode alguém que, pela primeira vez, começa a se investigar sem a busca de um modelo ou de uma realidade transcendente interior, se encontrar logo de primeira? Como, sem mapa, sem auxílio, pela primeira vez, um viajante pode encontrar seu destino se nem sabe em que lugar está, nem para onde se quer chegar? Como diz o gato de Cheshire para Alice – em *Alice no país das maravilhas* – “Se você não sabe para onde ir, qualquer caminho serve”. Tal como um cartógrafo, para evitar se perder e ser devorado pelos monstros fantásticos de seu espírito, Montaigne começa a registrar e catalogar seus sentimentos, seus pensamentos, suas reações, seus juízos: “E daí surgiu uma postura muito diferente sobre a impermanência e incerteza da vida humana, uma aceitação de limites, que se baseou tanto em fontes epicuristas como em cristãs” (Taylor, 2013, p. 233).

Ao invés de encontrar uma natureza humana universal e estável, encontra a singularidade de um sujeito que, tal como o mundo, é movimento incessante: “[A] Há uma concordância geral entre todos os filósofos de todas as seitas quanto a isto: que o soberano bem consiste na tranquilidade da alma e do corpo. [B] Mas onde a encontraremos?” (Montaigne, II, 12, 2000, p. 233). Se o mundo é movimento perpétuo, então nós que também estamos no mundo, somos movimento perpétuo. Nem a constância da alma é considerada por ele algo que foge ao movimento, algo que produz

alguma estabilidade, já que afirma que a “[B] própria constância não é outra coisa senão um movimento lânguido” (Montaigne, II, 2, 2001, p. 27).

[A] Finalmente, não há nenhuma existência permanente, nem de nosso ser nem do ser dos objetos. E nós, e nosso julgamento, e todas as coisas mortais vão escoando e passando sem cessar. Assim, nada de certo pode ser estabelecido de um para outro, o julgador e o julgado estando em contínua mutação e movimento. Não temos nenhuma comunicação com o ser, porque toda natureza humana está sempre no meio entre o nascer e o morrer, cedendo de si apenas uma obscura aparência e sombra e uma opinião incerta e frágil. E se, por acaso, fixais vosso pensamento em querer conceber sua essência, será exatamente como quem quisesse agarrar a água [...] (Montaigne, II, 12, 2000, p. 403).

É por conta dessa constatação do movimento perpétuo do mundo que Montaigne busca narrar a si mesmo, não com vistas a buscar uma estabilidade universal, mas “os contornos da realidade cambiante de um ser, ele mesmo. Mas essa vida ‘*basse et sans lustre*’ revela tanto quanto qualquer outra, porque ‘*chaque homme porte la forme entière de l’humaine condition*’” (Taylor, 2013, p. 234)<sup>13</sup>. Montaigne não busca nenhum substrato que evidencie qual é a verdadeira essência do humano e identifica que ele é em um movimento constante de seu próprio “eu” que pode apreender a passagem de seu próprio ser. Quando Montaigne fala de si e de suas capacidades, como de sua eloquência, nos diz que (assim como sua filosofia), ela surge de maneira impremeditada: “[A] Conheço por experiência essa condição natural que não pode suportar uma premeditação veemente e laboriosa” (Montaigne, I, 10,

---

<sup>13</sup> “Cada homem porta a forma inteira da humana condição”.

p. 57). Seu espírito (aquela faculdade que está aberta a receber os estímulos externos) precisa ser agitado para poder agir, nunca de maneira violenta, abrupta, mas com cuidado, com paciência, com atenção, com suavidade:

[A] Nessa condição natural de que falo, há paralelamente também isto: ela não deseja ser abalada e incitada por essas paixões fortes, como a cólera de Cássio (pois esse movimento seria rude demais); quer ser não sacudida mas solicitada; quer ser aquecida e despertada pelos incidentes externos, momentâneos e fortuitos. Se caminhar sozinha não fará mais do que se arrastar e esmorecer. A agitação é sua vida e sua graça (Montaigne, I, 10, 2002, p. 57).

A busca pela constância (e não pela estabilidade universal) de si deve passar, claro, pelo estímulo dos eventos externos, ordinários, cotidianos, para que o espírito possa ser agitado e comece a agir. Montaigne nos diz que sua eloquência só pode vir daí. Se for muito premeditada, se for instigada violentamente por alguma paixão ou se pretender caminhar sozinha sem o auxílio do mundo, não produzirá nada que valha a pena ser exposto. O acaso<sup>14</sup> é um dos grandes responsáveis por essa movimentação de seu espírito, já que Montaigne nos adverte que a busca que faz de si mesmo, nesse movimento perpétuo que é o “eu”, não pode ser deliberada e premeditada (como a filosofia clássica da qual ele se distancia):

[C] Também me acontece o seguinte: não me encontrar onde me procuro; e me encontro mais por acaso do que por investigação de meu discernimento. Talvez ao escrever eu tenha colocado alguma sutileza (quero dizer: para os outros embotada, para mim aguçada.

---

<sup>14</sup> Montaigne, inclusive, foi advertido pela igreja por usar abundantemente em sua obra a palavra *fortune*.

Deixemos de lado todas essas fórmulas de modéstia. Essas coisas cada um diz de acordo com sua possibilidade): perdi-a tão completamente que já não sei o que quis dizer; e por vezes um estranho descobriu seu sentido antes de mim. Se eu cortasse cada trecho onde isso me acontece, desfaria tudo. Alguma outra vez o acaso me dará para isso luzes mais brilhantes que as do meio-dia; e fará que me espante de minha hesitação (Montaigne, I, 10, 2002, p. 58).

Aos poucos vamos reconhecendo nos *Ensaio*s certos elementos que vão conferindo uma certa robustez à investigação que Montaigne faz de si próprio. Sua filosofia fortuita o leva à constatação de que é ao prazer do acaso e da fortuna – essa deusa à qual nossos destinos estão atrelados – que podemos encontrar nosso mais íntimo ser. Montaigne faz questão de não apagar o que escreve sobre si e seus juízos, já que sua filosofia o levou a revelar a si mesmo da forma como está impressa no papel (talvez com alguma sutileza, como diz). Montaigne é, pois, a somatória das experiências que teve, dos encontros que realizou, dos pensamentos já pensados, mesmo que estes já estejam superados, debilitados, desacreditados por seu próprio autor. Todos esses elementos vitais conduziram seu “eu” ao estágio mais presente; eles são partes integrantes de si mesmo:

[C] Acrescento, mas não corrijo. Primeiramente, porque acho razoável que quem hipotecou ao mundo sua obra já não tenha esse direito. Que fale melhor alhures, se puder, e não corrompa o trabalho que vendeu. De pessoas assim não deveríamos comprar nada, a não ser após sua morte. Que pensem bem antes de se mostrarem. O que os apressa? (Montaigne, III, 9, 2001, p. 267)



## O caráter narrativo da subjetividade nos *Ensaíos*

A forma que Montaigne deu aos seus *Ensaíos* e que, não podemos esquecer, é a representação que faz de si mesmo, não pode deixar de ser, também, narrativa. Quando começa a falar e anotar os produtos de seu próprio juízo, vê surgir uma figura que ele pode reconhecer enquanto Michel de Montaigne. Ao se colocar diante de si mesmo e, também, diante das coisas do mundo, os produtos de suas reflexões passam a ser reconhecidos enquanto produtos autopoiéticos, produzidos por ele mesmo, ao mesmo tempo em que produzem aquilo que ele mesmo é plasmado no texto. Montaigne começa a surgir enquanto sujeito de seus próprios juízos:

O sujeito sabe que está em tal relação com seus objetos que os aspectos destes estão constantemente ultrapassando suas faculdades de percepção e compreensão. Cada julgamento de uma coisa, cada observação e proposição, torna-se um julgamento parcial de certos aspectos da coisa, estritamente em sua relação com o sujeito. E o próprio sujeito emerge aos poucos na escrita dessas relações, não se revelando como um todo mais do que fazem quaisquer dos objetos (Melehy, 1997, p. 47-48).

Como sustenta Melehy, tal como os objetos que se relacionam com o sujeito que está diante deles, o próprio sujeito que se apresenta nos *Ensaíos* não aparece por inteiro. Na relação estrita entre objeto julgado e sujeito que julga, a parcialidade joga um papel fundamental. Se as coisas, tal como eu mesmo, aparecem de determinada forma de acordo com a perspectiva, a circunstância, a relação etc., então só conseguimos atingir certos aspectos de ambas. Sujeito e objeto aparecem parcialmente e, portanto, fragmentariamente. Montaigne imprime em sua filosofia o caráter fortuito,

impremeditado, fragmentário da própria humana condição sobre tudo aquilo que julga. Nossos juízos tomam a forma de nossa própria condição que não pode ser, senão, parcial e finita. Inovação fundamental de sua filosofia.

Esse desejo de se revelar enquanto si mesmo, enquanto um “quem” que está por trás de suas próprias ações e pensamentos, está de acordo com o princípio socrático que Montaigne segue, a seu modo, como um imperativo:

Ele [Montaigne] recoloca a questão clássica do conhecimento de si, cuja resposta já não encontra mais na ordem das coisas, ao modo dos antigos, e nem na introspecção, ao modo de Agostinho. Os *Ensaaios*, então, se tornam o lugar do desdobramento do projeto de conhecer-se a si mesmo e da constituição de uma nova figura do *eu* (Birchal, 2007, p. 24).

Diferentemente de seus contemporâneos, Montaigne não busca o conhecimento de si a partir de uma relação iniciática com alguma escola, doutrina ou seita tradicional que persegue a exemplaridade a partir da figura de um mestre. Não há a forma acabada da sabedoria humana, nem a possibilidade da exemplaridade, da *areté* humana, muito comum a uma forma de fazer filosofia que ele abandona:

Não é difícil constatar que Montaigne caminha no seu tempo, de algum modo, a contra-curso. À fé de seus contemporâneos no poder infinito do espírito e na progressão constante do conhecimento, ele opõe a instabilidade, caducidade e incerteza de todo saber, entendendo – pela reivindicação da herança socrática – devolver à dúvida e à ignorância seu lugar de honra nos domínios do próprio conhecimento (Cardoso, 1994, p. 48).

Quando Montaigne deseja revelar quem é a partir da confecção de seus *Ensaaios*, ele se distancia de qualquer

tentativa de transformar o seu “eu” em um universal. Ao desorganizar a ordem da natureza e retirar o humano de uma hierarquia que o outorga uma determinada essência e, também, domínio sobre o mundo natural, Montaigne separa-se de uma tendência clássica na filosofia, inclusive da humanista, que busca não apenas conhecer o homem, mas educá-lo integralmente. Para Montaigne não existe “O” homem, conceito abstrato universal que dota de identidade todos os seres humanos, mas existem as pessoas, os humanos que vivem suas vidas cotidianas e são dramaticamente atravessados por elas. Montaigne, para estudar os humanos em geral, precisa estudar um homem no singular, ele mesmo, pois em cada homem encontramos a forma da humanidade, em sua finita, singular e imperfeita condição: “[A]Decididamente o homem é um assunto espantosamente vão, variado e inconstante. Sobre ele é difícil estabelecer uma apreciação firme e uniforme” (Montaigne, I, 1, 2002, p. 10-11).

Mas o que é radicalmente novo no empreendimento de Montaigne é que o conhecimento do homem é adquirido apenas através do conhecimento do indivíduo, e que esse indivíduo é precisamente aquele que implanta esse conhecimento. A filosofia, na medida em que é o conhecimento do homem, torna-se literalmente um conhecimento reflexivo, uma vez que é um conhecimento em primeira pessoa. Mas esse conhecimento reflexivo não é o de uma alma que estaria separada do corpo e do mundo. O conhecimento do indivíduo Montaigne por si mesmo é o conhecimento concreto da vida singular de um homem que emprega sua atividade física e espiritual em um mundo real, material e social, individual e político. Ao descrever esta vida que é sua, Montaigne emprega não apenas um conhecimento da natureza humana, mas uma concepção precisa do que é um indivíduo quando reflete sobre si mesmo, sobre seu ser e sobre sua vida. Assistimos assim, ao longo dos *Ensaio*s, ao estabelecimento não de uma teoria bem estruturada do sujeito, mas da livre

descrição de um indivíduo singular, uma descrição múltipla e unificada, homogênea e, no entanto, variadamente pontuada de acordo com os temas e a inspiração do sujeito que se descreve (Misrahi, 1996, p. 23).

Montaigne se descreve em suas particularidades e apela ao texto para se fazer mostrar, como um retrato, uma pintura (“é a mim que pinto” em suas próprias palavras), que o revela enquanto integrante da humanidade compartilhada por todos os outros sujeitos. Muito antes de Marx, Montaigne mostra que a humanidade vive em uma constante tensão entre o seu ser genérico e a sua singularidade. Montaigne percebe a sua existência como um ser singular (assim como todos os outros) e sabe que só pode ser ele mesmo, nunca o outro. Mas essa consciência da singularidade se resolve na concepção de que ele é ele, mas não apenas ele. O autor porta nele mesmo a forma inteira da humana condição, seu ser geral, que atravessa aquilo que ele é singularmente:

O “conhece-te a ti mesmo” toma aqui, portanto, um sentido radical: assinala a empresa mesma de constituição da subjetividade, a exigência de coesão e integração à vida interna que traveja a experiência psicológica da integridade (Cardoso, 1994, p. 52).

A figura de uma subjetividade, então, começa a emergir dos *Ensaio*s com a pretensão que tem seu autor de se revelar em sua integralidade ou, melhor dizendo, daquilo que é possível mostrar a partir de diversas perspectivas, já que seu *subject*, assim como seus objetos, não se revelam integralmente, mas tomam o próprio contorno da finitude humana.

Há uma concepção bastante corrente, principalmente por influência dos estudos oriundos da teoria literária, que

estabelece que a figura da subjetividade moderna surge nas obras de Shakespeare. Harold Bloom, o brilhante, excêntrico e polêmico teórico literário, por exemplo, em *Shakespeare: the invention of the human*<sup>15</sup>, coloca o dramaturgo inglês como o maior escritor do Ocidente de todos os tempos, aquele que, pela primeira vez, considerou a experiência interna da subjetividade humana de maneira complexa e vital. Se Bloom tem certa razão ao afirmar que antes de Shakespeare as personagens eram retratadas de maneiras muito planas, que não se modificavam, a saber, “mulheres e homens eram representadas como envelhecendo e morrendo, mas não se modificando por causa de seu relacionamento consigo mesmas, ao invés de os deuses ou Deus as mudando” (Bloom, 1998, p. XVII), ele parece exagerar ao afirmar peremptoriamente que essa dimensão da subjetividade, da humanização de um “eu” que se coloca em relação ao mundo e aos outros, não surge senão com Shakespeare e sua produção literária. Fineman (1986)<sup>16</sup> sustenta uma tese parecida (menos inflamada que a de Bloom e, também, muito menos pedante), se concentrando nos sonetos de Shakespeare para afirmar ali o surgimento de uma subjetividade poética, enfatizando na criação poética shakespeareana o surgimento de uma nova figura da subjetividade que explorará essa dimensão da interioridade no mundo moderno. Ora, é sabido e muito estudado o fato de que Shakespeare não apenas leu Montaigne, como se apropriou de muitos trechos de seus *Ensaio*s. Já é clássica a relação entre a obra *A Tempestade* de Shakespeare e o ensaio

---

<sup>15</sup> Um título muito próximo, inclusive, do belíssimo livro de Donald Frame, intitulado *Montaigne: the humanization of an humanist*.

<sup>16</sup> Sobre a poética do “eu” nos *Ensaio*s de Montaigne, cf. Klauss (1991).

*Dos Canibais* de Montaigne, que não reproduzirei aqui, já que está amplamente difundida nos estudos que relacionam os dois autores (cf. Villas Boas, 2020). A título de curiosidade apenas, quando Montaigne foi traduzido para o inglês em 1603, por John Florio, com quem Shakespeare tinha uma proximidade bem grande, o escritor inglês se serviu dos precedentes literários e linguísticos lançados pela tradução inglesa dos *Ensaio*s:

A primeira constatação de que Shakespeare leu os *Ensaio*s e utilizou um excerto data de 1780, quando Edward Capell notou a correspondência entre o ensaio de Montaigne “Dos canibais” e a fantasia utópica de Gonzalo em “A tempestade”, que se sobrepõem nas mesmas palavras e frases, como pode ser visto nas seguintes linhas de “A tempestade” de Shakespeare:

Gonzalo: I' th' commonwealth I would by contraries Execute all things; for no kind of traffic Would I admit; no name of magistrate; Letters should be not known; riches, poverty And use of service, none; contract, succession, Bourn, bound of land, tilth, vineyard – none; No use of metal, corn, or wine or oil; No occupation, all men idle, all; And women, too, but innocent and pure; No sovereignty -  
E, do Montaigne de Florio:

It is a nation, would I answer Plato, that hath no kind of traffic, no knowledge of letters, no intelligence of numbers, no name of magistrate, nor of political superiority; no use of service, of riches, of poverty; no contracts, no successions, no dividences, no occupation but idle; no respect of kindred, but common; no apparel, but natural; no manuring of lands, no use of wine, corn, or metal (Nikolić, 2015, p. 147).

Claro está, portanto, que Montaigne exerceu uma influência patente em Shakespeare, que absorveu as ideias de sua virada subjetiva, de sua reflexão sobre si e sobre o Outro, de sua tentativa de compreender-se em suas mudanças internas, de nosso movimento constante e de nossa relação de nós com

nós mesmos e com os outros, que nos complementa, nos modifica, nos movimenta. As grandes reflexões shakespearianas sobre a condição humana e sobre o mundo do sujeito que se dá no mundo compartilhado são, claramente, devedoras da filosofia de Montaigne.

A subjetividade de Montaigne emerge a partir de sua aventura literária nos *Ensaio*s, que pretende mostrar a partir de uma narração aquilo que é invisível, aquilo que não se mostra espontaneamente. O seu “eu” não é tornado visível a partir de uma pintura ou de uma imagem que os olhos possam abarcar, já que ele não tem uma forma visível delimitada. Para poder retratar algo que é essencialmente intangível, ele precisa se pintar com palavras e dizer aquilo que é. Ele será visto e reconhecido na medida em que for compreendido por aqueles que o interpretarem. Montaigne se identifica, mais do que com qualquer outra dimensão de seu “eu”, com seus pensamentos. São os seus pensamentos, traduzidos em seus juízos, que ele retrata em seus *Ensaio*s:

[C] Retrato principalmente meus pensamentos – assunto informe, que não pode redundar na produção de uma obra. Com grande dificuldade consigo me expressar nesse corpo aéreo da voz. [...] Não são meus gestos que descrevo: sou eu, é minha essência (Montaigne, II, 6, 2000, p. 72).

Montaigne está convencido de que aquilo que faz dele aquilo que ele é, ou melhor dizendo, quem ele é, em seu âmago, são seus pensamentos. Para dar contorno e formato a si próprio, a um “eu” que não é mostrado imediatamente, ele precisa de uma linguagem que o revele:

[C] É um empreendimento espinhoso, e mais do que parece, seguir uma marcha tão errante como a de nosso espírito; penetrar as profundezas opacas de seus recessos internos; distinguir e fixar tantas aparências miúdas de suas agitações. E é uma diversão nova e fora do comum, que nos afasta das ocupações habituais do mundo, sim, e das mais aconselháveis. Há vários anos que tenho apenas a mim como alvo de meus pensamentos, que apenas a mim examino e estudo; e se estudo outra coisa é para prontamente exprimi-la sobre mim, ou em mim, melhor dizendo (Montaigne, II, 6, 2000, p. 70).

Montaigne sabe que seu projeto é complicado de realizar, já que seu espírito tem um hábito digressivo muito complexo de acompanhar, não apenas por conta de suas agitações e movimentos, mas porque estas são “miúdas”, difíceis de distinguir e analisar. O seu método ensaístico, ou seja, a tentativa de rastrear o fluxo de seus pensamentos e registrá-los é um “empreendimento espinhoso” mais do que aparenta ser, já que para perceber-se a si mesmo, Montaigne como um malabarista, tem de conseguir se separar enquanto sujeito e objeto, aquele que percebe e aquele que é percebido, aquele que observa e aquele que é observado não constituem uma distinção substancial, sendo que observador e observado se configuram em um só, uma pessoa dada corporal e existencialmente no mundo. De maneira geral, nos *Ensaaios*, a relação corpo-alma é apresentada a partir de uma influência recíproca. Estes elementos não costumam aparecer separados ao longo do texto de Montaigne. Se é possível falar em separado de corpo e alma, apenas para algum esclarecimento pontual, Montaigne, quando está falando do ser humano, não os concebe senão a partir de uma união:



[A] O que se instrui não é uma alma, não é um corpo: é um homem; não se deve separá-lo em dois. E, como diz Platão não se deve instruir um sem a outra, e sim conduzi-los por igual, como uma parelha de cavalos atrelados ao mesmo timão (Montaigne, I, 26, 2002, p. 247)<sup>17</sup>.

Quando reflete sobre a força da imaginação no ensaio 21 do livro I, ao relatar um fato em que o corpo responde a uma influência da alma, Montaigne escreve que há uma “[A] estreita junção do espírito e do corpo se intercomunicando seus incidentes” (Montaigne, I, 21, 2002, p. 155). Essa visão, que concebe o ser humano como sendo um corpo com alma (nem um, nem outro separado) se choca contra o platonismo e, mesmo que não esteja mirando nele, contra o cristianismo. Se ambos, corpo e alma, estão essencialmente unidos, então não há possibilidade de imortalidade da alma, já que ela morre junto com o corpo ao qual está costurada. “A ideia de que espíritos merecedores, ele argumenta na *Apologia de Raymond Sebond*, aproveitarão uma vida eterna abençoada depois da morte do corpo é uma falsidade” (Bonadeo, 1983, p. 179). Separar nossa existência entre duas naturezas seria, portanto, criar uma desunião que envia cada uma das partes de nosso ser para lugares diferentes. Montaigne, ao perceber a

---

<sup>17</sup> É muito comum interpretar Descartes como sendo aquele que separou o humano entre corpo e alma a partir de um dualismo de substâncias que, incomunicáveis, não podem ser explicadas enquanto relação. Contudo, se de fato há um dualismo entre corpo e alma em Descartes, como sendo as duas substâncias que compõem tudo o que existe no universo, quando fala do ser humano, é evidente que para ele se trata de uma união entre estas duas substâncias. Lembro que, nas *Meditações*, Descartes nos três primeiros capítulos está falando sobre as características de um ser pensante em geral, não do humano. É apenas na sexta meditação que ele se ocupará do humano e afirmará a evidência da união, em nós, entre corpo e alma (mesmo que para ele a natureza dessa relação seja obscura). Importante lembrar que Descartes também escreve as *Paixões da alma*, demonstrando que tanto o corpo exerce influência sobre a alma como a alma sobre o corpo. Para uma reflexão mais aprofundada sobre o suposto dualismo cartesiano, cf. Marion (2018).

si mesmo como um corpo no mundo, que está unido inextricavelmente a sua alma, percebe-se como parte do mundo e integrante dele. É a partir de sua corporalidade que pode perceber suas circunstâncias, suas singularidades, sua posição como homem finito em um mundo finito. Creio se encaixar em Montaigne muito bem o que Merleau-Ponty escreve em *Fenomenologia da percepção* (e não é de se espantar o interesse que ele teve pela filosofia de Montaigne), a respeito de nossa condição corporal no mundo. Mesmo que Montaigne não produza uma teoria esquemática sobre o corpo, nem uma teoria da percepção, é na experiência corporal que tem do mundo que ele descobre a si como um “eu”, como um sujeito de percepção:

A teoria do esquema corporal é implicitamente uma teoria da percepção. Nós reaprendemos a sentir nosso corpo, reencontramos, sob o saber objetivo e distante do corpo, este outro saber que temos dele porque ele está sempre conosco e porque nós somos corpo. Da mesma maneira, será preciso despertar a experiência do mundo tal como ele nos aparece enquanto estamos no mundo por nosso corpo, enquanto percebemos o mundo com nosso corpo. Mas, retomando assim o contato com o corpo e com o mundo, é também a nós mesmos que iremos reencontrar, já que, se percebemos com nosso corpo, o corpo é um eu natural e como que o sujeito da percepção (Merleau-Ponty, 1999, p. 278).

O objetivo de Montaigne é relatar seu “eu” como é conhecido pelo próprio “eu”. Em uma passagem conhecida dos *Ensaio*s, ele afirma que em determinado momento assaltou-lhe o desejo de narrar seus costumes, ou seja, seus pensamentos e seus juízos:

[C] Meus costumes são naturais: para formá-los não pedi auxílio a ciência alguma. Porém, por mais fracos que sejam, quando me assaltou o desejo de narrá-los e que, para trazê-los a público um pouco mais decentemente, vi-me no dever de assisti-los com reflexões e exemplos, para mim mesmo foi espantoso descobri-los casualmente, conformes com tantos exemplos e reflexões filosóficas. Só aprendi de que categoria era minha vida depois que ela está cumprida e aplicada (Montaigne, II, 12, 2000, p. 320).

Contudo, temos um problema conceitual aqui para esclarecer, a saber, o que estou chamando de “narrativa”. Como bem lembrou Telma Birchal e Vitor Somnavilla, há uma tendência contemporânea na filosofia de se servir do conceito de “narrativa” para “tentar compreender o que significa ser um ser humano ou uma pessoa, ou o que significa ter uma identidade” (2022, p. 131). Para filósofos como Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Paul Ricoeur, David Velleman, Marya Schechtman e outros, em análises sobre o “eu”, o *self*, em outras palavras, o sujeito, o conceito de narrativa ocupa um lugar central nas investigações:

Duas teses são normalmente defendidas nesta literatura. Em primeiro lugar, a noção de que a identidade pessoal e/ou os “eus” são *constituídos* de uma maneira inescapavelmente narrativa. Uma história de vida, mesmo que não seja explicitamente contada e mesmo que esteja repleta de contradições e fragmentação, é considerada essencial para a constituição da personalidade, conforme é paradigmaticamente concebida. A segunda tese é que o *self moral* é narrativo, ou que a experiência da moralidade de alguma forma depende de uma direção ou propósito que articula passado, presente e futuro, a fim de dar significado ao *self* e às suas ações. Tome, por exemplo, a noção de identidade narrativa de MacIntyre, de acordo com a qual a unidade do *self* “reside na unidade de uma narrativa que liga o nascimento da vida à morte como um começo, meio e fim narrativos” (Birchal; Somnavilla, 2019, p. 131).

Galen Strawson observa que ele mesmo não é uma história, afirmando que o “eu” não precisa de uma narrativa para se constituir (tese narrativista psicológica) e que não é necessária uma compreensão narrativa de si mesmo para ser moralmente bom (tese narrativista ética):

Em oposição à noção dominante de uma “identidade narrativa”, Strawson propõe a ideia de um “self episódico” que, segundo ele, é mais representativo da experiência de várias pessoas consigo mesmas, incluindo o próprio Strawson (Birchal; Somnavilla, 2019, p. 131).

Strawson não acredita que uma narrativa autobiográfica desempenhe um papel significativo em como os “eus” experimentam o mundo e que, enquanto um “eu” episódico, suas experiências subjetivas não são unificadas de tal forma que constituam uma unidade que pode ser dotada de um sentido cronológico, com um início, meio e fim já concebidos. O fato de o “eu” poder ser vários ao longo do tempo, de não se constituir como uma unidade que possa ser narrativamente contada com um começo, meio e fim bem delineados, seria um impedimento para se conceber o “eu” de uma forma narrativa. Não teria como existir uma unidade narrativa prévia às experiências do “eu”:

Entre os muitos escritores que ele menciona, Strawson reserva um lugar especial para Michel de Montaigne, a quem ele considera “um grande episódico”, principalmente por sua confissão de falta de memória, o que não o impediu de ser um exemplo quando se trata de moralidade (Birchal; Somnavilla, 2019, p. 133-134).

Ann Hartle também discorda do caráter narrativo dos *Ensaio*s e relaciona a narratividade a uma ideia de *telos* que

Montaigne abandona em sua filosofia. Para ela, a narrativa só pode ser coerente se for estabelecida em termos de compleição, perfeição, uma mudança direcionada a algum fim determinado. Mesmo que Montaigne escreva que não há nada tão contrário ao seu estilo quanto uma narrativa prolongada, ele não está dizendo que não narra a si mesmo. Ou seja, dizer que não opera uma narrativa prolongada não é a mesma coisa que dizer que seus *Ensaaios* não constituem uma narrativa, afinal, na citação feita acima, ele explicitamente diz que desejava se narrar:

Homens e eventos são apresentados nos *Ensaaios* sem consideração pelo seu lugar em um processo histórico contínuo e recebem uma nova ordem não temporal pela mente. Assim, embora os *Ensaaios* estejam repletos de histórias, não há preocupação com a ordem cronológica e nenhuma narrativa prolongada da própria vida de Montaigne ou da história humana. O que nos é dito sobre a vida de Montaigne nos é apresentado em fragmentos espalhados ao longo da obra, sem consideração pelo seu lugar em qualquer sequência temporal (Hartle, 2013, p. 21-22).

Mas, sabemos, Montaigne não está escrevendo uma autobiografia e os *Ensaaios* não se configuram como um testemunho cronológico de sua vida. Desde o aviso ao leitor, Montaigne está dizendo que falará de traços de sua compleição e humores, sua forma de ser mais genuína, mas não da história de sua vida, do nascimento à morte. Montaigne, na pintura de si, retrata o movimento da vida de seu espírito, composta pelos juízos que ordenam seus pensamentos e conferem-lhes algum sentido. Não há, claro, uma preexistência de uma concepção já formada de si, mas a formação de sua própria subjetividade à medida que anota seus próprios pensamentos.

Nunca foi sua intenção contar a história de sua vida – e se o tivesse feito, os *Ensaaios* não seriam um livro novo, com uma escrita nova, com ideias novas, único em seu gênero –, mas contar a história espiritual<sup>18</sup> de si mesmo para que sua essência pudesse ser reconhecida nela. Os *Ensaaios*, diferente das *Confissões* de Agostinho, não buscam narrar a vida espiritual de uma pessoa a partir de sua biografia de maneira cronológica. Agostinho tem uma concepção narrativa de si como uma totalidade, unida por sua busca pelo Deus que o salvará. Seu *telos* é explícito desde o início e, causalmente, é atingido no fim. Essa ideia de completude do próprio ser dado por uma instância transcendente que garante a unidade da narrativa não é algo do qual Montaigne parte para refletir sobre si mesmo:

Santo Agostinho, mesmo nas "Confissões", não está sozinho; ele tem Deus, assim como o eremita de Fromm tinha Deus. Mas certamente, começando com os ensaios céticos e introspectivos de Montaigne, no final do Renascimento, começamos a ver uma concentração no self e, indiretamente, inconscientemente, na identidade pessoal (Mijuskovic, 2012, p. 154-155).

Claro, não podemos deixar de ver que os *Ensaaios* de Montaigne produzem um sujeito que parece se encaixar no caráter episódico, fragmentado, desunido, de que Strawson está nos falando. Sérgio Cardoso fala dos *Ensaaios* como de uma câmera fotográfica, lido como uma

---

<sup>18</sup> Espiritual pois ele não está contando uma história biográfica sobre sua vida, mas sobre a vida de seu espírito, de como seus pensamentos e seus juízos se conduzem, são formados, se modificam.

sucessão de instantâneos, “tomadas” ou experiências do sujeito na direção de sua unificação em uma certa figura: os traços, inicialmente díspares e dispersos, tenderiam para alguma aglutinação, acomodamento e ordenação, de modo que, na plethora das marcas, iria se esboçando, pela atração da afinidade, proximidade ou semelhança, a imagem que identifica a *pessoa*; iria se destacando a figura ou “máscara” em que o sujeito, finalmente, se reconhece (Cardoso, 1994, p. 55).

Cardoso, mesmo considerando que há imagens díspares, instantâneas do “eu” (ou dos “eus”) que constituem Montaigne, também reconhece que elas são acomodadas e ordenadas, ajuizadas por Montaigne, para que se identifique consigo mesmo. Se tomarmos o caráter narrativo da subjetividade que emerge dos *Ensaíos* como o estabelecimento de um “eu” que permanece o mesmo durante toda a sua vida, seremos forçados a admitir que não é isso que Montaigne faz em sua obra. Claro está que ele não se reconhece como sendo o mesmo durante toda sua vida e, ao longo do tempo, de seu contato com o mundo e com os outros, aquilo que se é, fragmentado e fortuito, muda. Contudo, também temos de admitir algo que parece ser contraditório: toda essa mudança que o sujeito narrado opera, e que é explicitamente vista na narração de si, tem de ser submetida a, pelo menos, uma unidade fundamental, que está abarcada pelo nome próprio daquele que se diz, no caso, Michel de Montaigne. Ele é o “eu” que passa por todas essas mudanças fortuitas, fragmentárias, nunca essenciais e perenes, mas que aparecem no momento em que ele as plasma, por escrito, em sua obra. Nesse sentido mais lato de narrativa – já que Montaigne diz o que ele é, e coloca esse dizer por escrito – é enquanto *subject* que aparece ao se narrar. Há um “quem” (e não um “que”) que aparece

ao se dizer, uma pessoa e não uma coisa (no sentido de substância), sujeito de seus próprios juízos, que busca conhecer quem está por trás de suas representações: “A identidade do quem é apenas, portanto, uma identidade narrativa” (Ricoeur, 1997, p. 425).

Telma Birchal e Vitor Sommovilla sustentam, com o auxílio de Charles Taylor, que há nos *Ensaio*s a experiência de uma unidade que constitui, tal como as narrativas, um agente, ou seja, aquele que é possível ser reconhecido como o autor de seus próprios atos e, portanto, moralmente responsável:

Será que Montaigne é realmente inconfundivelmente episódico, no sentido de evitar qualquer tipo de unificação? Acreditamos que não. Sustentamos que os *Ensaio*s exemplificam uma experiência original de *unidade*, diferente da unidade de uma história, mas que, assim como as narrativas, constitui agentes e é constituída por eles. Defenderemos a tese segundo a qual a fragmentação e o caráter episódico do eu representam uma parte significativa da experiência imediata ou da fenomenologia do eu nos *Ensaio*s. Apenas uma parte, porque também existe uma experiência imediata de unidade e constância. No entanto, cabe à reflexão, ao eu na medida em que se desdobra por meio do autoconhecimento, compreender a ambiguidade dessa experiência – nunca superá-la –, integrando-a em uma unidade sempre precária, na qual os compromissos que fazemos com os outros e conosco constituem a base do eu moral (Birchal; Sommovilla, 2019, p. 138).

Essa distinção operada por Strawson, de um “eu” episódico como entidade mental distinta da pessoa real, poderia fazer sentido se estivéssemos falando de uma concepção de subjetividade posterior a Descartes ou Locke, pensada a partir de um certo isolamento do “eu” individual no qual a mente e as ideias estão isoladas. Em Montaigne isso,



evidentemente, ocorre de outro modo, já que seu “eu” é enraizado, dado no mundo, na história e em determinadas circunstâncias. Considerar que, quando falamos do *self*, do “eu”, do sujeito moderno, estamos falando de uma forma pura da subjetividade que acaba radicalizada na figura de um sujeito transcendental impessoal. Isso significa ignorar o fato, bem destacado por Charles Taylor, de que o sujeito moderno não tem uma única configuração. Poderíamos falar da subjetividade em Descartes, Locke, Leibniz, Kant, mas também poderíamos falar dela em Montaigne, Rousseau, Hume etc.: “A interioridade de Montaigne nunca se separa de seu corpo e de suas experiências. É inegavelmente particular e única; não há reivindicação de universalidade” (Birchal; Somavilla, 2019, p. 13).

Montaigne faz questão de dizer que essa investigação de si que opera nos *Ensaíos* é consubstancial; seu livro e ele enquanto um “eu” vão aparecendo juntos, se configurando juntos. O autor enquanto fenômeno aparece quando os registros de seus pensamentos aparecem. Seu “eu” é aquele que emerge em primeira pessoa nos *Ensaíos* que faz de si mesmo: “[B] Aqui vamos conformes e no mesmo passo, meu livro e eu. Alhures, pode-se elogiar e criticar o trabalho separadamente do artesão; aqui não: quem toca um toca o outro (Montaigne, III, 2, 2001, p. 29). Não é minha intenção aqui explorar o conceito de narratividade na filosofia contemporânea, mas parece que, com alguma parcimônia, podemos nos servir tanto dos conceitos de Ricoeur como os de Strawson para analisar aspectos distintos do “eu” de Montaigne. Defendo que Montaigne aparece nos *Ensaíos* exatamente pelo fato de que ele diz o que é por escrito, literariamente, e

unifica todos os fragmentos de seu ser, pelo menos, sob o nome Michel de Montaigne que, claro, significa muitas coisas dependendo de onde e quando se olha. Esse “eu” que é narrado está dramaticamente dado em um lugar e em um tempo. “Toda vida se inventa ao se dizer” (Rancière, 2021, p. 20-21), e é por esse caminho que compreendo aqui o caráter narrativo do “eu” dos *Ensaio*s. Montaigne surge, para nós (e para ele!), no momento em que começa a narrar seus próprios pensamentos.

Inclusive, como poderíamos dizer que mesmo a literatura de um escritor como James Joyce – autor que constrói personagens que nunca estão acabadas, subjetivamente fragmentadas – não possui uma narrativa? Por exemplo, em *Dublinenses*, coleção de contos que a princípio não se relacionam, as personagens aparecem em cada conto e em outras obras de Joyce com relevâncias distintas. A estrutura narrativa dos contos de Joyce não possui um término. São retratos de um momento; inconclusivos. Ao terminar de contar o que o narrador queria contar, o conto acaba. Em *Retrato de um artista enquanto jovem*, Joyce narra uma vida fragmentada de seu protagonista Stephen Dedalus, que aparece depois em *Ulysses*, não mais como protagonista. Ou seja, sua história não está acabada e, por isso, ele volta, mas como um outro, já que Leopold Bloom é o protagonista dessa outra obra. Stephen Dedalus é inspirado no próprio Joyce que ao narrar a história de Dedalus, fala sobre si mesmo. Creio ser muito próximo daquilo que Montaigne faz, literariamente, em seus *Ensaio*s, já que cada ensaio é contado por Montaigne de maneira fragmentada, expondo aspectos de seu “eu” a partir de perspectivas diferentes, e até onde ele está disposto a ir.

Quando não tem mais o que dizer sobre o que queria apresentar, simplesmente termina o ensaio e começa outro:

[B] Bem sei que pouquíssimas pessoas resmungarão ante a licença de meus escritos sem deverem resmungar ainda mais ante a licença de meus pensamentos. Estou bastante conforme seus corações, mas ofendo seus olhos (...). “*Non pudeat dicere quod non pudeat sentire*”<sup>19</sup> (Montaigne, III, 5, 2001, p. 89-90).

Montaigne é um homem de ação, logo, sua filosofia se concentra na ação: “[B] Minha filosofia está na ação, no uso natural [C] e atual” (Montaigne, III, 5, 2001, p. 86). Ele não apenas se limita a duvidar, mas é impelido a agir: “Duvidar é uma ação, a dúvida não pode, portanto, abater a nossa ação, o nosso fazer, que lhe vence a resistência” (Merleau-Ponty, 1991, p. 231). Sua ação é a experiência que faz de si mesmo, sendo o mais sincero que pode ser sobre si ao se narrar. Contudo, compreendo aqui a sua narração, mais precisamente, não no sentido das filosofias listadas acima, como a de Ricoeur ou a de Strawson, mas como a de Walter Benjamin. E faço isso não porque acho estas filosofias inadequadas para se pensar a narratividade em Montaigne – o artigo de Birchal e Somavilla faz isso muito competentemente –, mas para partir de uma outra perspectiva, que incluirá os *Ensaio*s em uma construção narrativa preocupada com uma experiência que, embora pessoal, singular, seja transmitida coletivamente e que encontrará o seu lugar e o seu significado no seio do mundo social e comum aos humanos.

---

<sup>19</sup> “Não tenhamos vergonha de dizer aquilo que não temos vergonha de pensar”. A palavra latina *sentire* pode ser traduzida como “sentir”, no sentido de experimentar sensações, emoções, percepções ou opiniões. No entanto, *sentire* também pode ser traduzida como “pensar” ou “julgar”, dependendo do contexto em que está inserida.

Walter Benjamin, em dois famosos ensaios, a saber, *Experiência e pobreza*, de 1933, e *O narrador*, de 1936, reflete tanto sobre o empobrecimento da experiência enquanto legado e partilha quanto o empobrecimento da experiência enquanto isolamento entre as pessoas, que culmina em uma gradual extinção da arte de narrar. Para ele, a experiência é um processo dinâmico, individual e coletivo de construção de sentidos, o que também podemos identificar na filosofia de Montaigne. Em Benjamin temos os cacos da sociedade capitalista, abalada pelas guerras e pelas crises econômicas estruturais, que arruinaram a experiência dos sujeitos em um mundo cheio de escombros, assim como em Montaigne temos os cacos da tradição clássica e a ruína da experiência da vida em meio a conflitos sangrentos entre pessoas que lutam entre si em nome de Deus. Em ambos os casos, temos uma catástrofe que sepulta seres humanos, os isola e leva consigo a capacidade de compartilhar saberes e conferir sentido àquilo que nos acontece: “É como se estivéssemos privados de uma faculdade que nos parecia segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências” (Benjamin, 1994, p. 198). Sabemos o valor que Montaigne confere à experiência, em suma, à experiência de si, de seu próprio “eu”, posto no mundo em movimento. No último ensaio que escreve, intitulado *Da experiência*, um tipo de conclusão aos ensaios de sua vida intelectual, Montaigne

procura garantir para si um ponto de apoio sólido na realidade. [...] o fato que interessa ao moralista é o *eu*, o único que ele conhece diretamente e por meio do qual toma conhecimento do homem em geral (Villey, 2001, p. 421).

A experiência que Montaigne faz de si serve de bússola para que nos conduzamos na vida de maneira sábia, ordenada e virtuosa. Os frutos dessa experiência interna, capaz de nos conduzir à plenitude do desfrute de nosso próprio ser, são narrados em seus *Ensaio*s, que oferecem um sentido vital às suas experiências individuais:

[B] Portanto, qualquer que seja o fruto que podemos ter da experiência, a que obtivermos dos exemplos externos dificilmente servirá para ensinar-nos muito se não fizermos bom proveito da que temos sobre nós mesmos, que nos é mais familiar e por certo suficiente para instruir-nos sobre o que nos é preciso.

Estudo a mim mais do que qualquer assunto. Essa é a minha metafísica, essa é a minha física (Montaigne, III, 13, 2001, p. 434)

A experiência de si que Montaigne narra em seu último ensaio é a própria experiência da união entre alma e corpo que, para ele, não pode ser distinguida entre algo que é interno (alma) e externo (corpo) a nós:

Montaigne inclui, na “experiência de si”, não só a saúde da alma, mas a saúde do corpo (e o texto se ocupa da segunda bem mais longamente que da primeira). O corpo não é exterior, como queriam platônicos e estoicos, mas faz parte integrante desse si que se experimenta. Como bem afirma Carraud, é afinal da união do corpo e da alma que se fala em “Da experiência”, e a “experiência de si” é a expressão dessa união (Birchal, 2007, p. 192).

Essa experiência nos será transmitida, ensaisticamente, em forma de texto que Montaigne narra para poder dotá-la de significado. Walter Benjamin (1994, p. 198) dirá que “entre as narrativas escritas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos”, o que vemos explicitamente ocorrer nos *Ensaio*s

que se assemelham muito a uma conversação, oralmente ritmada, entre autor e leitor. A experiência dos *Ensaio*s pode ser vista como uma viagem a um mundo ainda desconhecido, tal como os navegantes empreenderam para chegar ao Novo Mundo, e podemos encontrar em Montaigne aqueles dois grupos que Benjamin identifica como os representantes arcaicos das narrações: o grupo dos camponeses sedentários e o dos marinheiros comerciantes, sendo o primeiro marcado pela imagem daquele que viajou pouco para fora de suas terras, mas que conhece as histórias tradicionais que a marcam e, o segundo, marcado pela imagem daquele que desbravou o mundo e traz de longe histórias fantásticas:

Se os camponeses e os marujos foram os primeiros mestres da arte de narrar, foram os artífices que a aperfeiçoaram. No sistema corporativo associava-se o saber das terras distantes, trazidos para casa pelos migrantes, com o saber do passado, recolhido pelo trabalhador sedentário (Benjamin, 1994, p. 199).

Benjamin identifica o sistema corporativo medieval como o grande responsável pela interpenetração desses dois grupos de narradores, já que a relação entre o mestre sedentário e os aprendizes migrantes que vinham de diferentes lugares, se configurava na possibilidade de troca de experiências desses dois mundos. Tanto o mestre, que já havia sido um aprendiz ambulante, quanto seus aprendizes tinham muita coisa para contar e muitas experiências para compartilhar, herança que Montaigne receberá em sua arte de narrar histórias, próximas da humanidade ordinária, de nossa condição comum e, também, da partilha do extraordinário, daquilo que vem de longe, não apenas de épocas distantes, mas

também de lugares longínquos que, antes, apenas a imaginação poderia alcançar. A genialidade de Montaigne reside na articulação que faz entre o próximo e o distante, entre o sedentário e o viajante, entre Périgord e o Brasil (como no conhecido ensaio sobre os canibais), fazendo emergir seu “eu”, crivo que interpreta e dota de sentido as experiências que passam por ele. Montaigne está interessado, como podemos ver até aqui, na dimensão prática da vida humana, na sua dimensão moral. Suas reflexões buscam algo de útil, para que sua vida (e as nossas) possam ser bem vividas e que gozemos plenamente de nós mesmos. Essa utilidade, segundo Benjamin, é a verdadeira natureza da narrativa:

Ela tem sempre em si, às vezes de forma latente, uma dimensão utilitária. Essa utilidade pode consistir seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida – de qualquer maneira, o narrador é um homem que sabe dar conselhos. Mas se “dar conselhos” parece hoje algo de antiquado, é porque as experiências estão deixando de ser comunicáveis. Em consequência, não podemos dar conselhos nem a nós mesmos nem aos outros. Aconselhar é menos responder a uma pergunta que fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada. Para obter essa sugestão, é necessário primeiro saber narrar a história (sem contar que um homem só é receptivo a um conselho na medida em que verbaliza sua situação). O conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria (Benjamin, 1994, p. 200).

### **Considerações Finais**

Ora, não é exatamente uma sabedoria que Montaigne procura ao narrar, tanto as histórias dos outros, quanto os juízos que faz delas a partir de si mesmo?: “[B] Na experiência que eu tenho de mim, encontro bastante com que fazer-me

sábio, se eu fosse bom aluno” (Montaigne, III, 13, 2001, p. 435). O autor escuta a si mesmo e se registra tal como aparece, para que seja percebido pelos outros da forma como acredita ser, sem muito floreio ou artifício. Essa escuta que Montaigne faz de si faz emergir a figura de seu “eu”, na qual ele confia e segue, uma vez tornada fenômeno pela narração. Mesmo que Montaigne não se mostre por inteiro, ou apele a recursos retóricos com a intenção de ordenar seus juízos (podendo nos levar a duvidar de sua honestidade ao se mostrar), fato é que é ao narrar seus pensamentos que aparece enquanto fenômeno para os outros e para si. Alguns comentaristas afirmam que os primeiros ensaios de Montaigne são impessoais e ainda não expressavam o desejo de narrar a si mesmo. Jean Starobinski discorda dessa interpretação, dizendo que

Tem-se o costume de considerar os primeiros capítulos redigidos por Montaigne (entre 1572 e 1574) textos “impessoais”, ao passo que os textos posteriores marcariam a entrada em cena do “eu” e da preocupação em descrever-se. O que se deve reconhecer, no entanto, é que a “pintura do eu” não é senão a evolução mais tardia de um pensamento orientado de imediato para a vida pessoal; a questão do eu é colocada desde o início. Montaigne tentou a ela responder primeiramente pelos meios tradicionais; e foi por tê-los considerado incapazes de satisfazer sua expectativa que recorreu, mais tarde, a outro método e que fez a tentativa de uma outra atitude (Starobinski, 1992, p. 18).

Os conselhos que emergem dos *Ensaaios*, antes de servirem para os outros, devem servir a ele, claro, se ele for bom aluno: “O narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros” (Benjamin, 1994, p. 201). E não é isso que vemos Montaigne fazer ao



longo de todos os ensaios que narra? Em cada exemplo retirado da história, em cada testemunho que guarda na memória, em cada viagem que faz – e ele adorava viajar – e em cada fato que ele próprio testemunha, imprime sua própria subjetividade, conferindo ao seu discurso a ordem construída pelo seu próprio juízo. Montaigne, como narrador, tem como a vida humana a sua matéria-prima, a sua experiência e a dos outros conferem um sentido único a tudo o que passa pelo seu “eu”, juiz dos acontecimentos que se apresentam a ele:

A narrativa, que durante tanto tempo floresceu num meio de arte-são – no campo, no mar e na cidade –, é ela própria, num certo sentido, uma forma artesanal de comunicação. Ela não está interessada em transmitir o “puro em si” da coisa narrada como uma informação ou um relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso (Benjamin, 1994, p. 205).

Os *Ensaio*s, segundo as próprias palavras de seu autor, são sua arte de viver. Sua narrativa se assemelha a uma composição artesanal, que Montaigne pacientemente constrói, observa, avalia. O que emerge de seus escritos é ele mesmo, já que o que faz é ensaiar sua própria vida:

[C] Meu ofício e minha arte é viver. Quem me proibir de falar disso segundo meu senso, experiência e hábito, ordene ao arquiteto que fale das construções não segundo ele mesmo, mas segundo seu vizinho; segundo a ciência de um outro, não segundo a sua (Montaigne, II, 6, 2000, p. 71).

Os sentidos que confere às experiências que vão configurando sua subjetividade são, em última instância, a sua obra. A característica mais importante dos *Ensaio*s é o fato de que

Montaigne vive intensamente tudo o que está plasmado em sua pintura.

A honestidade de Montaigne ao se pintar em seu livro confere à sua narrativa a ordem do possível: é uma vida que ali se pinta e que pode se tornar uma opção de vida a ser vivida. O “eu” de Michel de Montaigne que emerge com sua narração de si é particular, mas que se oferece como uma possibilidade de vida examinada. Essa é a utilidade de seus *Ensaaios*.

Assim como a crítica das pretensões ao conhecimento não tem como fruto o silêncio ou o fim do discurso, também a recusa da antiga metafísica e das reificações do *eu* não se conclui numa aniquilação do sujeito, mas será o caminho para a emergência do que podemos chamar propriamente subjetividade. [...] Mesmo na “Apologia”, o *eu* não é apenas aquele que pesa e avalia as opiniões alheias, mas que assume como suas algumas delas, que recusa outras, e que se reconhece a si mesmo através das opiniões que expressa. Reconhecimento de si, portanto, e não conhecimento de uma alma ou essência (Birchal, 2007, p. 32).

O sujeito acaba emergindo na própria forma que Montaigne inventou de contar histórias; a história de seus pensamentos:

[A] Devemos reservar-nos um cantinho retirado totalmente nosso, totalmente independente, no qual estabeleçamos nossa verdadeira liberdade e nosso importante retiro e solidão. Nele devemos travar conosco nossa habitual conversa sobre nós mesmos, e tão privada que ninguém de nossas relações e nenhuma comunicação de fora encontre espaço (Montaigne, I, 39, 2002, p. 359).

É nessa conversa entre ele e ele mesmo que seu “eu” surge, recuperando a diversidade do que foi vivido, significado e ordenado pela escrita de si, artesanalmente feita para ser

mostrada, como um duplo de si mesmo: “A narrativa segue o movimento desencontrado dos passos de um eu que se constitui e evolui na distância de si mesmo” (Cardoso, 2019, p. 45). Como escrevi anteriormente, na escrita de si emerge não apenas um texto, mas o próprio Montaigne enquanto reconhecedor de si, e que se dá a mostrar aos outros, afinal, se a intenção não fosse aparecer para os outros, por que publicar um livro? Seu texto é um artefato, como sua própria vida, artesanalmente moldado para durar, já que Montaigne homem natural morre, mas seu retrato narrativo persiste para ser ressignificado indefinidamente. Ao registrar o diverso de sua personalidade, que não se reduz a uma identidade unívoca, mas a um movimento fragmentário, Montaigne une os cacos que encontrou em si mesmo:

O livro é o lugar unitário onde se pode efetuar a união do diverso. O fio de uma mesma escrita não é incompatível com a mutabilidade dos “humores”, com o combate das ideias contraditórias, com a “passagem”, o movimento, a viagem (Starobinski, 1992, p. 35).

Por isso Telma Birchal insiste em falar do “eu” dos *Ensaíos* e não do eu empírico de Montaigne que, é evidente, desintegrou-se com sua morte. Mas, claro está, que como conjunto elaborado de suas experiências e de seus juízos, o “eu” que emerge dos *Ensaíos* é um “eu” de Montaigne que, narrativamente, aparece para que possamos conhecer parcialmente o caráter de alguém que não mediu esforços para se mostrar enquanto sujeito de seus próprios pensamentos: “É preciso reconhecê-lo: a existência individual não alcança sua determinação completa senão no ato de mostrar-se” (Starobinski, 1992, p. 41). A necessidade de Montaigne em se mostrar e

em se materializar em uma narrativa que ganha o mundo e se coletiviza o aproxima da reflexão benjaminiana sobre a narração.

Quando Montaigne narra a si próprio, e a narração de si é resultado direto de seu ato de julgar, organiza suas experiências. Esse “eu” que narra a si mesmo e se constrói no próprio ato narrativo é o princípio ordenador das próprias experiências. O caráter narrativo dos *Ensaio*s e, por extensão, de seu próprio “eu”, é condição para que ele apareça e seja conhecido. Eis, portanto, um dos elementos fundamentais para a constituição dessa subjetividade que emerge nos *Ensaio*s: sua narratividade.

**Abstract:** This text seeks to explore the intrinsically narrative character of the subjectivity that emerges in Michel de Montaigne’s *Essays*. As we know, the subjective turn operated by philosophy during the sixteenth century lays the foundation for modern philosophy, and the story often told is that Descartes is its great founder. From the discovery of subjectivity through the *cogito*, the bases for the construction of subsequent philosophy are established, absolutely changing the philosophical and scientific landscape of the West. However, the subjective turn can be found, before Descartes, in Michel de Montaigne’s *Essays*. By speaking and writing about himself in the *Essays* – and, as he himself says, only about himself – Montaigne appears as a subject for the first time in the history of Western philosophy. Therefore, this text aims to clarify what subjectivity is that founds philosophical modernity and, subsequently, to establish that this foundational subjectivity cannot but be narrative as well.

**Keywords:** Montaigne, *Essays*, subjectivity, narrativity.

## Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2005.

AZIZI, D. Os Ensaios de Michel de Montaigne como exercícios do juízo. *Trans/Form/Ação*, v. 47, n. 6, p. 1-13, 2024.

BENJAMIN, W. O Narrador. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BIRCHAL, T. Montaigne e a modernidade. *Kriterion*, v. 33, n. 86, p. 77-92, 1992. (Número comemorativo do 4º centenário da morte de Michel de Montaigne).

BIRCHAL, T. *O eu nos ensaios de Montaigne*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

BIRCHAL, T.; SOMMAVILLA, V. Montaigne and narrative identity: a dialogue with Galen Strawson and Charles Taylor. *Montaigne Studies, Montaigne in America*, n. 31, p. 131-144, 2019.

BLOOM, H. *Shakespeare: the invention of the human*. New York: Riverhead Books, 1998.

BONADEO, A. Montaigne, Body and Soul. *Romance Notes*, v. 24, n. 2, p. 179-186, 1983.

CARDOSO, A. O eu como humanidade singular em Montaigne. In: *Labirinto do eu*. Curitiba: Kotter Editorial, 2019.

CARDOSO, S. O homem, um homem: Do humanismo renascentista a Michel de Montaigne. In: JUNQUEIRA FILHO, L. (org.). *Perturbador mundo novo: história, psicanálise e*

sociedade contemporânea (1492 – 1900 – 1992). São Paulo: Escuta, 1994. p. 45-65.

CORDERO, N. *A invenção da filosofia*. Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus, 2011(a).

CORDERO, N. *Sendo, se é: a tese de Parmênides*. Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus, 2011(b).

FINEMAN, J. *Shakespeare's perjured eye: the invention of poetic subjectivity in the sonnets*. Berkeley: University of California Press, 1986.

GENETTE, G. *Paratextos editoriais*. Tradução de Álvaro Fa-  
leiros. São Paulo: Ateliê editorial, 2009.

KLAUSS, C. Montaigne on His Essays: Toward a Poetics of  
the Self. *The Iowa Review*, v. 21, n. 1, p. 1-23, 1991.

HARTLE, A. *Montaigne and the origins of modern philosophy*.  
Evanston: Northwestern University Press, 2013.

MELEHY, H. *Writing Cogito: Montaigne, Descartes, and the  
Institution of the Modern Subject*. New York: State of New  
York Press, 1997.

MERLEAU-PONTY, M. *Signos*. Tradução de Maria Erman-  
tina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes,  
1991.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*.  
Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo:  
Martins Fontes, 1999.

MONTAIGNE. *Ensaaios - Livro I*. Tradução de Rosemary Cos-  
thek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MONTAIGNE. *Ensaaios - Livro II*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MONTAIGNE. *Ensaaios - Livro III*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MONTAIGNE. *Les Essais*. Editados por P. Villey and V.-L. Saulnier. Edição online por P. Desan, University of Chicago). ARTFL (American Research on the Treasury of the French Language), [s.d]. Disponível em: <http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/montaigne>. Acessado em: 22/12/2021.

MIJUSKOVIC, B. *Loneliness in philosophy, psychology, and literature*. Bloomington: IUUniverse Inc., 2012.

MISRAHI, R. *Les figures du moi et la question du sujet depuis la Renaissance*. Paris: Armand Colin, 1996.

NIKOLIĆ, Z. “Oneself as Another” and “Narrative Identity” in Shakespeare and Montaigne. *Књижевна историја*, v. 47, n. 157, p. 145-166, 2015.

RANCIÈRE, J. *João Guimarães Rosa: a ficção à beira do nada*. Tradução de Inês Oseki-Dépré. Belo Horizonte: Relicário, 2021.

RICOEUR, P. *Tempo e narrativa III*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papirus, 1997.

ROSSI, V. Aviso ao leitor: as possíveis leituras a partir deste curioso paratexto da obra literária. *Kalíope*, São Paulo, n. 2, p. 61-69, jul./dez. 2007.

SALES, B. A polissemia do sujeito cartesiano. *Princípios*, Natal, v. 14, n. 22, p. 72-92, jul./dez. 2007.

STAROBINSKI, J. *Montaigne em movimento*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

TAYLOR, C. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 2013.

VILLEY, P. Apresentação ao capítulo XIII. In: MONTAIGNE, M. *Ensaaios - Livro III*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001.