

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS – UFMG
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – FAFICH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

TIAGO BARROS DUARTE

**Leituras sobre o problema da morte nos
*Ensaio*s de Michel de Montaigne**

Belo Horizonte

2012

Tiago Barros Duarte

**Leituras sobre o problema da morte nos *Ensaio*s de Michel de
Montaigne**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais,
como parte dos requisitos para obtenção do título de
Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: História da Filosofia

Orientadora: Profa. Dra. Telma de Souza Birchal
Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas da UFMG.

**Belo Horizonte
FAFICH/UFMG
2012**

100 Duarte, Tiago Barros
D8121 Leituras sobre o problema da morte nos Ensaios de Michel de Montaigne /
2012 Tiago Barros Duarte.- 2012.
138 f.
Orientadora: Telma de Souza Birchal.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade
de Filosofia e Ciências.

Folha de aprovação

Não há como não dedicar este trabalho a Donpéris, Joseph, Flávia, Kaká, Bárbara e Gael, especialmente em um ano como este. A vocês, portanto...

Agradecimentos

Meu profundo agradecimento à minha orientadora, professora Telma Birchal, por toda a sustentação, paciência e atenção ao longo desta pesquisa; ao colega Matheus Reis, pela antecipação das soluções para os problemas a serem enfrentados em todas as etapas do Mestrado; à Andréa Baumgratz, secretária da pós-graduação do Departamento de Filosofia, pela eficiência e simpatia; ao CNPq, pelo apoio financeiro; aos colegas do Grupo Montaigne, em especial à Maria Célia e ao Lúcio Vaz, pelas inúmeras, profundas e ótimas discussões em torno de nosso autor; ao professor José Raimundo, pela iluminação fundamental sobre as ideias de Montaigne.

Resumo

A análise dos principais textos que tratam da questão da morte nos *Ensaio*s de Michel de Montaigne é o objetivo central deste trabalho. Partindo destas análises, investigamos quais são as maneiras de se enfrentar o medo da morte que o pensador francês recomenda a seu leitor. Buscamos ainda, no diálogo com alguns de seus principais intérpretes, identificar as causas para as mudanças nestas recomendações ao longo de sua obra, além do motivo da falta de considerações sobre a tese da imortalidade da alma nestes textos. Por fim, discutiremos a compreensão da filosofia da morte montaigniana como uma reflexão essencialmente moral, voltada acima de tudo para o bem viver dos homens.

Palavras-chave: Montaigne, morte, ceticismo, moral.

Abstract

The analysis of the most important texts that deal with the issue of death in the *Essays* of Michel de Montaigne is the aim goal of this work. Starting from this analysis, we investigate what are the ways of dealing with death that the French thinker recommends to his lector. We also search, dialoging with some of his main interpreters, to identify the causes for the changes in those recommendations along his book, as well as the reason of the lack of considerations about the thesis of the immortality of the soul in these texts. Finally, we argue about the comprehension of Montaigne's philosophy of death as an essentially moral reflection, directed above all to the wellbeing of men.

Key words: Montaigne, death, skepticism, moral.

Sumário

Introdução	09
Referências e citações dos <i>Ensaio</i>s	15
Capítulo 1: Introdução ao pensamento da morte dos <i>Ensaio</i> s – uma leitura de <i>Que o gosto dos bens e dos males depende em boa parte da opinião que temos deles</i> (I.14).....	16
Capítulo 2: As diferentes formas de se preparar para a morte.....	44
2.1 – A preparação mental – <i>Que filosofar é aprender a morrer</i> (I.20).....	47
2.2 – A necessidade da experiência – <i>Do exercício</i> (II.6).....	72
2.3 – A natureza como guia – <i>Da fisionomia</i> (III.12).....	83
2.4 – Conclusão.....	98
Capítulo 3: Morte e ceticismo: o problema da imortalidade da alma na <i>Apologia de Raymond Sebond</i> (II.12).....	108
Conclusão	129
Bibliografia	135

Introdução

Um dos passos mais importantes de qualquer pesquisa acadêmica certamente é a clara descrição de suas intenções e objetivos. Aliando isso à amplitude e riqueza do problema com o qual lidamos, tal descrição se torna um dos momentos fundamentais de nossa dissertação. Esta **Introdução** se dedicará, assim, a prestar os esclarecimentos metodológicos necessários, adiantando as etapas que seguiremos em nosso trabalho.

A grande recorrência de Montaigne ao problema da morte, a fertilidade de suas ideias, seu complexo diálogo com a antiguidade clássica e sua relação com a maior parte dos assuntos tratados nos *Ensaaios* propiciam uma série de diferentes leituras e interpretações sobre o tema. Hugo Friedrich, importante intérprete do pensamento montaigniano, observa como este assunto aparece em todo lugar, em tudo que Montaigne toca, como, por exemplo, em meio a suas reflexões sobre o conhecimento ou sobre os costumes de seu tempo¹. Isso faz com que as possibilidades hermenêuticas para se abordar sua *filosofia da morte* sejam intermináveis. O mesmo comentador destaca ainda que o leitor dos *Ensaaios* encontra dificuldades para compreender o pensamento da morte de Montaigne pelo fato de serem nestas reflexões que seu método ensaístico – baseado em tentativas, em aproximações momentâneas – mais se destaca, na medida em que a morte é a coisa mais difícil de ser precisamente definida².

Deste modo, deixamos claro desde já que não é nossa intenção esgotar tais leituras, muito menos oferecer respostas definitivas para os inúmeros problemas apontados por elas. Antes de tudo, nossa tarefa fundamental é a de organizar de alguma

¹ “[Montaigne] need not expressly make death his topic. For it is everywhere, it appears beneath his finger, whatever he touches. In describing his travels or his eating habits he stumbles upon it, or when reflecting upon the deceptions of the intellect, or the customs of various peoples, also when he is concerned with the correct, meaning natural, behavior of men, or in observations on solitude, age, illness...” (FRIEDRICH, 1991, p.260)

² idem, p.261

forma todo este caos aparente de ideias, além de identificar, apontar, distinguir e principalmente refletir sobre seus julgamentos mais importantes e sobre as maiores dificuldades enfrentadas pelos intérpretes – o que, aliás, já implica em um processo bastante arduo e subjetivo.

Isto será feito a partir da análise dos principais ensaios em que Montaigne aborda a questão da morte. É esta a nossa meta primordial. Cada momento de nosso trabalho será orientado por algum destes ensaios, os quais motivarão segundo seu próprio movimento argumentativo a ordem das discussões dos problemas que lhes vêm a reboque.

O primeiro texto trabalhado será *Que o gosto dos bens e dos males depende em boa parte das opiniões que temos deles* (I.14). Sua análise constituirá o **Capítulo 1** de nossa dissertação. Seguindo a ordem de exposição dos *Ensaaios*, este é de fato o primeiro capítulo em que Montaigne dedica mais atenção ao tema da morte. Nos textos anteriores, não há senão breves e indiretas menções à questão – como, por exemplo, nos capítulos *Nossas afeições deixam-se levar para além de nós* (I.3) e *Que a intenção julga nossas ações* (I.7), que tratam da preocupação dos homens com sua reputação e sua honra mesmo depois de mortos. É óbvio, porém, que a precedência deste ensaio em nossa dissertação não se justifica por sua localização na obra de Montaigne, mas sim pelo fato de podermos identificar nele as sementes de algumas das principais ideias do pensamento da morte montaigniano que serão vastamente desenvolvidas ao longo de seus *Ensaaios*. Embora tais ideias sejam apenas brevemente mencionadas em I.14, sem receberem ainda maiores prolongamentos, sua preposição nos permitirá antecipar alguns destes problemas fundamentais, fornecendo uma visão geral de alguns obstáculos que iremos enfrentar em nosso percurso. Sua função principal nesta dissertação é, portanto, bastante específica, a saber, a de servir como uma *introdução* para a aproximação do

tema em Montaigne, o que não nos impedirá, no entanto, de discutir suas principais teses e ideias, ainda que não se relacionem inteiramente à questão da morte.

Com efeito, apresentado o problema no primeiro capítulo, analisaremos no **Capítulo 2** três dos principais ensaios em que Montaigne discute o tema da morte de forma mais acurada e direta. São eles: *Que filosofar é aprender a morrer* (I.20), *Do exercício* (II.6) e *Da fisionomia* (III.12). Todos se encontram sob a perspectiva de uma *preparação* para a morte, que visa combater o medo que ela tanto provoca nos homens. Apesar deste fio em comum, é fato que estes textos se destacaram na história interpretativa dos *Ensaio*s mais por suas divergências do que por sua harmonia. Algumas de suas ideias são não apenas diferentes, mas por vezes opostas, contraditórias. Veremos, por exemplo, que em I.20 a preparação que Montaigne recomenda é baseada em uma antecipação mental (premeditação) da morte. Já em II.6, o autor aponta para uma insuficiência desta premeditação, acrescentando que também alguma “experimentação” da morte é necessária para que estejamos de fato aptos a enfrentá-la. Por fim, em III.12 Montaigne chegará a recusar qualquer forma de preparação mental, afirmando que seguir a natureza é a melhor das atitudes quando o que se está em jogo é a morte. Ao perscrutar cada um destes textos, buscaremos identificar os motivos que levaram o autor dos *Ensaio*s a tais mudanças de concepção e qual é o significado delas para sua filosofia da morte.

O **Capítulo 3** será destinado à análise da questão da imortalidade da alma, da forma como ela aparece na *Apologia de Raymond Sebond* (II.12). Pretende-se, aí, compreender a posição de Montaigne em relação a este enorme problema. Veremos que nosso autor não tece considerações mais aprofundadas sobre isso nos três textos que compõem o capítulo anterior. Ora, tendo em vista que o contexto em que Montaigne vivia ainda era marcado fortemente pela ingerência da religião em todos os aspectos da

vida, tal ausência não é algo que possa de forma alguma passar despercebido, na medida em que a crença na imortalidade da alma é um dos pilares fundamentais do pensamento cristão. Desta forma, a avaliação que Montaigne faz da natureza da alma na *Apologia* é capital para nossas investigações, ainda que não seja o tema da morte que esteja sendo diretamente debatido neste ensaio. A despeito disto, cremos encontrar neste texto ideias importantes que nos ajudam a compreender o pensamento da morte montaigniano como um todo, justificando, inclusive, a falta de atenção à tese da imortalidade da alma nos textos analisados no segundo capítulo de nosso trabalho. Com efeito, neste terceiro capítulo teremos a oportunidade de pensar em conjunto dois dos mais importantes aspectos da filosofia de Montaigne, que são o ceticismo, tratado de forma clássica na *Apologia*, e a morte, nosso objeto de estudo.

Finalmente, depois de realizadas as *análises* dos principais textos de Montaigne sobre a morte, partiremos para a **Conclusão** da dissertação, onde, como de praxe, buscaremos realizar a *síntese* de suas ideias. Investigaremos nesta parte final em que consiste efetivamente isto que estamos chamando de “filosofia da morte” dos *Ensaaios*. Há algum elemento comum que perpassa todos estes textos ou cada um deles representa um conjunto desconexo de reflexões e de problemas? Propomos como resposta, como uma mera hipótese interpretativa, a ideia de que uma “primazia da vida” subjaz a todas as considerações de Montaigne sobre a morte. Isto é, as preocupações do pensador francês quando fala da morte se voltam sempre para o homem e sua relação com a vida, para o bem-viver, para seu modo de se relacionar com suas limitações e com os problemas que o cercam. Defenderemos, assim, que o pensamento da morte de Montaigne é, antes de tudo e apesar de toda sua diversidade discursiva, uma espécie de *filosofia da vida*, um pensamento de cunho essencialmente moral, não uma moral grandiosa e sábia, mas uma moral que fala do homem em relação consigo mesmo e com

suas atitudes mais corriqueiras e banais. Com o auxílio de outros ensaios, especialmente o último da obra, *Da experiência* (III.13), argumentaremos nesta direção, ressaltando novamente que tais conclusões não têm pretensões de fornecer explicações definitivas para os problemas postos pelo pensamento da morte dos *Ensaaios*, mas sim de favorecer o debate e a reflexão sobre nosso tema.

A proposta de se investigar o problema da morte nos *Ensaaios* se encaixa nos parâmetros e nas exigências de um dos métodos de leitura recorrentes do pensamento montaigniano, a saber, a *leitura temática* (ou *transversal*). Neste tipo de abordagem busca-se, seguindo a definição de Jules Brody, “suivre le développement des grands thèmes de la pensée de Montaigne et de retracer et de reconstruire son itinéraire intellectuel e spirituel.”³ Toda a obra de Montaigne, neste caso, é vista como uma grande unidade de leitura, onde se investiga, obviamente, um tema, um problema ou uma ideia e a maneira como ela aparece nos *Ensaaios* como um todo, para além das fronteiras dos capítulos. Entretanto, uma vez que nos fiaremos em determinados ensaios em cada uma das partes de nosso trabalho, cremos que é possível também nos beneficiar de uma outra forma de abordagem dos *Ensaaios*, qual seja, a *leitura por capítulos*. Por esta metodologia, mais recorrente nos intérpretes atuais⁴, cada ensaio de Montaigne é tratado como uma unidade interpretativa independente, visando explorar ao máximo a riqueza conceitual de um capítulo, esgotando todos os problemas que aparecem nele. Com efeito, discutindo os principais argumentos de I.14, I.20, II.6, III.12 e II.12, teremos a oportunidade de entrar em contato com outros assuntos importantes para a filosofia montaigniana que apareçam ao longo de suas análises, sem contudo nos perder em longas digressões que fujam ao objeto proposto. Sendo assim, a “leitura por capítulos”

³ BRODY, 1982, p.97. Observa-se que Brody ele mesmo não se beneficia de tal método de leitura. Usamos aqui sua definição pela pertinência de suas palavras e não por ele ser um representante dela.

⁴ Cf. BIRCHAL, 2007, p.30

determinará nossa entrada no problema que pesquisamos, porém, com o objetivo final de desenvolver uma “leitura temática”.

É claro que todas estas apreciações serão constantemente confrontadas com as leituras feitas pelos principais intérpretes de Montaigne. Convém observar, todavia, que manteremos nosso foco nos comentadores contemporâneos, nas discussões que se iniciaram principalmente com Pierre Villey, em sua obra extraordinária *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne* de 1908, trabalho que apesar de todos os problemas exaustivamente apontados atualmente, é crucial na história interpretativa dos *Ensaio*s⁵. Quase todos os debates subsequentes sobre o tema da morte passam de alguma forma pela leitura de Villey – que marca dois diferentes *métodos* de enfrentamento de morte nos *Ensaio*s, o da *preparação* e o da *diversão* –, na maioria das vezes para condená-la ou ultrapassá-la. De nossa parte, a intenção é apenas a de retomá-la de maneira crítica. Sua leitura acerca da *evolução* dos *Ensaio*s tem nas reflexões que Montaigne faz sobre a morte uma de suas principais provas e foi sem dúvida a maior motivadora e o ponto de partida fundamental para nossas investigações. Outros nomes essenciais para nossa pesquisa, além do já mencionado Hugo Friedrich, são Claude Blum, que abordou o tema de forma bastante abrangente em sua obra *La représentation de la mort dans la littérature française de la Renaissance* (1989), e Jules Brody, com uma leitura peculiar – segundo ele, “filológica” – do ensaio *Que filosofar é aprender a morrer* em suas *Lectures de Montaigne* (1982). Também as interpretações de Jean Starobinski, Gérard Defaux, Marcel Conche, Andre Tournon e várias outras – com destaque ainda para o trabalho de mestrado, recentemente transformado em livro, do pesquisador brasileiro,

⁵ “Esse trabalho complexo, rigoroso e abrangente tornou-se, daí em diante, referência obrigatória para o estudo das fontes que alimentam a atividade de pensamento dos *Ensaio*s (instrumento de orientação indispensável também para abordagens pontuais do texto), bem como ponto de partida de um grande número de estudos de inspiração genética sobre seu estatuto literário e filosófico.” (CARDOSO, 1992/1, p.10)

Lúcio Vaz – serão trazidas para o debate, onde serão o tempo todo contestadas ou confirmadas pelo texto dos *Ensaaios*.

Referências e citações dos *Ensaaios*

Como abordaremos ensaios previamente determinados em cada um de nossos capítulos, quando as citações se referirem a eles, nos limitaremos a mencionar as páginas em que elas se encontram, primeiro da tradução de Rosemary Costhek Abílio (Editora Martins Fontes, 2002), depois da edição francesa de Pierre Villey (PUF, 1999), as quais estarão divididas por uma barra. Quando a citação for retirada de outros ensaios que não aquele privilegiado no capítulo, faremos referência, antes das páginas, ao livro (algarismos romanos) e ao capítulo (algarismos arábicos) em que se encontra. As letras A, B e C entre colchetes no corpo de cada citação referem-se às três “camadas” do texto: a letra [A] corresponde à edição de 1580 dos *Ensaaios* (e de 1582, que comporta poucas diferenças); a letra [B] designa a edição de 1588; e a letra [C] corresponde ao “exemplar de Bordeaux”, que contém as adições de Montaigne posteriores a 1588.

As citações serão retiradas da tradução da editora brasileira. Porém, quando quisermos chamar a atenção para algum termo que, a nosso ver, não estiver propriamente traduzido, já no corpo da citação incluiremos o original entre colchetes ao lado do termo em português.

Todos os trechos ou palavras em negrito correspondem a grifos nossos, com o intuito evidente de chamar a atenção para o ponto central da passagem citada.

Capítulo 1

Introdução ao pensamento da morte dos *Ensaaios* – uma leitura de *Que o gosto dos bens e dos males depende em boa parte da opinião que temos deles* (I.14)

O décimo quarto capítulo do Livro I dos *Ensaaios*, *Que o gosto dos bens e dos males depende em boa parte da opinião que temos deles*⁶, não tem o problema da morte como o único e privilegiado objeto de suas investigações. Ela aparece no texto por ser um dos “principais adversários”⁷ dos homens, ao lado da dor e da pobreza, os quais serão avaliados por Montaigne neste ensaio. Aliás, mesmo dentre estes três infortúnios, é a dor que se destaca aqui como o “pior acidente de nosso ser”⁸ e não a morte. No entanto, nas páginas em que Montaigne lhe dedica uma atenção direta, o autor faz menção a alguns tópicos que serão cruciais em seus ensaios posteriores sobre o tema. Como dissemos na **Introdução**, começar nossas conversas por este texto nos permitirá antecipar estas ideias, preparando o terreno para alguns obstáculos que iremos enfrentar mais adiante e esclarecendo de antemão nossa percepção a respeito de alguns pontos importantes que subjazem todo o pensamento da morte dos *Ensaaios*. Contudo, para que tal objetivo seja alcançado, cremos que um exame pormenorizado do texto é indispensável. É somente com a exposição de seus principais argumentos, exemplos e referências que poderemos ter de fato a noção deste seu importante papel dentro de nossas investigações, o que faremos agora⁹.

⁶ Daqui pra frente, por economia, chamaremos apenas de *Que o gosto dos bens e dos males* ou de I.14, sua localização nos *Ensaaios*, o que também valerá para os outros capítulos que trabalharemos na sequência.

⁷ p.74/51

⁸ p.82/56

⁹ O plano argumentativo de I.14 é o seguinte: [1] Apresentação da tese central (pp.73-4/50-1); [2] Exame da morte (pp.74-80/53-5); [3] Exame da dor (pp.80-91/55-62); [4] Exame da pobreza (pp.91-8/62-7); [5] Conclusão (pp.98-9/67). Como nosso interesse principal é no problema da morte, invertemos a ordem de exposição quanto às análises dos três males: nosso itinerário partirá da dor, passará pela a pobreza e, por fim, se deterá sobre a questão da morte, onde de fato destacaremos o papel propedêutico que o texto exerce em nosso trabalho.

1.1 - A ideia central

A primeira frase do texto, reafirmando a tese exposta no título, revela o problema central que Montaigne irá enfrentar neste ensaio: “[A] Os homens (diz uma antiga máxima grega) são atormentados pelas ideias [*opinions*] que têm das coisas, e não pelas próprias coisas”¹⁰. A princípio, Montaigne se propõe a investigar este problema¹¹. O tom no começo é bastante cauteloso e inquiridor, com as primeiras frases quase todas enunciadas como suposições, expostas na maioria das vezes na condicional¹².

Embora a sentença grega dê margens para discussões epistemológicas profundas, chama-se atenção, de partida, para o fato de Montaigne dirigir seu foco para aquilo que *atormenta* aos homens. O autor não pretende nos oferecer um discurso acerca das possibilidades de conhecimento das coisas em geral. A pergunta fundamental posta por Montaigne não é se o homem é capaz de conhecer a verdade, a essência ou o ser de todas as coisas, mas se *aquilo que tememos* nos afeta por suas características próprias ou pelo fato de nossa opinião, nosso julgamento, nossa imaginação, nossa razão ou espírito¹³ desenhá-las de tal maneira. Montaigne lida, portanto, com um problema de cunho essencialmente moral. Aliás, lida com aquele que talvez seja o problema moral por excelência, incessantemente debatido pelos filósofos de todos os tempos: há *O Bem* ou *O Mal* em si, é possível identificar objetivamente o que é bom ou

¹⁰ p.73/50. A fonte desta máxima é Epicteto (que, por sua vez, a extraiu de Estobeu), segundo Pierre Villey (VILLEY, 1976, v.II, p.48). Na quinta sentença de seu *Manual*, diz o filósofo estoico: “O que perturba a mente dos homens não são os eventos, mas os seus julgamentos sobre os eventos.” Esta sentença se encontra, inclusive, nas vigas da biblioteca de Montaigne, no original grego. Encontramos a mesma ideia também em Sêneca, como na passagem a seguir: “Todos os nossos juízos estão suspensos da opinião comum. Não são apenas a ambição, o luxo, a avareza que se regulam por ela: também sentimos as dores de acordo com a opinião comum. Cada um só é desgraçado na justa medida em que se considera tal.” (*Cartas a Lucílio*, 78, 13-14)

¹¹ “[A]...vejamos se é possível sustentar que aquilo que denominamos mal não o é em si mesmo...” (p.73/51)

¹² “se as coisas se entregam a nossa mercê...”; “se o que denominamos mal e tormento...” (idem)

¹³ O autor usa, aqui, todos estes termos como sinônimos, o que não impede que em outros momentos dos *Ensaio*s eles possam ser usados com conotações diferentes.

ruim para nós, ou estamos fadados a um relativismo, onde o que existe é apenas uma grande variedade de bens e de males que só se realizam pela forma individual com que cada homem se relaciona com eles?¹⁴ A resposta para este imenso problema filosófico tem consequências diretas para as vidas das pessoas, suas maneiras de agir no mundo e de enfrentar os problemas as cercam. Montaigne deixa claro desde o começo que é esta “implicação prática” que lhe interessa investigar nesta discussão:

“[A] Haveria um grande ponto ganho para o alívio de nossa miserável condição humana se pudéssemos estabelecer esta asserção como totalmente verdadeira. Pois, se os males só entraram em nós por nosso julgamento, parece que está em nosso poder desprezá-los ou transformá-los em bem.” (p.73/50)

Com efeito, se a ideia apresentada pela sentença grega for verdadeira, isto é, caso seja verdade que só somos afetados pelas opiniões que temos das coisas, estaria em nossas mãos a capacidade de dar-lhes um “gosto bom” ou um “outro sabor e outro aspecto”¹⁵. Por outro lado, se isto não puder ser confirmado, o ser humano, cuja condição já é naturalmente “miserável”, se encontraria em situação ainda pior, já que não seria possível para ele combater os males por suas próprias forças.

Apesar do aspecto investigativo do princípio do texto, Montaigne já nos apresenta, logo na sequência, sua solução¹⁶ para o problema posto pela máxima de Epicteto. O argumento que legitima sua veracidade é o seguinte:

“[A] Se o ser original dessas coisas que tememos tivesse o crédito de instalar-se em nós por poder seu, ele se instalaria exatamente igual em todos; pois os homens são todos de uma só espécie e, exceto por algo a mais ou a menos, acham-se munidos de iguais órgãos [*outils*] e instrumentos para pensar e julgar.

¹⁴ Para uma visão panorâmica sobre as teorias morais que influenciaram e que foram influenciadas por Montaigne neste debate entre objetivismo *versus* relativismo, cf. SCHNEEWIND, 2005. Ao longo do texto voltaremos a esta questão.

¹⁵ p.73/51

¹⁶ Não negligenciamos de modo algum o caráter camaleônico do texto montaigniano e suas despreensões em relação à rigidez conceitual declaradas inúmeras vezes pelo próprio autor, de forma clássica na passagem de abertura do ensaio *Do arrependimento*: “[B] Não consigo fixar meu objeto. Ele vai confuso e cambaleante, com uma embriaguez natural. (...) Não retrato o ser. Retrato a passagem” (III.2, p.27/805). Assim, nossas afirmações a respeito das ideias apresentadas por Montaigne têm sempre caráter, digamos, provisório, até que o próprio texto nos proporcione sua confirmação ou sua contradição.

Mas a diversidade das ideias [*opinions*] que temos sobre essas coisas mostra claramente que elas só entram em nós por mútuo acordo.” (p.73-4/51)

Ou seja, a prova de que só somos atormentados pelas ideias que fazemos dos males que nos afligem é a constatação da *diversidade das opiniões* dos homens sobre eles. Se eles fossem males em si mesmos, se eles “se instalassem em nós por seu poder”, todas as pessoas os considerariam da mesma forma, todos nós teríamos os mesmos julgamentos a seu respeito, uma vez que as ferramentas (*outils*) que os homens dispõem para conhecê-los, para “pensar e julgar” sobre eles são iguais em todos. Temos acesso, portanto, apenas a ideias e a aparências particulares de coisas que nós mesmos imaginamos serem prejudiciais ou benéficas para nós¹⁷.

Ora, confirmada a veracidade da máxima grega, Montaigne pode agora se dedicar à sua consequência prática, que, como dito, parece lhe interessar mais neste ensaio: está sim nas mãos dos homens a capacidade de combater os males e até transformá-los, pela opinião, pelo julgamento individual, em algo favorável para suas vidas¹⁸. O restante do ensaio, que desenvolve este ponto, se fundamenta em um procedimento aparentemente simples: a exposição de exemplos¹⁹ de várias pessoas que menosprezavam – ignorando ou desejando – aqueles que são considerados pela maior

¹⁷ Mais adiante, neste mesmo ensaio, quando entrarmos nas considerações sobre a morte, voltaremos a falar do argumento da diversidade das opiniões, notadamente quando surge o exemplo do porco de Pirro.

¹⁸ Convém ressaltar, no entanto, que ao final do ensaio Montaigne apresentará uma outra resposta para este problema, questionando esta capacidade do homem de transformar efetivamente os males em bens para si, o que, aliás, confirma o que notamos acima acerca do caráter camaleônico de seu pensamento.

¹⁹ Este procedimento, tão utilizado por Montaigne em sua obra, segundo Pierre Villey, seguia a forma de um gênero muito apreciado no Renascimento, as “*Leçons*”, que se caracterizavam justamente por classificar e catalogar uma grande quantidade de belos exemplos e máximas da antiguidade (VILLEY, op. cit., p.23-7). Embora esta tese nos dê uma explicação contextual interessante para o uso constante que Montaigne faz dos exemplos, Villey a utiliza com fins depreciativos em relação aos primeiros textos dos *Ensaïos*, os quais, segundo o intérprete, seriam meras cópias de autores antigos, sem nenhum pensamento original, leitura tal que é bastante controversa dentre os demais comentadores. Jean Starobinski, por exemplo, deixa de lado este aspecto, destacando a importante *função moral* que os exemplos exercem no pensamento montaigniano: “A felicidade ou o infortúnio dos homens ilustres são modelos, ou advertências (...); e, desta maneira, contribuem para a unificação da vida moral. (...) Devemos dirigir nosso olhar aos indivíduos exemplares para imaginar, em troca, seu olhar dirigido a nós...” (STAROBINSKI, 1993, p.24-5). Esta leitura, a nosso ver, é mais proveitosa para compreendermos *Que o gosto dos bens e dos males*, e para os *Ensaïos* como um todo, do que aquela de Villey.

parte dos homens seus três adversários mais terríveis: a morte, a dor e a pobreza²⁰. O autor irá, assim, avaliar estes três males fundamentais com o intuito de demonstrar que é possível não se deixar afetar negativamente por eles, pois, se existem casos de pessoas que os desprezaram, não se pode dizer que eles sejam de fato coisas absolutamente ruins e prejudiciais aos homens. Ora, se a constatação da diversidade das opiniões das pessoas serviu como *prova* para a ideia apresentada pela sentença grega, agora, na análise de sua “consequência prática”, ela se constitui como que seu *método*, já que a exposição de (diversos) exemplos significa justamente a manifestação desta diversidade.

1.2 - A dor

Como já anunciado, Montaigne trata a dor neste ensaio como o mais terrível dos males humanos: “[A] Admito que é o pior acidente de nosso ser; e admito de bom grado, pois sou no mundo o homem que mais lhe quer mal e que mais a evita”²¹.

Ora, o que justifica esta anteposição negativa da dor em relação aos outros males? O que a torna algo tão temível, que fez com que “a maioria dos sábios” – como Aristipo e Hieronymus, exemplifica Montaigne – a considerassem *le dernier mal*²²? A explicação do pensador francês para este fato é a seguinte: “[A] Aqui nem tudo consiste em imaginação. Opinamos quanto ao restante; aqui é o conhecimento seguro [*certaine science*] que desempenha seu papel. Nossos próprios sentidos são os juízes.”²³ Assim, é o caráter sensível da dor que a coloca em um patamar diferente dos outros males. Ela não nos causa temor apenas por aquilo que imaginamos que ela seja ou pelas opiniões que concebemos a seu respeito; a dor nos atinge em nossos sentidos, os quais, antes mesmo de qualquer imaginação ou representação, nos conferem uma “*certaine science*”

²⁰ A referência a estes três males como os piores infortúnios da vida, usual nos pensadores antigos, é também bastante recorrente nos *Ensaio*s. Ela aparecerá também em *Que filosofar é aprender a morrer* (I.20, p.122/83) e em *Do exercício* (II.6, p.59/370-1), textos que leremos no próximo capítulo.

²¹ p.82/56. Em I.20 e II.6 este papel será transferido para a morte.

²² Traduzido como “mal supremo” (p.80/55).

²³ *idem*

da dor que sentimos. Mesmo aqueles que “negavam por palavras”, que *discursavam* contra esta grande nocividade da dor, a “admitiam por ações”²⁴, como revela o exemplo do estoico Posidônio que abre esta parte: embora Posidônio arrogasse que a dor não atormentaria seu filosofar²⁵, ele interrompia a todo momento sua fala por causa dos tormentos trazidos por ela. “[A] Posidônio”, portanto, conclui Montaigne, “só luta com a palavra, e, no entanto, se essas pontadas não o abalam, por que interrompe sua fala?”²⁶.

No entanto, esta inegável presença da dor a tornaria um mal em si mesmo, independente das opiniões das pessoas? Todos os homens estariam de acordo que seu “ser original” será sempre algo prejudicial a suas vidas? A princípio, Montaigne parece concordar com isso, sobretudo quando compara a dor com aqueles outros dois males, a morte e a pobreza:

“[A] A morte é sentida apenas pelo raciocínio [*discours*], visto que é o movimento de um instante (...). E na verdade o que dizemos mais temer na morte é a dor, sua batidora costumeira. (...) Assim também a pobreza nada tem a temer além dela, em cujos braços nos lança, pela sede, pela fome, pelo frio, pelo calor, pelas insônias que nos faz sofrer.” (p.81/56)

Ou seja, a “maldade” da dor se manifesta de tal maneira que o que nos faz temer as outras coisas é, na realidade, o medo que temos de sofrer com ela. Tememos a morte e a pobreza apenas porque nosso *discours*, nossa imaginação as trata como algo ruim, mas o verdadeiro mal que as perfaz é a dor que vem junto a elas²⁷. Não parece haver, assim,

²⁴ p.80/55

²⁵ Disse Posidônio a Pompeu que fora lhe visitar: “Nunca apraza a Deus que a dor prevaleça tanto sobre mim que me impeça de discorrer e falar a tal respeito [sobre filosofia]!” (idem)

²⁶ idem. Adiante, ainda em um tom irônico, diz Montaigne: “[A] faremos nossa pele acreditar que as chicotadas lhe fazem cócegas?” (idem)

²⁷ Esta constatação da sobreposição da dor em relação às outras moléstias, inclusive, faz com que Montaigne dedique a primeira versão (camada A) deste ensaio apenas a ela. Diz ele logo após a última passagem citada: “[A] Assim, vamos tratar apenas da dor.” (p.82/56). Todavia, ainda que este tenha sido o seu desejo inicial, veremos que os acréscimos sucessivos acabaram por enriquecer também suas considerações sobre os outros dois males.

argumentos, opiniões ou ideias capazes de contrariar as provas dadas pelos sentidos quando o homem se depara com a dor.

Entretanto, apesar destas observações que realçam sua distinção em relação aos outros males, Montaigne demonstra, em acordo com o que fora anteriormente anunciado, que também a dor está susceptível às variações dos julgamentos individuais das pessoas. Embora a imaginação humana não consiga mesmo contradizer o que nossos sentidos experimentam com a dor, ela é sim capaz de *moderar* de algum modo nosso sofrimento. Diz Montaigne: “[A] Mas está em nós, se não anulá-la, pelo menos diminuí-la pela resistência [*patience*], e, mesmo quando o corpo for abalado por ela, ainda assim mantermos bem retemperadas [*en bonne trampe*] a alma e a razão.”²⁸ Ou seja, apesar de reconhecer que nossa opinião não é a única responsável por qualificar a dor como algo ruim, Montaigne verifica que é também nosso *discours* que a coloca em um patamar muito pior do que ela realmente é. Apesar de não poder ser evitada por completo, está sim nos homens a capacidade de conter, de ajustar, de refrear seus sofrimentos em relação à dor.

A primeira amostra de que isto é de fato possível é a valorização que os homens consagram às qualidades “guerreiras” da coragem (*vertu*), da nobreza (*vaillance*), da força, da magnanimidade e da resolução: “[A] Onde desempenhariam elas seu papel, se não mais houvesse a dor a enfrentar?”²⁹ Se não fosse possível ao homem combater a dor, nenhum sofrimento, nenhum esforço teria importância. Qualquer empenho seria vão se ela fosse sempre um mal, se não fosse possível tratá-la como algo desprezível ou até mesmo positivo para nós, como “os sábios”, completa Montaigne, que dizem “[A] que das ações igualmente boas a mais penosa é a mais desejável de se fazer.”³⁰

²⁸ p.82/56

²⁹ idem

³⁰ p.82/57

Com efeito, se no começo Montaigne parecia criticar ou ao menos provocar o estoicismo ao ressaltar o caráter sensível da dor (o que se evidenciou com o exemplo de Posidônio, filósofo estoico, incapaz de manter-se impassível diante dela), agora, seus argumentos voltam a estar em consonância com o discurso da escola do pórtico, na medida em que as qualidades mencionadas são essenciais em seu ideal de sabedoria e de virtude. Montaigne concorda com o pensamento estoico que para realizar tais virtudes com sucesso e, por conseguinte, menosprezar a dor, devemos atentar mais para a alma do que para o corpo: “[A] O que nos faz suportar [*souffrir*] a dor com tanta impaciência é não estarmos acostumados a buscar na alma nosso principal contentamento, [C] é não atentarmos suficientemente para ela, que é a única soberana senhora de nossa condição e conduta.”³¹ Esta passagem (e várias outras de I.14, como demonstra Villey³²) é quase que literalmente retirada de Sêneca, que diz: “As pessoas inexperientes [não sábias] veem-se em grandes dificuldades para superar as dores físicas precisamente porque não se acostumaram a contentar-se com a vida da alma, e dão portanto ao corpo uma grande importância.”³³ Percebe-se, então, que, neste momento, a semelhança das ideias de Montaigne com o estoicismo é de fato bastante clara, na medida em que o caminho que ambos indicam para superarmos o seu medo sugere um certo “desprezo do corpo”.

Todavia, esta convergência com o estoicismo não acontece de forma pacífica no texto de Montaigne. Veremos nosso autor novamente se desviar desta escola quando apresenta, em um acréscimo, a justificativa para este caminho: enquanto Sêneca assinala que devemos atentar para a alma por causa de sua “natureza divina” e por causa da fragilidade do corpo³⁴, Montaigne, por sua vez, explica que esta atenção deve ser

³¹ p.83/57

³² VILLEY, op. cit., p.48-56

³³ *Cartas a Lucílio*, 78, 10

³⁴ “...o homem entregue de coração à sabedoria separa a alma do corpo e ocupa-se mais da primeira – a sua parte melhor, de natureza divina –, e apenas dá ao corpo – frágil e sempre queixoso! – os cuidados estritamente indispensáveis.” (idem. ib.)

procedida porque “[C] o corpo, exceto por algo a mais ou a menos, tem apenas um andamento e um vinco [enquanto que] a alma é mutável em toda espécie de formas.”³⁵

Assim, diferentemente do estoicismo, Montaigne diz que é o caráter flexível e instável da alma humana que permite que cada um transforme a dor para sua própria vantagem, ideia que ele complementa na sequência:

“[C] Entre tantos milhares de aspectos que ela [a alma] tem em sua constituição [*disposition*], basta lhe darmos um que seja próprio para nosso repouso e conservação, e eis-nos não somente protegidos de qualquer dano [*offence*] mas até mesmo recompensados e exaltados, se assim lhe convier, pelos danos [*offences*] e sofrimentos [*maux*]. A alma tira proveito de tudo indiferentemente. O erro, os sonhos, servem-lhe utilmente, como matéria legítima para nos dar segurança e contentamento.” (p.83/58)

Portanto, quando “separa” a alma do corpo, Montaigne não trata este último de forma tão depreciativa quanto o estoicismo. Sua intenção aqui, longe de dar qualquer anuência ao ascetismo estoico, é apenas a de argumentar que a atenção à alma nos possibilita transformar a dor em algo ao menos não tão terrível quanto aparenta a princípio, exatamente pelo fato de ela compreender uma “mutabilidade de formas” que permite que cada um tenha uma opinião diferente a respeito deste sofrimento³⁶.

Desta forma, mesmo a dor com seu caráter sensível é um *mal de opinião*, ou melhor, um mal que *depende em boa parte* da opinião que fazemos dela³⁷. Assim, embora tenha apresentado alguns problemas e objeções possíveis, a conclusão de Montaigne é mesmo a de que depende de cada pessoa individualmente converter para si

³⁵ p.83/57

³⁶ Trataremos desta complexa relação de Montaigne com o estoicismo ao final deste nosso capítulo. Já nos salta aos olhos a forma como o autor ora critica, ora se beneficia de suas ideias. Veremos que na conclusão do ensaio isto se repetirá, e de forma ainda mais significativa, pois, se aqui a “divergência” com o estoicismo foi posta por um acréscimo (o que permitiria justificá-la, como faz Villey, por uma mudança de concepção com o passar dos anos), no final ela será encontrada na mesma camada de texto (camada A).

³⁷ Observa-se que essa “opinião” que Montaigne diz que fazemos da dor (e dos males em geral), não significa apenas um *juízo*, um modo meramente *racional* de ver as coisas. Ela também engloba outros elementos “não intelectivos”, como nossa postura diante da vida, da educação, dos costumes, etc. Isto é, todos estes aspectos formadores do homem parecem compor o que Montaigne resume aqui como sendo nossa “opinião”.

a dor em algo mais, digamos, “enfrentável”. Outras frases suas que surgem na sequência do texto corroboram esta ideia, as quais, observa-se, continuam a admitir certos arroubos de estoicismo. Eis algumas: “[C] É fácil ver que o que aguça em nós a dor e a volúpia é o aguilhão de nosso espírito”³⁸; “[A] A dor se tornará muito mais acomodatória para quem lhe fizer frente. É preciso opor-se e rebelar-se”³⁹; “[A]...acontece com a dor o mesmo que com as pedras, que tomam uma cor mais intensa ou mais esmaecida dependendo da folha sobre a qual são postas; e que ela ocupa o espaço que lhe damos”⁴⁰; “[C]...nossa opinião atribui um preço às coisas, (...) e chamamos de valor nelas não o que trazem e sim o que lhe colocamos.”⁴¹

Com efeito, das colocações de Montaigne a respeito da dor, falta-nos mencionar apenas seus exemplos⁴². Eles funcionam como a prova final de que a dor recebe diferentes tratamentos de diferentes pessoas. De todos os casos enumerados, os mais expressivos dizem respeito às mulheres, que, aos olhos de Montaigne, parecem estar mais susceptíveis a este infortúnio e talvez por isto mesmo deem mais amostras de seu enfrentamento⁴³. O autor começa falando daquelas que menosprezavam as dores do parto, dores tais “[A] que os médicos e mesmo Deus consideram grandes e pelas quais passamos com tantas cerimônias”⁴⁴. Montaigne menciona as mulheres suíças e as “falsas egípcias”⁴⁵, que no dia seguinte ao parto já estavam em suas atividades naturais, como se nada de grave tivesse acontecido⁴⁶. Assim, apesar dos inúmeros rituais que cercavam os partos das mulheres francesas contemporâneas de Montaigne, “[A] há

³⁸ p.84/58

³⁹ idem

⁴⁰ idem

⁴¹ p.90-1/62

⁴² Talvez, justamente por ter se proposto a tratar apenas a dor quando começou a escrever este ensaio, há nesta parte mais “reflexões” do que encontraremos no exame dos outros dois males, onde a exposição de exemplos é mesmo o que toma a maior parte do relato.

⁴³ “[A] Quantos exemplos do desprezo pela dor temos nesse sexo? O que não podem elas? O que temem?” (p.87/60)

⁴⁴ p.85/58

⁴⁵ Ciganas, segundo a tradutora.

⁴⁶ p.85/58

nações inteiras que não lhes dão a menor importância.”⁴⁷ Além dessa ocasião “natural” à qual as mulheres estão submetidas a se relacionar com a dor, Montaigne ressalta também que encontramos tal prova de menosprezo deste infortúnio em seus procedimentos usuais para conservação da beleza:

“[A] Vi engolirem areia, cinzas, e esforçarem-se propositalmente para arruinar o estômago a fim de adquirir a cor pálida. Para formar um corpo bem espanholado, que tormento não sofrem elas, comprimidas e alongadas, com grandes talhos nos flancos, até a carne viva?” (p.87/60)

Outro “grupo” que chama a atenção de nosso autor é o dos homens de fé: “[A] Muito me alegra que os testemunhos nos estejam mais à mão onde mais necessitamos deles, pois a Cristandade fornece-os em número suficiente. E após o exemplo de nosso santo guia houve muitos que por devoção quiseram carregar a cruz.”⁴⁸ Eles dão clara prova de menosprezo à dor quando se submetem espontaneamente aos suplícios e às penitências como forma de louvor a Deus. O caso do rei São Luís, que portou o cilício até perto da velhice e que se açoitava todas as sextas-feiras, representa-os emblematicamente⁴⁹. Ora, nenhum destes exemplos confirma a ideia de que nossa opinião transforma a dor em cócegas. Ela continua sempre a ser sentida. O que ocorre é que as pessoas enfrentam a dor como um mal menor diante de um mal maior, ou como um meio para um bem. Ou seja, neste caso, a opinião vale, mas a capacidade de enfrentar a dor se relaciona também com os hábitos e com os costumes das pessoas. Já nos outros males, ao contrário, veremos que Montaigne crê ser sim possível transformá-los de fato em coisas positivas.

1.3 – A pobreza

⁴⁷ idem

⁴⁸ p.88/60

⁴⁹ idem

Quanto ao exame da pobreza, onde Montaigne se empenha em mostrar que também ela não significa *a priori* sofrimento e penúria, chamamos atenção para duas especificidades que envolvem esta parte.

Primeiramente, destaca-se que apesar de ter sido apresentada por Montaigne como um dos três principais adversários dos homens, não há nas primeiras edições dos *Ensaaios* (1580-82) nenhum exemplo, nenhuma reflexão mais aprofundada sobre a pobreza. Há apenas a breve observação já citada anteriormente onde o autor, comparando dor com os outros dois males, afirma que na pobreza, assim como na morte, o que tememos é a dor que vem junto delas⁵⁰. Todas as demais considerações aparecem em acréscimos posteriores, nas edições de 1588 em diante, nas camadas de texto B e C, portanto.

Em segundo lugar, o que há de fato de mais significativo nesta parte é que dentre os exemplos apresentados para provar a diversidade das opiniões quanto aos benefícios ou prejuízos da pobreza, o maior deles é o próprio Montaigne: “[B] Quero contar minha experiência a respeito deste assunto”⁵¹, afirma o escritor dos *Ensaaios*, logo depois de citar a posição de Epicuro que assevera que “[B] ser rico não é alívio e sim mudança de dificuldades”⁵². Relatando as três condições financeiras pelas quais passou em sua vida, o autor, corroborando a tese epicurista, demonstra como a riqueza nem sempre apareceu como algo totalmente positivo para ele.

Na primeira destas condições, Montaigne diz que vivia da ajuda dos outros, dos empréstimos de dinheiro que fazia junto a seus amigos. Se “[B] a maioria dos bons administradores considera horrível viver nessa incerteza”⁵³, Montaigne, por sua vez,

⁵⁰ Op. cit., p.81/56

⁵¹ p.91/62

⁵² idem

⁵³ p.92/63

confessa: “[B] Jamais estive melhor”⁵⁴. Sua despesa corria “en la temerité de la fortune”⁵⁵, o que fazia com que ele governasse suas necessidades de forma alegre (*gayement*) e livre⁵⁶. Estes bons administradores perderam de vista duas coisas: “[B] que a maior parte do mundo vive assim (...) [e] que essa certeza em que se fundamentam não é menos incerta e aventurosa [*hazardeuse*] do que o próprio acaso [*hazard*].”⁵⁷ Tanto ricos como pobres, portanto, estão sujeitos às forças da sorte. Iludem-se aqueles que creem que a riqueza é sinônimo de tranquilidade e segurança permanentes. E pior: “[B] um ricaço em dificuldades, necessitado, atribulado, me parece mais miserável do que alguém que é simplesmente pobre”⁵⁸, complementa o autor.

A segunda condição financeira pela qual passou Montaigne, marcada pela sobra de dinheiro, é a comprovação exata disto. Ao invés de suas “reservas notáveis” terem lhe trazido paz e tranquilidade, elas acabaram por lhe proporcionar mais preocupações e problemas. Além de tentar improficuamente prevenir-se contra “os reveses da fortuna” – o que ele mesmo definiu como uma “vã e viciosa fantasia [*imagination*]”⁵⁹ –, o medo constante de ser roubado lhe dominava, tanto se viajasse e levasse consigo o dinheiro, quanto se o deixasse em casa. “[B] Tinha sempre a mente neste ponto”⁶⁰, adverte Montaigne, que acabou não conseguindo usufruir completamente desta sua condição mais abastada⁶¹.

É claro que o fidalgo francês não está afirmando com isto que a riqueza seja um mal, nem que a pobreza seja um bem. O ponto em questão, conforme dado desde o começo do ensaio, é que é a atitude individual, é a postura de cada um que determinará os benefícios e prejuízos destes estados. A riqueza será sim um bem, desde que

⁵⁴ p.91/62

⁵⁵ idem. Na tradução, “ao acaso da fortuna.”

⁵⁶ p.92/63. Na tradução, “mais *despreocupadamente* e mais livremente.”

⁵⁷ p.92-3/63

⁵⁸ p.93/64

⁵⁹ p.94/64

⁶⁰ idem

⁶¹ “[B] De proveito [*commodité*], tirava pouco ou nada.” (p.94/65)

“iluminada pela *prudência*”⁶², diz Montaigne, reproduzindo as palavras de Platão. Na descrição de sua terceira condição, o autor nos mostra como ele mesmo conseguiu realizar isto. Montaigne a define como “[B] indiscutivelmente mais agradável e mais ordenada”⁶³ que as outras situações. Nela, nem a dependência dos outros, nem as preocupações excessivas lhe atingiam: “[B] faço minha despesa correr de acordo com minha receita; (...) Se junto dinheiro, é apenas no aguardo de alguma despesa próxima; não para comprar terras (...), e sim para comprar prazer.”⁶⁴ Montaigne, portanto, conseguiu transformar a riqueza em um bem para si mesmo. Feraulez, um de seus exemplos, de outro modo, transformou a pobreza em algo positivo para si, ao dar toda sua fortuna para um amigo, pedindo apenas que este cuidasse de seu sustento básico⁶⁵. Colocados lado a lado, ambos os casos, o de Montaigne e o de Feraulez, tornam evidentes como “[B] a abastança e a indigência dependem da opinião de cada um; e a riqueza não mais do que a glória, do que a saúde têm tanto de beleza e de prazer quanto lhes atribui quem as possui.”⁶⁶

Para encerrar este exame da pobreza, destacamos, como um brevíssimo apêndice, a leitura que Jean Starobinski faz deste relato de Montaigne sobre suas três ordens pecuniárias. O intérprete suíço salienta a importância desta divisão, considerando-a “mais rica de ensinamento do que aquela que os comentadores tentaram estabelecer, de maneira inteiramente hipotética, entre as ‘fases’ estoica, cética e epicurista do pensamento de Montaigne.”⁶⁷ A presente divisão expressaria de forma “nítida e explícita” a estrutura ternária que percorre vários momentos dos *Ensaíos*, definida esquematicamente por Starobinski como [1] a dependência impensada, [2] a

⁶² Na tradução: “iluminada pela *sensatez*”. (p.95/65)

⁶³ p.96/65

⁶⁴ p.96/66

⁶⁵ p.96-7/66

⁶⁶ p.97/67

⁶⁷ STAROBINSKI, op. cit., p.121-3

recusa autárquica, [3] a relação dominada⁶⁸, e que ilustraria bem o movimento hermenêutico do pensamento montaigniano como um todo. Desta forma, a dialética que orienta o presente relato biográfico sobre as três condições financeiras do filósofo francês, seria como que um microcosmo da dialética que “governa muitos aspectos da experiência de Montaigne”, muito mais rica de significado do que aquela consagrada por Pierre Villey, baseada nas leituras feitas pelo fidalgo renascentista em cada momento de sua vida.

1.4 – A morte

Tratemos, enfim, do problema da morte. Relembramos que pela ordem do ensaio este é o primeiro dos três males abordados por Montaigne, aparecendo logo após a apresentação do argumento da diversidade das opiniões. Assim, o relato sobre a morte surge como a primeira prova de que os homens não são atormentados pelo “ser original” das coisas e de que elas “só entram em nós por mútuo acordo [*par composition*]”⁶⁹. A fala que abre suas reflexões é seguinte:

“[A] Ora, essa morte que alguns chamam de a mais horrível das coisas horríveis, quem não sabe que outros a denominaram o único porto contra os tormentos desta vida? o soberano bem da natureza? o único esteio de nossa liberdade? e receita comum e imediata contra todos os males? E, enquanto alguns a esperam trêmulos e apavorados, outros suportam-na mais facilmente que à vida.” (p.74/51)

Se a morte é vista usualmente pela maioria dos homens a partir de sua face terrível e trágica, Montaigne, por sua vez, destaca que há “alguns” que a veem como algo que proporciona grandes benefícios para nossas vidas. Nosso autor, então, começa seu discurso tirando toda a negatividade da morte⁷⁰, o que se ratificará através do registro de

⁶⁸ idem. ib.

⁶⁹ Op. cit., p.73-4/51

⁷⁰ Segundo Friedrich, esta separação da morte de seu caráter negativo era um procedimento corriqueiro nas reflexões sobre a morte da época (FRIEDRICH, op. cit., p.264). Veremos, inclusive, Montaigne repetir isto em I.20.

casos de pessoas que a trataram com menosprezo, ignorando-a ou até mesmo procurando-a. Com isso, Montaigne traz, de partida, a morte para o centro do debate, atualizando nas mentes das pessoas a importância de se refletir sobre ela.

Começamos, daí, a prometida apresentação de algumas das mais importantes ideias do pensamento da morte montaigniano que se encontram em gérmen aqui em *Que o gosto dos bens e dos males*⁷¹.

A **primeira** delas é justamente esta identificação da morte com a liberdade, recorrente na tradição clássica, e também um dos argumentos mais fortes de Montaigne no combate ao medo que ela nos causa. Ora, na medida em que este combate é o principal objetivo de sua filosofia da morte, a apreciação desta ideia será fundamental em nossas investigações subsequentes. Para introduzi-la aqui, realçaremos sucintamente três aspectos distintos (mas não desconexos) que perfazem esta relação morte/liberdade nos *Ensaio*s: [1] a liberdade propiciada pela morte, [2] a liberdade propiciada pela preparação para a morte e [3] a valorização da morte livre.

O primeiro aspecto é o que de fato é aludido na passagem citada acima. Diz respeito à consideração da morte como “único porto contra os tormentos” e como “receita comum e imediata contra todos os males”. Ora, isto quer dizer que a morte, ao invés de ser mais um problema que os homens têm de enfrentar em suas vidas, é a solução para todos os outros sofrimentos aos quais estamos submetidos. Ela representa o “esteio de nossa liberdade” na medida em que nos livra definitivamente de todas as agruras pelas quais podemos passar em nossa existência. Com a morte, por exemplo, o escravo deixa de ser escravo, o faminto deixa de passar fome e a dor que incomoda para de doer. Tendo consciência deste fato, não mais há porque temer a morte, pois, ao invés

⁷¹ Devido ao caráter introdutório deste primeiro capítulo, não iremos discutir a fundo os problemas destacados. Nossa tarefa inicial é apenas, como dito, apresentar a ideia e apontar aonde ela será debatida posteriormente. Salienta-se também que os aspectos que enumeraremos se relacionam e se confundem intensamente uns com os outros. Apresentá-los em separado visa apenas a uma maior clareza na exposição.

de um grande mal, ela se torna o maior dos bens. Em I.14, como dito, para provar isto Montaigne irá apenas apresentar exemplos de pessoas que realmente conseguiram se relacionar com a morte a partir desta sua face positiva. Entretanto, veremos em outros ensaios que tais ideias tomam novos contornos, com consequências filosóficas profundas e absolutamente cruciais para a filosofia da morte montaigniana. Em I.20, por exemplo, encontramos a seguinte passagem refletindo sobre este ponto: “[C] Que tolíce atormentar-nos sobre o momento da passagem para a isenção de todo o tormento! Assim como nosso nascimento nos trouxe o nascimento de todas as coisas, assim nossa morte trará a morte de todas as coisas.”⁷² Ora, importa observar aqui a forte noção materialista da morte que perpassa esta ideia e que aparecerá novamente em outros momentos dos textos que iremos trabalhar, notadamente na *Apologia de Raymond Sebond* (II.12), onde trataremos mais a fundo das considerações de Montaigne acerca da alma humana. Já fica aqui, então, levantado o problema: se a morte representa a “morte de todas as coisas”, o que acontece com a alma? Não é ela imortal, como afirmam alguns filósofos e principalmente a religião cristã? Percebe-se que, ao contrário do discurso cristão que parte sempre da afirmação da maior importância da *outra* vida (a vida eterna) sobre *esta* (a vida terrena), Montaigne aparentemente trata o problema mais em uma perspectiva que corrobora a alma como algo mortal. Veremos inclusive que esta passagem de I.20, bem como as considerações da *Apologia*, se encontram em meio a uma série de citações de Lucrécio, que defende a tese materialista partindo principalmente da constatação da intrínseca relação da alma com o corpo.

Quanto ao segundo aspecto, a liberdade proporcionada pela preparação para a morte, ele será tratado sobretudo quando examinarmos *Que filosofar é aprender a morrer*, onde Montaigne afirma que “[A] a premeditação da morte é premeditação da

⁷² I.20, p.136/92

liberdade. Quem aprendeu a morrer, despreendeu a servir”⁷³. A preparação que Montaigne nos aconselha para afastarmos o medo da morte em I.20, baseada em sua antecipação na imaginação, tem como consequência fundamental nos ensinar a viver livremente, eliminando este medo que é o principal adversário da tranquilidade e da felicidade dos homens. Esta é, portanto, a grande *função pedagógica* da preparação mental para a morte ensejada por Montaigne neste ensaio: *ensinar* o leitor a viver uma vida livre de temor e de sofrimentos – especificamente o medo da morte, o pior de todos eles.

O terceiro aspecto diz respeito à defesa da morte voluntária. Montaigne nos apresenta, ao longo de sua obra, inúmeros exemplos de pessoas que tiraram suas próprias vidas pelos mais diversos motivos. A função destes exemplos muitas vezes é a de mostrar que nossa morte não é algo que depende dos outros, mas de nós mesmos, que ela pode ser mais uma escolha individual e não algo imposto externamente. O homem é livre para morrer voluntariamente sempre que houver motivos justos para tanto, quando o viver com dignidade não for mais possível. Não apenas em exemplos isolados, esta defesa aparece como tema central de alguns capítulos, sendo o mais emblemático deles o ensaio *Costume da ilha de Céos* (II.3)⁷⁴, onde Montaigne contrapõe argumentos de filósofos favoráveis e contrários ao suicídio (estes últimos sustentados mormente pela ideia do pecado que tal ato significava), com o intuito de mostrar que há sim várias ocasiões em que o “partido de matar-se” é plenamente justificado⁷⁵. Este ensaio e a epístola 70 das *Cartas a Lucílio* de Sêneca (de onde nosso autor retira a maioria de seus argumentos) representam, segundo Fernando Rey

⁷³ I.20, p.128/87. Em Sêneca esta ideia aparece do seguinte modo: “Epicuro manda-nos meditar na liberdade. Um homem que aprendeu a morrer esquece o que seja a servidão: está acima, melhor dizendo, está fora do alcance de todo e qualquer poder!” (*Cartas a Lucílio*, 26, 10)

⁷⁴ Também aparece de forma importante em *Sobre fugir das volúpias ao preço da vida* (I. 33), *Do jovem Catão* (I. 37), *Da idade* (I.57) e *Sobre três boas mulheres* (II.35).

⁷⁵ A última frase do texto revela qual é, para Montaigne, a justificativa mais aceitável para a morte voluntária, que inclusive o liga a I.14: “[B] Uma dor [C] insuportável [B] e uma morte pior parecem-me as incitações mais desculpáveis.” (II.3, p.47/362)

Puente⁷⁶, dois dos principais textos filosóficos da história que abordaram o problema da morte voluntária. O pensador romano, por exemplo, afirma nesta carta que “o sábio prolongará sua vida enquanto dever, não enquanto puder. (...) Mais do que em qualquer outra situação, devemos obedecer na atitude perante a morte aos ditames da nossa alma”⁷⁷. Uma importante noção para nossas investigações que permeia este debate é a valorização da *qualidade* (intensidade) da vida em detrimento de sua *quantidade* (duração): mais importante que viver muito é viver bem. Logo após a passagem citada acima, Sêneca afirma: “Deve ter no pensamento a qualidade da vida, não sua duração”⁷⁸. É isso que nos autoriza a nos retirar desta vida quando ela não mais puder ser usufruída dignamente. Tal ideia, que também reaparecerá em I.20, será decisiva para nossas conclusões, na medida em que contribui para aquilo que, para nós, é o ponto fundamental da filosofia da morte dos *Ensaio*s: a busca pelo bem-viver.

Voltando ao texto de I.14, depois desta breve abertura de cunho mais reflexivo e questionador, Montaigne apresenta afinal sua série de exemplos de pessoas que conseguiram realizar este menosprezo da morte, os quais tomarão o restante de sua descrição. É justamente em meio a eles que encontraremos alusões a mais três ideias que posteriormente serão aprofundadas em suas considerações sobre a morte. Uma última, mais geral e abrangente (a quinta delas portanto), finalizará esta leitura preliminar que propomos para *Que o gosto dos bens e dos males*.

⁷⁶ REY PUENTE, 2008

⁷⁷ *Cartas a Lucílio*, 70, 4-12. Explicitando sua influência sobre Montaigne, em II.3 encontramos esta mesma ideia: “[A] É com se diz, que o sábio vive tanto quanto deve, não tanto quanto pode” (II.3, p.30/350). Vale observar que Montaigne reconhece a origem estoica do problema neste mesmo ensaio: “[C] Dizem os estoicos que, para o sábio, é viver em conformidade com a natureza desistir da vida, ainda que ele esteja em plena felicidade, se o fizer oportunamente” (idem, p.31/351)

⁷⁸ *Cartas a Lucílio*, 70, 4. E ainda: “na vida é como no teatro: não interessa a duração da peça, mas a qualidade da representação” (idem, 77, 20). Além destas e de várias outras passagens das *Cartas* que tanto influenciaram a Montaigne, vale mencionar outro belíssimo texto de Sêneca, *Sobre a brevidade da vida*, que se assenta todo sobre este ponto, onde ele argumenta a favor da atenção do homem a si mesmo, a sua própria vida para um melhor usufruto de seu tempo.

Na maior parte destes exemplos, Montaigne destacará a atitude de pessoas comuns – crianças, mulheres e bufões – diante da morte. São eles que demonstram aqui firmeza e constância na hora final. Veremos que em *Que filosofar é aprender a morrer* – texto escrito na mesma época em que I.14, por volta de 1572, segundo datação de Pierre Villey – Montaigne afirma, ao contrário, que as pessoas comuns (*le vulgaire*) não são capazes de demonstrar tal firmeza, pelo fato de não se prepararem mentalmente (pela premeditação) para a morte: “[A] Basta mencionarmos a morte para causarmos medo a nossa gente.”⁷⁹ Já no ensaio *Da fisionomia*, Montaigne volta a elogiar a postura das pessoas simples, renegando esta dos “homens inteligentes” ressaltada em I.20. A ignorância será vista neste penúltimo texto dos *Ensaaios* como mais útil para o enfrentamento da morte do que o conhecimento, a sabedoria ou a filosofia. Ora, está aí, portanto, o **segundo** aspecto do pensamento da morte montaigniano que será crucial para a constituição dos textos subsequentes, qual seja, as diferentes posturas das pessoas simples e dos sábios diante da morte.

Isto, porém, não se dá de forma pacífica. É interessante observar a discordância dos intérpretes a este respeito: enquanto alguns, como Claude Blum e Jules Brody, por exemplo, apontam para uma preferência de Montaigne pelos modelos dos sábios, dos “grands esprits”⁸⁰, outros, como Friedrich, salientam a atenção que Montaigne dá aos homens comuns⁸¹. Bernard Sève, por sua vez, destaca que além das “âmes communes e populaires” e dos “savants”, há ainda um outro tipo, digamos, intermediário, qual seja, as “âmes réglées et fortes d’elle mêmes”⁸², definição tal que o comentador retira do

⁷⁹ I.20, p.122-3/84

⁸⁰ Cf. BLUM, 1989, v.II, p.731 e BRODY, op. cit., p.122

⁸¹ Cf. FRIEDRICH, op. cit, p.264

⁸² cf. SÈVE, 2007, p. 91. Em consonância com Starobinski (1993), o intérprete destaca que uma estrutura ternária perpassa as ideias de Montaigne em vários pontos, sendo este um dos casos.

ensaio *Da presunção* (II.17)⁸³. De fato, em vários momentos Montaigne demonstra admiração por uma *sensatez* que é mais do que apenas a pura sabedoria ou a pura ignorância, como também é possível perceber no ensaio *Dos livros* (II.10), onde este terceiro tipo é identificado como sendo o *sage*, diferenciando-o do *savant*: “Pour moy, qui ne demande qu'à devenir plus sage, non plus sçavant ou eloquent”⁸⁴. Vê-se, então, que há um certa tensão nestas divisões, que por vezes será tocada em nossas análises subsequentes.

A **terceira** ideia importante para a filosofia da morte dos *Ensaaios* que já aparece rapidamente em *Que o gosto dos bens e dos males* – e que está diretamente relacionada à anterior – diz respeito ao valor que a figura de Sócrates tem para Montaigne. O filósofo grego é mencionado logo nos primeiros exemplos de I.14, através de uma correspondência de seu modo de se portar na hora da morte com o daquelas pessoas simples:

“[A] Quantas pessoas do povo [*personnes populaires*] vemos, conduzidas à morte (...), demonstrarem nela tanta segurança, seja por obstinação [*opiniatreté*], seja por ingenuidade [*simplesse*] natural, que não percebemos a menor mudança em seu estado habitual: decidindo sobre seus assuntos domésticos, recomendando-se aos amigos, cantando, discursando e entretendo a multidão, às vezes até mesmo acrescentando ditos engraçados e bebendo à saúde de seus conhecidos, do mesmo modo que Sócrates.” (p.74-5/51)

Esta única referência a Sócrates neste texto nos permite antecipar a imagem que será a pedra de toque do ensaio *Da fisionomia*. Todo ele se desenvolve a partir do exemplo do filósofo grego, tomado, como aqui, como modelo de simplicidade e naturalidade no enfrentamento da morte, em contraposição aos “homens de conhecimento” que não obtêm sucesso nesta empreitada pelo fato de buscarem o tempo todo compreender,

⁸³ Cf. II.17, p.486-7/657. Ver também: “[A] Se estes ensaios fossem dignos de ser julgados poderia acontecer, em minha opinião, que não agradassem aos espíritos comuns e vulgares nem aos singulares e excelentes: aqueles não entenderiam o suficiente, estes entenderiam demais; eles poderiam ir sobrevivendo na região intermediária.” (*Das sutilezas vãs*, I.54, p.467/313). Ou seja, como destaca Sève, estes sim seriam os verdadeiros leitores dos *Ensaaios* (SÈVE, op.cit., p.91).

⁸⁴ II.10, p.123-4/414.

raciocinar e refletir sobre a morte, o que acaba por aumentar seu temor ao invés de evitá-lo. Sócrates, portanto, embora filósofo, é posto ao lado do “vulgo” no que tange à sua postura na hora final, a qual, ao menos em III.12, é a atitude recomendada por Montaigne.

Ora, depois de enumerar vários casos de pessoas que demonstraram menosprezo à morte, ignorando-a ou procurando-a, Montaigne afirma que não é sua intenção desenvolver em *Que o gosto dos bens e dos males* uma lista que contenha *todos* estes exemplos, já que “[A] o número deles é tão infinito que na verdade eu me sairia melhor se enumerasse os que a temeram”⁸⁵. Entretanto, um último caso, que encerra suas considerações sobre a morte no presente ensaio, merece sua atenção: é o exemplo do porco de Pirro. Enquanto vários tripulantes de um barco estavam apavorados com uma violenta tempestade que os acometia, Pirro mostra a eles um porquinho que lá estava e que não demonstrava nenhum tipo de preocupação. Daí, problematiza Montaigne:

“[A] Ousaremos dizer então que esse privilégio da razão, que tanto celebramos e por causa do qual nos consideramos donos e imperadores do restante das criaturas, tenha sido colocado em nós para tormento nosso? De que adianta o conhecimento das coisas se com isso perdemos o repouso e a tranquilidade que sem ele teríamos, e se nos torna de condição pior do que o porquinho de Pírron? A inteligência que nos foi dada para nosso maior bem, empregá-la-emos para nossa ruína, lutando contra os desígnios da natureza e contra a ordem universal das coisas, que indica que cada qual use seus instrumentos e meios para o benefício próprio?” (p.79-80/55)

Este exemplo introduz uma personagem de extrema importância para o pensamento de Montaigne, não apenas para suas reflexões sobre a morte, mas para sua filosofia como um todo, qual seja, a razão. Os homens se dizem privilegiados e se louvam constantemente por possuí-la, inclusive se autodesignando as criaturas mais importantes do universo, “donos e imperadores do restante das criaturas”, por serem as únicas que possuem inteligência. Porém, o que o caso do porquinho de Pirro nos mostra é que esta

⁸⁵ p.79/54

razão, na verdade, nos traz mais problemas do que benefícios, já que ela é a responsável pela invenção de vários males, como, neste caso, o medo da morte, o que se comprova pelo fato de os animais, isentos de tal faculdade, não a temerem. Assim, a razão se apresenta como a *fonte* dos males humanos, na medida em que é dela que nascem nossas opiniões e nossos julgamentos sobre as coisas. É interessante notar como este exemplo, diferentemente dos outros apresentados no texto, tem em si um conteúdo reflexivo, pois, mais do que apenas relatar mais um caso de menosprezo da morte, o episódio do porco de Pirro nos leva a questionar os motivos que fazem com que os homens tratem a morte de forma tão diversa. Se os outros exemplos evidenciam a variedade das ideias das pessoas, este aqui reflete sobre a própria *causa* dessa variedade.

Esta *crítica da razão*, portanto, é o **quarto** aspecto importante para a filosofia da morte montaigniana pronunciado por I.14. As implicações céticas desta ideia serão expandidas de forma decisiva por Montaigne na *Apologia de Raymond Sebond*, onde o autor devasta as possibilidades de o homem determinar o que é bom ou ruim, certo ou errado, verdadeiro ou falso para si. Este mesmo exemplo do porco de Pirro, inclusive, será retomado por Montaigne naquele texto, exercendo a função semelhante de denunciar que o conhecimento nem sempre é mais eficaz do que a ignorância no enfrentamento dos males humanos⁸⁶. Neste sentido, a *Apologia* aparece para complementar e enriquecer algumas destas ideias expostas em I.14, argumentando com acuidade acerca da diversidade das opiniões dos homens e da nossa consequente incapacidade de conhecer as coisas⁸⁷.

⁸⁶ Depois de citar o caso do porquinho, diz Montaigne na *Apologia*: “[A] A filosofia, no extremo de seus preceitos, remete-nos aos exemplos de um atleta e de um muladeiro, nos quais vemos habitualmente muito menos sentimentos de morte, de dor e outros males, e mais firmeza do que a ciência jamais proporcionou a alguém que assim não tivesse nascido...” (II.12, p.236/490).

⁸⁷ “[A] Vemos muito bem que as coisas não se alojam em nós com sua forma e sua essência, e não penetram em nós por sua própria força e autoridade; porque, se assim o fosse, recebê-las-íamos do mesmo modo...” (idem, p.344/562)

Apresentemos, por fim, o **quinto** e último aspecto da filosofia da morte de Montaigne que nos deparamos neste ensaio, mais amplo que os outros, que diz respeito à relação do autor com os antigos e à influência que principalmente estoicismo, ceticismo e epicurismo exercem em seus pensamentos.

Vimos ao longo do texto que vários argumentos de Montaigne estão de acordo com as ideias do estoicismo. A máxima estoica que dá partida ao ensaio e que o autor se propõe a investigar carrega aquela que é a essência desta escola: a busca do enfrentamento dos males por parte dos homens⁸⁸. Segundo a leitura evolutiva que Pierre Villey faz dos *Ensaio*s, I.14 seria um dos textos mais representativos da “fase estoica” do pensamento montaigniano, como já dissemos, com várias de suas passagens sendo de fato copiadas de Sêneca⁸⁹. Contudo, ao final do capítulo, nosso autor nos apresenta uma saída que se distancia de maneira significativa desta escola⁹⁰, o que nos permite fazer uma primeira reflexão crítica sobre a tese de Villey.

Para os estoicos, o sábio é aquele que tem poder sobre si mesmo. Pela razão e pela meditação filosófica ele age em conformidade com o “bem supremo”, com a verdade e com a virtude, instâncias que se equivalem em seu pensamento:

“Sempre que queiras saber qual a atitude a evitar ou a assumir, regula-te pelo bem supremo (...). Todas as nossas ações devem conformar-se com o bem supremo (...). Se tu te convenceres disto, se tu adorares a virtude, então tudo quanto seja tocado pela virtude terá a teus olhos nobreza e felicidade, independentemente do que os outros possam pensar (...) A virtude não é outra coisa senão a faculdade de ajuizar de uma forma correta e imutável.” (*Cartas a Lucílio*, 71)

É uma postura, portanto, bastante positiva quanto às possibilidades de os homens saberem o que é bom ou ruim para si mesmos. Depois de verificada a variabilidade das

⁸⁸ Referimo-nos essencialmente ao estoicismo romano, principalmente Sêneca, que se interessava quase que exclusivamente por questões morais e que é a principal fonte para este ensaio.

⁸⁹ VILLEY, op. cit., p.50. Voltaremos à tese de Villey ao final do **Capítulo 2**.

⁹⁰ Já demonstramos uma primeira “divergência” de Montaigne com o estoicismo na análise da dor. Agora, isso se dará de forma mais importante e substancial, pelo fato de compreenderem uma mesma camada de texto (ver nota 36), o que complica a leitura de Villey a respeito do caráter estoico dos primeiros capítulos dos *Ensaio*s, especificamente de I.14.

opiniões humanas sobre as coisas, que mostra que nos baseamos apenas em aparências e representações para agir no mundo, o sábio estoico se garante como capaz de dominar estas representações e de agir em conformidade com o bem supremo, diferenciando-se do comum dos homens. Ora, nas passagens finais de *Que o gosto dos bens e dos males*, contudo, Montaigne parece duvidar que tal atitude afirmativa seja possível:

“[A] Ora essa, por quê, entre tantos discursos que de diversas maneiras incitam os homens a menosprezar a morte e suportar a dor, não encontramos algum que seja eficaz para nós? E entre tantas espécies de ideias [*imaginationes*] que persuadiram a outrem, por que cada qual não aplica a si uma que se adapte melhor a sua índole [*son humeur*]? Se ele não pode digerir a droga forte e depurante para erradicar o mal, que pelo menos a tome lenitiva, para aliviá-lo.” (p.98/67)

Ao contrário do ideário do estoicismo, Montaigne salienta, portanto, já neste texto⁹¹, a fraqueza e a inaptidão do homem para se guiar com propriedade na vida através de seus instrumentos próprios, o que, aliás, já pôde ser primeiramente notado com o exemplo do porco de Pirro. A competência para transformarmos em bem aquilo que é visto usualmente como mal, outorgada no começo do texto, agora é posta em dúvida. Apesar dos diversos discursos morais que a Filosofia nos fornece, apesar dos inúmeros exemplos de menosprezo dos males apresentados neste mesmo ensaio, o homem não consegue de modo concreto ser senhor de si mesmo, como presume a seita estoica a respeito de seu sábio. Assim, embora assuma a “premissa” da escola do pórtico, Montaigne acaba por questionar, no final das contas, sua eficácia prática: o ser humano não é forte o suficiente para erradicar por completo a atuação dos males sobre sua vida. A saída que Montaigne nos propõe diante desta constatação de nossa incapacidade de alcançar um porto seguro moral que oriente a vida prática, então, é a de que cada um que se apegue, cada um que escolha um discurso, um exemplo ou uma teoria que se adapte melhor a seu humor e a sua natureza, o que solucionará o problema de forma

⁹¹ Segundo a tese de Villey, esta postura só viria a evidenciar-se nos ensaios compostos por volta de 1586, como *Da diversão* (III.4) e *Da fisionomia* (III.12), por exemplo. (Ver introdução de Villey a I.14)

passageira, apenas aliviando-o, sem aniquilá-lo por completo. Desta feita, como pontua Andre Tournon, se no princípio “acreditávamos que a lição de relativismo incidia sobre o objeto do texto, ‘os bens e os males’, [descobrimos ao final] que ela incide sobre o texto mesmo, sobre as ideias que aí se exprimem”⁹². Assim, o próprio caráter estoico das ideias que Montaigne anuncia e argumenta ao longo de todo o texto é protestado ao apagar das luzes. A constatação da variedade das opiniões das pessoas, ao invés de culminar, como no estoicismo, em um domínio de si, acaba por explicitar mais ainda a fraqueza e a instabilidade dos homens e a consequente incapacidade de realizar tal domínio com perfeição, segundo esta leitura de Montaigne.

É esta forte declaração relativista, portanto, que conclui o ensaio. Ela representa de forma bastante pertinente o cerne do pensamento de Montaigne como um todo, com suas inúmeras reflexões e verificações acerca da inconstância e da mutabilidade dos mais variados aspectos do ser humano, que surgem no decorrer dos vinte anos em que se dedicou à escrita dos *Ensaio*s⁹³. Entretanto, ao invés abalizar uma sobreposição do ceticismo em relação ao estoicismo neste ensaio⁹⁴, que poderia nos levar até a projetá-la na obra de Montaigne de uma forma mais abrangente, a lição que desejamos enfatizar neste debate final de I.14 é outra, que compreende justamente a comprovação da enorme complexidade desta relação de Montaigne com a tradição filosófica, especialmente com o helenismo. O vai-e-vem constante do autor ao pensamento estoico em *Que o gosto dos bens e dos males* é assaz conveniente para explicitarmos a dificuldade que os intérpretes encontram ao tentar delimitar a predominância de uma ou outra escola em seus textos, procedimento bastante comum na história interpretativa dos

⁹² TOURNON, 2004, p.104

⁹³ De forma emblemática, o primeiro (*Por meios diversos chega-se ao mesmo fim*, I.1) e o último (*Da experiência*, III.13) capítulo dos *Ensaio*s abordam o tema da inconstância humana. Em nossa dissertação, discutiremos alguns desdobramentos desta perspectiva em nosso terceiro capítulo, com o debate sobre o ceticismo montaigniano na *Apologia*.

⁹⁴ Como, aliás, acaba de fazer muito bem Ariosvaldo Kiister Siqueira em sua dissertação de mestrado intitulada “Morte e razão na dita ‘fase estóica’ de Montaigne”, que ressalta a distância entre os pensamentos de Montaigne e do estoicismo já nos primeiros textos dos *Ensaio*s (Curitiba, 2011).

Ensaaios, sobretudo no que tange ao problema da morte, visto a grande atenção que os antigos dedicavam a este tema, e graças principalmente a Villey com sua profunda pesquisa sobre as fontes de Montaigne.

Ora, tendo isso em vista, convém salientar já neste princípio de trabalho que em nossas análises buscaremos manter nosso foco mais nas reflexões, nas implicações morais, históricas e filosóficas proporcionadas pelo pensamento da morte montaigniano do que nessas tentativas intrincadas de demarcação de qual escola filosófica influenciou mais ou menos este ou aquele ensaio. Isto não quer dizer, obviamente, que este procedimento que propomos seja melhor do que aquele outro. Tais observações representam apenas mais uma declaração de intenções de nossa parte e um esclarecimento prévio de nosso posicionamento quanto a este importante debate. É claro que buscaremos sempre dar os devidos créditos às principais influências de Montaigne – como, aliás, tentamos fazer aqui mesmo neste capítulo –, contudo, partiremos do princípio que dentro de um mesmo ensaio, ou ainda, dentro de uma mesma camada de texto, Montaigne mistura bastante estas fontes, utilizando-as com liberdade, sempre visando expandir suas meditações, como ele mesmo nos adverte em *Da fisionomia*, falando acerca de seus “empréstimos”:

“[B]...alguém poderia dizer de mim que fiz aqui simplesmente um feixe de flores alheias, tendo fornecido de meu apenas o fio para atá-las. (...) Mas não pretendo que me cubram e me ocultem: (...) quero exhibir o que é meu, e o que é meu por natureza; (...) [C] Entre tantos empréstimos fico bem feliz de poder esconder algum, disfarçando-o e mudando-lhe a forma, para novo uso. (...) dou-lhe uma direção particular de minha mão, para que sejam menos puramente alheios.” (III.12, p.408-9/1055-6)

Sobre isso, Friedrich destaca belamente que Montaigne não apenas repete as ideias dos helenistas, mas que ele as rejuvenesce através de sua honestidade, além de “harmonizar

em inúmeras vozes” a melhor sabedoria da morte da antiguidade, repassando-a para a posteridade através de sua obra⁹⁵.

Aliás, além deste uso aberto que Montaigne se permite fazer de suas fontes, observamos, por fim, que diversas características e argumentos semelhantes podem ser identificados no interior mesmo daquelas escolas. A própria ideia exposta no título de I.14, nomeadamente estoica, pode ser perfeitamente colocada na boca de um cético, principalmente quando confirmada pelo argumento da variedade das opiniões, o qual foi consagrado como um dos modos do ceticismo de Sexto Empírico⁹⁶, tornando este cenário ainda mais complicado.

Com esta ressalva, terminamos nossa leitura (reconhecidamente particular e restrita) de I.14, onde pudemos apresentar algumas ideias que farão parte do arcabouço teórico dos textos que trabalharemos na sequência. Recordemos, para terminar, quais são elas: 1) a identificação da morte com a liberdade; 2) as diferentes posturas dos sábios e das pessoas simples perante a morte; 3) o modelo de Sócrates; 4) a crítica da razão; 5) a relação de Montaigne com os antigos. Veremos ao longo de nossas exposições que elas estão em intrínseca relação entre si, além de propiciarem uma enorme gama de outras ideias e problemas que, embora não mencionados aqui, também serão importantes para nossas reflexões.

⁹⁵ FRIEDRICH, op. cit., p.259-265

⁹⁶ É o tropo da *diaphonia*, o décimo passo para a suspensão do juízo, onde são constatadas diferenças de regras de conduta, de costumes, de leis, de crenças e de convicções dogmáticas declaradas pelos homens (*Hipotiposes Pirronianas*, XIV-XVI).

Capítulo 2

As diferentes formas de se preparar para a morte

Nos três ensaios que analisaremos agora – *Que filosofar é aprender a morrer* (I.20), *Do exercício* (II.6) e *Da fisionomia* (III.12) –, Montaigne deixa de lado os outros infortúnios da vida humana para se dedicar apenas à morte. Os outros males, mesmo a pobreza e a dor, seus exemplos usuais, não parecem mais lhe preocupar tanto. O argumento acerca do caráter sensitivo da dor, que em I.14 foi determinante para destacá-la em relação às outras adversidades⁹⁷, perderá sua força diante da inexorabilidade da morte. De forma emblemática, nos diz Montaigne em I.20: “[A] embora todas [as regras] de comum acordo também nos levem a desprezar a dor, a pobreza e outros infortúnios a que a vida humana está sujeita, não o fazem com o mesmo cuidado [que fazem com a morte]”⁹⁸. É a morte – e apenas ela – que está no centro do palco; é sobre a morte que devemos concentrar nossas forças, buscando superar o medo que ela tanto provoca em nós.

Não obstante, Claude Blum observa que de todos os capítulos dos *Ensaaios* (107 no total), apenas 36 deles não falam nada sobre o medo da morte⁹⁹. Isto, ao lado da diversidade do vocabulário empregado por Montaigne para caracterizar este medo – “crainte”, “peur”, “inquiétude”, “tourment”, “frayeur”, “empeschement”, “desplaisir” –, revela, segundo o intérprete, o quanto a morte é de fato vista por Montaigne como nosso grande inimigo. Ao lado do problema da “insaciável variedade humana”, o do medo da morte é uma constante no pensamento montaigniano e um de seus temas mais importantes: “On la retrouve d’un essai à l’autre, fil conducteur, compagne de toute la

⁹⁷ Cf. op. cit., I.14, p.80/55

⁹⁸ I.20, p.122/83. Também nos ensaios *Do exercício* e *Da fisionomia* veremos Montaigne comparar a morte com outros males e, do mesmo modo, constatar sua “prevalência”. (Cf. II.6, p.59/371 e III.12, p.407/1055)

⁹⁹ BLUM, op. cit., p.725

vie de Montaigne.”¹⁰⁰ Se ele desaparece é apenas momentaneamente, sempre renascendo mais tarde, como algo enterrado no fundo da alma¹⁰¹. A relação com o medo da morte aparece nos *Ensaio*s, portanto, como uma espécie de luta interminável, que embora impossível de ser vencida definitivamente deve sempre ser praticada.

Ora, dada essa imensa recorrência à questão em toda a obra de Montaigne, é preciso que justifiquemos de partida por que escolhemos privilegiar apenas estes três ensaios nesta segunda parte de nosso trabalho. Neste ponto, não fazemos mais do que seguir uma tradição interpretativa, notadamente com Pierre Villey e Hugo Friedrich, por entender que há em I.20, II.6 e III.12 um mesmo objetivo, qual seja a procura por *formas* de proceder, por *maneiras* de nos portar e agir diante deste fato inelutável que é a morte. Montaigne investigará nestes textos critérios práticos, formas possíveis de ação para combater o temor causado por ela. Este fio condutor comum justifica, portanto, a ausência neste trabalho de uma atenção específica a ensaios como, por exemplo, *Costume da ilha de Céos* (II.3) e *Do jovem Catão* (I.37), que embora apresentem importantes reflexões sobre a morte, se voltam para outros aspectos do problema – no caso destes dois, a questão da morte voluntária.

Veremos, porém, que as semelhanças entre I.20, II.6 e III.12 parecem limitar-se a este objetivo comum apontado acima. Os procedimentos aconselhados por nosso autor para alcançá-lo são bem diferentes em cada texto. Isto é, embora similares quanto ao *fim*, estes ensaios divergem drasticamente quanto aos *meios* de se chegar a ele. Conforme assinalado na **Introdução**, suas ideias são bastante distintas, por vezes até opostas, especialmente quando confrontados I.20 e III.12. Há neles uma forte tensão entre *razão* e *natureza*, ora uma, ora outra nos guiando no enfrentamento do medo da morte. Esta tensão é certamente a matriz principal de tais divergências, que são

¹⁰⁰ idem. ib.

¹⁰¹ idem, p.726

incansavelmente debatidas pelos intérpretes. Com o exame destes ensaios, buscaremos identificar as possíveis causas destas mudanças de opinião de Montaigne, para tentar compreender, na conclusão deste segundo capítulo, qual é então o seu significado, o que elas representam para a filosofia da morte dos *Ensaíos* como um todo¹⁰². De qualquer modo, cremos que são justamente estas alegadas contradições, conflitos e problemas que tornam o pensamento da morte de Montaigne algo tão rico e interessante, na medida em que criam um diálogo interno assaz fértil, complexo e repleto de questões para serem discutidas e, quando possível, respondidas.

¹⁰² Ou seja, este segundo capítulo se divide em dois momentos principais: primeiramente, proporemos uma leitura mais descritiva de cada um destes três ensaios em separado, buscando identificar as nuances de seus movimentos argumentativos e agrupando as principais ideias apresentadas em cada um deles (subpartes 2.1, 2.2 e 2.3). No segundo momento, que se dará na conclusão desta parte, buscaremos realizar de fato as reflexões e problematizações mais abrangentes sobre todos eles em conjunto, voltando aos argumentos mais importantes, relacionando-os e confrontando-os (subparte 2.4).

2.1 – A preparação mental para a morte – Que filosofar é aprender a morrer (I.20)

Hugo Friedrich destaca que muitos intérpretes quiseram restringir todo o pensamento da morte montaigniano apenas ao ensaio I.20¹⁰³. De fato, tomado isoladamente, *Que filosofar é aprender a morrer* é certamente o texto em que o filósofo renascentista trata o problema de forma mais extensa e profunda. Nele, o tema da morte não divide espaço com nenhum outro assunto¹⁰⁴. Aqui, mais do que nunca, a morte é o centro absoluto das atenções de Montaigne. Aliás, o capítulo imediatamente anterior a ele, *Que apenas após a morte se deve julgar sobre nossa felicidade* (I.19), neste sentido, serve-nos como um excelente preâmbulo, na medida em que parece elevar esta centralidade à máxima potência.

Montaigne apresenta em I.19 a tese de Sólon que assinala que toda nossa vida se justifica pela perspectiva da morte: o último dia de nossa vida é apontado como “[A] o dia-mestre, é o dia juiz de todos os outros.”¹⁰⁵ Como mostra a sentença das *Metamorfoses* de Ovídio que abre o ensaio, mesmo que tenhamos sido felizes e afortunados por toda nossa existência, se nossa morte também não for desta maneira, nossa vida não poderá ser considerada de fato próspera: “[A] É preciso sempre esperar o último dia de um homem, e ninguém pode ser declarado feliz antes de sua morte e de seus funerais, que põem fim a tudo.”¹⁰⁶ Uma morte inglória e brutal põe fim a uma existência que até então correra honrosa e tranquila. Se a fala de Sólon poderia talvez guiar o leitor a pensar mais sobre o problema da *fortuna* humana do que sobre a morte,

¹⁰³ A explicação dada pelo intérprete para este fato é a “sensação de conforto” que a leitura de I.20 passaria para seu leitor, devido à repetição de máximas familiares da antiguidade clássica, mormente de Sêneca e de Lucrécio (FRIEDRICH, op. cit., p.265). Jules Brody, embora se baseie em motivações diferentes do que essas apontadas por Friedrich (Cf. BRODY, op. cit., p.98), é um que desenvolve uma interpretação do problema da morte nos *Ensaio*s limitando-se a analisar I.20.

¹⁰⁴ Em *Do exercício* veremos que o ensaio termina com uma longa reflexão – acrescida após 1588 – sobre a “pintura de si”, enquanto que em *Da fisionomia* Montaigne aborda também os problemas das ciências, da guerra civil e, claro, das fisionomias.

¹⁰⁵ I.19, p.117/80

¹⁰⁶ Ovídio, *Metam.*, III,135 (cf. I.19, p.115/78)

Montaigne deixa claro que, para ele, sua riqueza aparece de fato quando transportada para as reflexões sobre este último problema:

“[A]...como se trata de um filósofo [Sólon], para os quais os favores e as desgraças da fortuna não têm peso nem de ventura nem de desventura (...), considero plausível que ele tenha olhado mais à frente e pretendido dizer que essa mesma ventura de nossa vida (...), nunca deve ser atribuída ao homem sem que o tenhamos visto representar o último ato de sua comédia, e sem dúvida o mais difícil.” (I.19, p.116-7/79)

Ou seja, a morte aparece neste ensaio como o momento da verdade, o momento definidor de toda a vida de um homem. Na última cena não é possível nenhum disfarce, diz Montaigne: “[A] Em todo restante pode haver simulação (...). Mas nesse derradeiro papel da morte e nosso, não há mais o que fingir: é preciso falar claro, é preciso mostrar o que há de bom e de puro no fundo do pote...”¹⁰⁷ Por isso só se deve julgar sobre a felicidade de outrem depois de sua morte. Ela testa, ensaia, põe à prova toda nossa vida. A vida é uma fuga perpétua, é uma constante indefinição; a morte acaba com isso, dando coerência à vida: “a hora da morte aclara e fixa irrevogavelmente o sentido – até então indeciso – de todo o nosso passado”, diz Jean Starobinski¹⁰⁸. O instante da morte revela, assim, o desmascaramento absoluto de um homem, arrancando da vida todo o não-essencial, todo o imaginário¹⁰⁹. A consciência no momento da morte, completa o comentador, acaba com qualquer possibilidade de hipocrisia, pois não há mais saída em direção a um futuro: “A hora da morte é o espelho verídico em que, pela primeira e pela última vez, o ser alcança a si mesmo.”¹¹⁰

Com estas belas palavras de Starobinski, coordenadas com as teses incisivas do ensaio I.19, fica evidente, portanto, o quanto a morte é para Montaigne um evento fundamental da vida humana. Essa importância, como veremos agora, prosseguirá em

¹⁰⁷ I.19, 117/79-80

¹⁰⁸ STAROBINSKI, op. cit., p.76

¹⁰⁹ “Seu ser inteiro se encontra em suas mãos, a seu alcance e a sua mercê. Mais nada pode lhe escapar.” (idem, p.75)

¹¹⁰ idem, p.76

I.20, mas com o acréscimo de uma ideia essencial: ora, se é algo tão fundamental à vida, é necessário que também a filosofia se volte sobre ela. Este passo a mais, a meditação filosófica sobre a morte, constitui o cerne de *Que filosofar é aprender a morrer* – já, aliás, escancarado no título. A demarcação do papel da filosofia diante da constatação da centralidade da morte em nossas vidas é, portanto, o traço distintivo deste texto. Vejamos, então, como Montaigne desenvolve isto e como a relação morte/filosofia se dá neste ensaio.¹¹¹

2.1.1 – Introdução – a sentença de Cícero

Assim como em I.14, Montaigne já expõe logo no começo do ensaio, tanto no título como na primeira frase, o problema que pretende discutir. Também como lá, a matéria é motivada por uma máxima da antiguidade clássica. Mas se naquele ensaio o autor não cita sua fonte, aqui a ideia é declaradamente retirada de Cícero: “[A] Diz Cícero que filosofar não outra coisa senão preparar-se para a morte”¹¹². Tal afirmação se encontra nas *Tusculanae Disputationes*, onde, referindo-se a Sócrates, diz o pensador romano: “Toda a vida do filósofo, o mesmo sábio disse, é assim uma preparação para a morte.”¹¹³ Cícero remete-se aos momentos finais da vida de Sócrates (da forma como Platão eternizou no *Fédon*¹¹⁴), onde o grande patrono da filosofia discorre sobre a morte a partir da perspectiva da sua que se aproximava, revelando a alguns de seus seguidores seus sentimentos naqueles últimos instantes que precederam a ingestão da cicuta.

¹¹¹ Dividiremos nossa leitura de I.20 nas seguintes partes: [1] Introdução; [2] O diálogo com o estoicismo; [3] Descrição da morte: inevitabilidade e imprevisibilidade; [4] A preparação mental para a morte; [5] A consequência da premeditação da morte; [6] O papel da natureza; [7] Final: a crítica dos costumes mortuários. (Como esta divisão não está claramente delimitada na estrutura do texto, não especificaremos as páginas em que cada uma delas se encontra, como fizemos anteriormente com o plano argumentativo de I.14).

¹¹² p.120/81

¹¹³ *Tusculanae*, I, 30

¹¹⁴ As palavras de Sócrates (Platão) que servem de base para Cícero são: “quando uma pessoa se dedica à filosofia no sentido correto do termo, os demais ignoram que sua única ocupação consiste em preparar-se para morrer e em estar morto.” (*Fédon*, 64a)

Montaigne apresenta duas hipóteses que confirmariam a tese de abertura de que filosofar é aprender a preparar-se para a morte: 1) “[A] de certa forma o estudo e a contemplação retiram nossa alma para fora de nós e ocupam-na longe do corpo, o que é um certo aprendizado e representação [*ressemblance*] da morte”; 2) “toda sabedoria e discernimento [*discours*] do mundo se resolvem por fim no ponto de nos ensinarem a não termos medo de morrer.”¹¹⁵

A primeira delas refere-se de fato ao contexto ciceroniano/platônico de onde ela é tirada, tendo como pano de fundo a tese do dualismo corpo/alma. Ora, no *Fédon*, a morte é descrita por Platão (pela boca de Sócrates) como a separação entre a alma e o corpo: “Estar morto consiste nisto: apartado da alma e separado dela, o corpo isolado em si mesmo; a alma, por sua vez, apartada do corpo e separada dele, isolada em si mesma.”¹¹⁶. A prática filosófica, centrada na contemplação e no estudo, se assemelharia a esta experiência, na medida em que se dedica apenas à atividade da alma, deixando de lado as necessidades corporais. Isto é, filosofar, segundo a definição platônica, significa um afastamento do corpo e uma atenção exclusiva ao conhecimento, que está na alma: “crês que seja próprio de um filósofo dedicar-se avidamente aos pretensos prazeres tais como o de comer e de beber?”¹¹⁷. Assim, se a filosofia consiste em apartar corpo e alma, ela se assemelha prontamente com a morte. Esta definição da filosofia como atividade exclusivamente contemplativa exprime o ascetismo platônico, onde o corpo representa um problema para a meditação filosófica, novamente elucidada pela seguinte sentença do diálogo *Fédon*: “Quando se trata de adquirir verdadeiramente a sabedoria, é ou não o corpo um entrave se na investigação lhe pedimos auxílio?”¹¹⁸

¹¹⁵ p.120/81

¹¹⁶ *Fédon*, 64c

¹¹⁷ idem, 64d

¹¹⁸ idem, 65a

Na segunda hipótese, Montaigne parece caminhar em um sentido oposto a este ascetismo. Logo após enunciá-la, o autor diz:

“[A] Na verdade, ou a razão se abstém ou ela deve visar apenas a nosso contentamento, e todo o seu trabalho deve ter como objetivo, em suma, fazer-nos viver bem e a nosso gosto, como dizem as Santas Escrituras. Todas as opiniões do mundo coincidem [C] em que o prazer é nossa meta, [A] embora adotem meios diferentes para isso; de outra forma as rejeitaríamos logo de início, pois quem escutaria alguém que estabelecesse como fim nosso penar e descontentamento?” (p.120/81)

A função da filosofia de nos ensinar a afastar do temor da morte se justifica, assim, pelo fato de a razão ter como objetivo principal nosso contentamento e nosso prazer. Presume-se, portanto, que aquele que não teme a morte vive melhor e é mais feliz, o que só poderia se efetivar através da meditação filosófica. Ou, falando de outro modo, o objetivo primeiro da filosofia é nossa felicidade, a qual só pode ser de fato alcançada se aprendemos a morrer.

Com efeito, ainda que as duas hipóteses sejam colocadas lado a lado como explicações para a ideia exposta no título do ensaio, elas se fundamentam em concepções divergentes: a primeira tem como pedra de toque a recusa do filósofo pelo prazer (já que ele está relacionado ao corpo, o qual atrapalha a reflexão filosófica), enquanto que a segunda marca este mesmo prazer como o alvo primordial da atividade racional/filosófica. A primeira hipótese é apenas mencionada por Montaigne neste início de texto. Não encontraremos no restante de I.20 nenhum detalhamento, nenhuma expansão dela. A sentença de Cícero, lugar comum nas reflexões morais da época de Montaigne¹¹⁹, serve, então, apenas como uma espécie de motivação para o ensaio. As ideias expostas aqui não estão em consonância com o pensamento da morte das *Tusculanae* nem do *Fédon*. A tese dualista é deixada de lado por Montaigne neste e,

¹¹⁹ Segundo Brody, esta frase era um dos “clichês mais banais” dos discursos sobre a morte daquela época (BRODY, op. cit., p.113-4). Gérard Defaux, por exemplo, identifica esta mesma ideia também em Erasmo e Marcilio Ficino (DEFAUX, 1990, p.103).

antecipa-se, também nos outros dois textos que compõem o presente capítulo¹²⁰. O autor se deterá, portanto, na segunda hipótese, expondo ao longo do texto vários argumentos que explicam por que toda nossa vida deve ser orientada no combate do medo da morte, visando ao bem-viver e ao contentamento que decorrem disto.

2.1.2 – O diálogo com o estoicismo

Antes de entrar propriamente no problema da morte, Montaigne, em um acréscimo posterior a 1588 (camada C), realiza um breve diálogo com o estoicismo a respeito de sua concepção de virtude. Embora não o tenha citado literalmente, sabe-se que é a esta escola que Montaigne se refere, pois, além de o tema da virtude lhe ser basilar, a influência da escola estoica no pensamento renascentista era imensa: “Les savants se piquent tous d’un peu de stoïcisme: un bon humaniste doit avoir de grandes sentences à la bouche”¹²¹, destaca Pierre Villey.

Tal acréscimo parece ter sido motivado pela ideia supracitada de que “[A] todas as opiniões do mundo coincidem [C] *em que o prazer é nossa meta*”. Ora, o estoicismo, em conformidade com o ascetismo platônico, tem como mote a compreensão da virtude justamente como uma renúncia dos prazeres¹²² – é nisto que se baseia sua ideia de firmeza, constância e resolução no enfrentamento das adversidades da vida. Embora Montaigne já tenha dito anteriormente que a razão deve visar nosso *contentement*, ao acrescentar, também após 1588, o vocábulo *plaisir* na sentença acima citada, o autor parece ter a intenção direta de provocar aquela escola, o que se comprova mais adiante quando ele diz: “[C] Não importa o que eles digam, na própria virtude o fim último a

¹²⁰ Deixaremos a investigação das causas desta ausência para quando tratarmos das colocações que Montaigne faz sobre a natureza da alma na *Apologia*. Cremos que lá será possível apontar alguns elementos que nos ajudam a compreender porque nosso autor se desvia deste discurso mais religioso, fortemente ressonante em seu tempo.

¹²¹ VILLEY, op.cit., p.56

¹²² Passagem que ilustra isso: “É sinal de uma mente obtusa se envolver excessivamente nos cuidados do corpo, prolongar o exercício, comer, beber e outras funções corporais. Essas coisas acontecem de passagem; toda a sua atenção deve ser dada à mente.” (EPICTETO, *Manual*, 41)

que visamos é a volúpia. Apraz-me azucriná-los com esse termo pelo qual têm forte aversão”¹²³. Ou seja, Montaigne sabe que as ideias de prazer e volúpia são os alvos principais do estoicismo, mas ainda assim afirma que todas as opiniões concordam que esta é a finalidade de toda filosofia e que “[C] as dissensões das seitas filosóficas, nesse caso, são verbais”¹²⁴.

Não obstante, mais do que afirmar que também no estoicismo o fim último mirado é o prazer, Montaigne chega a colocar a concepção estoica de virtude como uma espécie de “lugar por excelência” deste prazer:

“[C] E se significa um supremo prazer e extrema satisfação, ele convém melhor para apoiar a virtude do que para apoiar qualquer outra coisa. Essa volúpia, por ser mais impetuosa, nervosa, robusta e viril, é apenas mais seriamente voluptuosa. E devíamos ter dado à virtude o nome de prazer, mais propício, mais suave e natural; não o de vigor, a partir do qual a denominamos.”
(p.120/82)

Vê-se, daí, como é sutil e refinada a crítica montaigniana neste acréscimo. Ele não visa denunciar ingenuamente um caráter meramente hedonista na filosofia estoica¹²⁵. Sua ideia consiste no fato de que a virtude estoica, por ser baseada no vigor e na seriedade é *justamente por isso* mais prazerosa. Seria um prazer genuíno, que se diferencia daquela “outra volúpia mais baixa” que, segundo Montaigne, é de apreciação “momentânea, fluida e periclitante”¹²⁶. Montaigne, portanto, como que reconstrói a noção estoica de virtude ao combiná-la com a volúpia, discordando de que para alcançar a virtude seja necessário trilhar um longo caminho de sofrimento e penúria. O afastamento dos prazeres não pode ser um *meio* para se chegar a ela:

¹²³ p.120/82

¹²⁴ p.120/81. Observa-se que se em *Que o gosto dos bens e dos males* Montaigne ressaltou a diversidade das opiniões que os homens têm sobre as coisas, aqui, diz o autor, no que tange à questão do prazer, não há discordância entre eles.

¹²⁵ “There is little accomplished in seeing ‘Epicurean’ influence in all this, as is usually done.” (FRIEDRICH, op. cit., p.270)

¹²⁶ p.121/82

“[C] Os que nos vão ensinando que a conquista [da virtude] é espinhosa e laboriosa e sua posse é agradável, o que estão nos dizendo com isso, senão que ela é sempre desagradável? Pois qual ser humano médio obteve um dia sua posse? Os mais perfeitos contentaram-se em aspirar a ela e em aproximar-se sem a possuir. Mas eles estão enganados, visto que em todos os prazeres que conhecemos a própria busca é aprazível.” (p.121/82)

Os estoicos se enganam, portanto, ao acharem que é possível obter algum tipo de contentamento através da aflição e do tormento. Na verdadeira virtude, diz Montaigne, mesmo sua busca, mesmo seu caminho já é agradável¹²⁷. Percebe-se, assim, que este acréscimo, mais que uma crítica pura e simples ao estoicismo, é um diálogo profundo com ele. A ideia de virtude em si não foi condenada, mas apenas, digamos, repensada, reajustada.

No final do acréscimo, o autor estabelece a relação entre o tema da virtude, aparentemente deslocado do restante do ensaio, e o problema da morte, ponto central a ser discutido no texto: “[C] Ora, um dos principais benefícios da virtude é o menosprezo pela morte, recurso que provê nossa vida de mansa tranquilidade, dá-nos seu gosto puro e benfazejo, sem o que qualquer outra volúpia se extingue”¹²⁸. A virtude, portanto, tal como especificada por Montaigne neste acréscimo, se iguala à própria filosofia, na medida em que também tem como alvo o enfrentamento da morte e o prazer (a volúpia) como sua consequência. Ora, “[A] eis por que todas as regras [filosóficas] se encontram e convergem nesse item”¹²⁹, diz Montaigne referindo-se a este combate do medo da morte. Só assim poderemos alcançar a felicidade, pois, se a tememos, nenhum prazer poderá ser devidamente usufruído por nós.

Com efeito, introduzido o problema, nosso autor entra de vez nas reflexões sobre a morte. Montaigne começa agora a discorrer sobre suas principais características e sobre as maneiras que os homens encontram para lidarem com ela. Mais do que apenas

¹²⁷ “[C] A ventura e a beatitude que reluzem na virtude enchem todas as suas dependências e vias de acesso, até a primeira entrada e a última barreira.” (p.121/82)

¹²⁸ p.121-2/82

¹²⁹ p.122/83

descrever ou relatar como se dá esta nossa relação com a morte, o pensador renascentista irá de fato *avaliar* tais posturas, julgando-as e aconselhando ao leitor aquela que ele considera ser a melhor maneira de nos portarmos diante da morte.

2.1.3 – Descrição da morte: inevitável e imprevisível

Começemos por alguns predicados que nosso autor atribui à morte. Neste princípio de texto, duas características principais parecem definir sua “essência”: a inevitabilidade e a imprevisibilidade.

A primeira delas, a *inevitabilidade*, é aquela que de fato distingue a morte dos outros males: “[A] a maioria dos homens passa a vida sem experimentar a pobreza, e outros ainda sem sensação de dor e de doença (...). Mas, quanto à morte, ela é inevitável”¹³⁰. É esta a característica que nos faz temê-la mais do que qualquer outra coisa, pois, em nossa existência, podemos ser poupados de todos os outros infortúnios, mas como viver sem sofrer com a morte? Ora, uma vez que é o ponto de chegada necessário de todos os homens – “[A] os jovens e os velhos deixam a vida na mesma condição”¹³¹ –, sem a possibilidade de fuga ou de engano, a visão da morte certa no horizonte presentifica seu terror. Desta forma, “[A] se nos causa medo, ela é um contínuo motivo de tormento e que não pode absolutamente ser aliviado”¹³². Se tememos a dor, por exemplo, sabemos que em algum momento poderemos nos ver livres dela, o que atenua de algum modo sua face terrível; quanto à morte, entretanto, isto não acontece, não podemos nunca superá-la.

Além disso, ela não escolhe hora, local, nem idade para aparecer. “[A] Quantas formas de surpresa tem a morte?”¹³³, indaga Montaigne. Está aí apontada a

¹³⁰ idem

¹³¹ p.124/84

¹³² p.122/83

¹³³ p.125/85

imprevisibilidade da morte, sua outra característica fundamental. “[C] Não há lugar de onde ela não nos venha”¹³⁴. Para provar este ponto, o autor procede daquela forma que muito lhe agrada: a exposição de exemplos. Uma série de casos – alguns contemporâneos seus, outros retirados da tradição literário-filosófica – de pessoas que foram pegas inesperadamente pela morte confirmam que não é possível que dominemos o seu quando/onde/como e que determina esta sua independência em relação à nossa vontade e poder:

“[A] Quem jamais teria pensado que um Duque da Bretanha devesse ser sufocado pela multidão...? (...) Não viste matarem um de nossos reis ao divertir-se? E um de seus ancestrais não morreu derrubado por um porco? (...) O outro morreu de uma semente de uva; um imperador, da arranhadura de um pente, ao pentear-se.” (p.125/85)

É, assim, este trágico contraste entre certeza (inevitabilidade) e incerteza (imprevisibilidade) que representa a “essência” da morte. Embora saibamos que ela sempre virá, não sabemos quando chegará seu momento. Por conseguinte, tanto o que podemos esperar quanto o que não podemos esperar da morte explicam seu temor nos homens. Tais propriedades fazem com que a morte habite frequentemente nossos pensamentos, entranhando-se e participando naturalmente de todos os aspectos de nossas vidas: “[A] Com esses exemplos tão frequentes e tão comuns passando ante nossos olhos, como é possível que possamos nos desembaraçar do pensamento da morte, e que a cada instante não nos pareça que ela nos agarra pela gola?”¹³⁵, conclui Montaigne após os exemplos supracitados.

Ora, é justamente por isso que devemos, na visão do autor, nos dedicar ao combate do medo da morte, nos preparando adequadamente para ela, pois, se deixamos que este medo nos desestabilize, toda nossa vida estará comprometida: “[A] A morte é o objetivo [*le but*] de nossa caminhada, é o objeto necessário de nossa mira; se ela nos

¹³⁴ p.122/83

¹³⁵ p.126/85

assusta, como é possível dar um passo à frente sem temor?”¹³⁶. O filósofo francês recomenda, portanto, uma espécie de relação ativa com a morte, de modo tal que a tomemos como nosso alvo primordial, concentrando nossas forças no enfrentamento de seu medo, incitado sobretudo por aquelas suas duas propriedades fundamentais.

2.1.4 – A preparação mental para a morte

Assinaladas as principais “causas” do medo da morte, vejamos então quais são os procedimentos que Montaigne recomenda para combatê-lo. Isto é, o que de fato devemos fazer para nos preparar bem para a morte? A resposta para isso aparece de forma clara e direta no texto:

“[A] Não pensemos em nenhuma outra coisa com tanta frequência quanto na morte. A todo instante representemo-la à nossa imaginação, e sob todos os aspectos. Ao tropeço de um cavalo, à queda de uma telha, à menor picada de alfinete, ruminemos imediatamente: ‘Pois bem, quando será a morte mesma?’” (p.128/86)

Para estarmos prontos para a morte devemos, portanto, pensar constantemente nela, tê-la sempre na mira, deixá-la sempre próxima de nós, mesmo nos momentos em que ela mais pareça estar distante, como em plena saúde e alegria¹³⁷. Tendo a morte sempre no pensamento, o homem permanece pronto para encarar suas consequências negativas. Se estivermos sempre avisados de que podemos ser levados pela morte a qualquer instante, quando ela de fato nos alcançar, estaremos dispostos para ir sem maiores problemas.

¹³⁶ p.123/84. Retomaremos este trecho posteriormente, na conclusão do **Capítulo 2**, comparando-o com a seguinte passagem de *Da fisionomia*: “[C] A vida toda dos filósofos é uma reflexão sobre a morte [Cícero, Tusc. XXX]. Mas na minha opinião esse é de fato o final [*le bout*] da vida, porém não a finalidade [*le but*] da vida; é seu fim, seu extremo, porém não seu objeto.” (III.12, p.402, MF). A sobreposição destes dois trechos é crucial para intérpretes que, como Villey, defendem uma total inversão das teses montaignianas sobre a morte do começo da escrita para o fim de sua vida (sobre este ponto, cf. VAZ, 2011, p.40-42). Já fica aqui, portanto, apontado o problema para posterior discussão.

¹³⁷ “[A]...não nos deixemos arrastar ao prazer tão intensamente que por vezes não volte a passar-nos na lembrança sob quantas formas nosso regozijo está na mira da morte, e com quantos ataques ela o ameça.” (p.128/87). O exemplo dos egípcios, que “[A] em meio a seus festins e no melhor divertimento, mandavam trazer o esqueleto de um corpo de homem morto, para servir de advertência aos convivas” (idem) aparece para ilustrar isto.

Deste modo, a “pré-meditação” da morte nos aproxima, nos familiariza com ela¹³⁸: para aquele que se acostumou a meditar sobre a morte, ela nunca lhe surpreenderá, nenhuma novidade lhe será informada por ela. Se ela acontece quando menos se espera, “esperemo-la em toda parte”¹³⁹, adverte Montaigne.

Algumas linhas antes disso, Montaigne critica duramente o vulgo, as pessoas do povo que para não se deixarem tombar pelo medo da morte evitam pensar nela. Tal procedimento, diz o autor, é de uma “brutal estupidez”, consequência de uma “grosseira cegueira”¹⁴⁰, pois, se a morte está diante de nós e fatalmente (inevitavelmente) chegaremos a ela, não pensar na morte é fingir que ela não existe, é tentar ignorar algo que é o fim ao qual todos irão chegar. Logo, este é um procedimento vão e sem resultado. É como colocar “as rédeas na cauda do burro”, pois, não pensar na morte é como andar olhando pra trás, já que, se olharmos para frente, necessariamente toparemos com ela, ponto final do itinerário da vida. Estes que se poupam de pensar na morte acabam por se tornar reféns dela: “[A] Não é de espantar que amiúde ele [o vulgo] seja apanhado na armadilha. Basta mencionarmos a morte para causarmos medo à nossa gente”¹⁴¹. Com efeito, dada esta nossa intensa proximidade da morte é preciso que a tenhamos sempre presente na consciência. Não devemos, portanto, como creem estas “pessoas comuns”, desviar-nos de seu pensamento.

Montaigne afirma que ele mesmo preferiria enfrentar a morte desta mesma maneira que o vulgo, sem preocupação e sem pensar nela – “[A] pois me basta passar o tempo como me agrada [*a mon aise*]; e a melhor situação que eu me possa conceder,

¹³⁸ “[A]... manejando e repassando [os pensamentos sobre a morte], ao longo do caminho, sem dúvida vamos tornando-as familiares [*on les aprivoise*]” (p.129/88). A ideia de “*s’aprivoiser*” da morte será retomada em II.6 (cf. p.69/377).

¹³⁹ p.128/87

¹⁴⁰ p.123/84

¹⁴¹ p.123-4/84

adoto-a, por menos gloriosa e exemplar aos outros que vos parecer”¹⁴². Contudo, o autor é, aqui, enfático quanto às possibilidades de sucesso de tal tipo de procedimento: é “loucura” acreditar que é possível não pensar na morte¹⁴³. Estes que se dizem despreocupados com a morte, passando a vida sem pensar nela, quando chega o momento mesmo de enfrentá-la, sofrem-na ainda mais¹⁴⁴. A “despreocupação da morte”, portanto, é um método que não funciona, já que sua face imprevisível joga-o por terra. Por isso, “preparar-se mais cedo para ela”, pré-ocupar-se dela, parece, para Montaigne, ao menos neste momento, a melhor saída.

O autor dos *Ensaíos* se apresenta como prova de que manter o pensamento constantemente na morte é algo benéfico e útil para afastar seu temor. O procedimento que aconselha é algo que ele mesmo experimenta:

“[A] Desde sempre, não há algo que me tenha ocupado mais do que os pensamentos [*imaginationes*] sobre a morte: mesmo no período mais desregrado de minha vida, (...) entre as mulheres e os jogos, as pessoas julgavam-me ocupado em digerir comigo mesmo algum ciúme ou a incerteza de alguma esperança, ao passo que eu refletia sobre alguém que nos dias anteriores fora assaltado por uma febre alta e pelo fim (...).” (p.129/87)¹⁴⁵

Por agir assim, o autor afirma que “[C] a ocorrência da morte nada de novo [lhe] comunicará”¹⁴⁶. Com este argumento, Montaigne dá mais um passo na tentativa convencer seu leitor de que premeditar a morte é sim uma forma eficaz de enfrentar a morte. Agora não é Cícero ou Sêneca que está falando, é ele mesmo: “[C] Jamais um homem se preparou mais total e plenamente para deixar o mundo, e se despreendeu dele

¹⁴² p.126/85-6. Isto seria, inclusive, na opinião de Villey, algo condizente com sua personalidade de fidalgo, mais propícia ao relaxamento do que ao esforço (VILLEY, op.cit., p.54-5)

¹⁴³ p.127/86

¹⁴⁴ “[A] Os homens vão, vêm, andam, dançam, e nenhuma notícia da morte. Tudo isso é muito bonito. Mas, também quando ela chega, ou para eles, ou para suas mulheres, filhos e amigos, surpreendendo-os imprevisivelmente e sem defesa, que tormentos, que gritos, que dor e que desespero os abatem!” (idem)

¹⁴⁵ E mais adiante: “[A] também adquiri o costume de ter a morte não somente na imaginação, mas continuamente na boca; (...) [C] Isso fica evidente no recheio de meus exemplos, e que tenho particular afeição por essa matéria.” (p.132-3/90)

¹⁴⁶ p.130/88

mais universalmente do que me proponho a fazer”¹⁴⁷. Como nota Gérard Defaux¹⁴⁸, Montaigne trafega neste ensaio (e também em outros, como veremos) com enorme astúcia entre os discursos do “eu”, do “tu” e do “nós”, em uma estratégia de manipulação retórica que o comentador classifica como “bruillage systématique du locuteur”. Esta “polifonia da enunciação” que Montaigne engendra em I.20 tem o objetivo, segundo o intérprete, de fazer “embarcar o leitor e lhe interditar toda escapatória”¹⁴⁹.

De qualquer forma, é a meditação contínua na morte que permite ao homem antecipá-la e, conseqüentemente, deixá-lo preparado para enfrentá-la. “Aprender a morrer”, então, é: ter consciência da inevitabilidade da morte e antepor-se à sua imprevisibilidade. Assim, a preparação para a morte elimina o “disfarce” causado por seu caráter incerto, além de tornar o homem consciente de sua condição mortal, que é a própria essência do ser humano, tão essencial quanto o respirar ou o envelhecer, como destaca Friedrich¹⁵⁰.

2.1.5 – Consequências da premeditação da morte

Voltando a discursar na perspectiva do “nós”, Montaigne explica por que devemos nos preparar mentalmente para a morte, evidenciando os benefícios de tal procedimento:

“[A] É preciso estar sempre com as botas calçadas e pronto para partir, tanto quanto estiver em nós, e sobretudo cuidar para que então só tenhamos a tratar com nós mesmos ([B]...). Pois já teremos aí trabalho bastante sem outra sobrecarga. Mais que da morte, um se queixa de que ela lhe interrompe o andamento de uma bela vitória; outro, por ter de ir embora antes de haver casado a filha, ou controlado a educação dos filhos; um sente falta da

¹⁴⁷ p.131/88-9

¹⁴⁸ DEFAUX, op. cit., p.104-5

¹⁴⁹ “Et, paradoxalement, ce dialogue de soi à soi, ce dialogue si personnel est em même temps si général et si universel, il touche tellement chacun d’entre nous de si près, que nous sommes irrésistiblement amenés à nous l’attribuer en nous substituant à Montaigne, et nous identifier à lui. (...) Somme tout, se Montaigne dit ‘je’ dans cet essai, c’est pour mobiliser le ‘nous’ ” (idem, p.105)

¹⁵⁰ Cf. FRIEDRICH, op. cit., p.258

companhia da mulher, outro do filho, como principais benefícios de sua existência.” (p.130-1/88)

A morte nos proporcionará, por si só, problemas suficientes quando nos atingir; se não estivermos prontos para ela, o sofrimento será maior e as dificuldades que ela lança se tornarão mais difíceis de serem suportados. Aquele que não a tem sempre na consciência verá seus projetos caírem repentinamente por terra quando forem por ela assaltados. Aquele que, pelo contrário, está sempre preparado para recebê-la, como Montaigne, evita que tais projetos sejam feitos com paixão exagerada, para que o momento crucial de sua vida não ocorra com preocupações desnecessárias: “[A] Não se deve projetar nada de tanto fôlego, ou pelo menos com tal intensidade de paixão para não lhe ver o fim.” O “eu” volta à cena para provar este ponto: “[A] e que a morte me encontre plantando minhas couves, mas despreocupado [*nonchalant*] dela, e mais ainda de meu jardim imperfeito”¹⁵¹. A premeditação, a *pré-ocupação* da morte tem, portanto, paradoxalmente, o benefício de nos deixar *despreocupados* quando ela de fato nos atingir, benefício que culmina em uma vida mais serena e tranquila¹⁵².

Além disso, esta tranquilidade traz consigo a possibilidade de uma vida livre, pois nem a morte é capaz de subjugar as ações daquele homem que se preparou corretamente para ela. Aquele medo paralisante que tanto perturba aos homens não mais os atingirá: “[A] A premeditação da morte é premeditação da liberdade. Quem aprendeu a morrer desaprendeu a servir. Saber morrer é libertar-se de toda sujeição e imposição.”¹⁵³ Como assinalado no **Capítulo 1**, esta é uma das ideias mais ricas e importantes do pensamento da morte montaigniano: premeditar a morte significa, antes

¹⁵¹ p.131-2/89

¹⁵² É interessante observar que o exemplo dos egípcios é retomado por Montaigne neste momento do texto, porém, com um sentido diferente à sua primeira referência. Se lá (op. cit. p.128/87) a exposição de cadáveres tinha como fim lembrar de que aqueles prazeres usufruídos eram efêmeros devido à proximidade da morte, aqui (p.132/90), a “grande estátua da morte” parece ter a função de ressaltar a importância de se viver com prazer.

¹⁵³ p.128/87. Tal ideia – assim como a grande maioria das expressadas neste ensaio – se encontra de forma literal em Sêneca: “a vida não passa de servidão se nos falta a força para morrer!” (*Cartas a Lucilio*, Ep. 77, 15)

de tudo, poder viver com liberdade. Se o pior dos problemas a que o ser humano está sujeito já foi devidamente antecipado, qualquer outro poderá ser enfrentado com facilidade. Apesar de não existir um remédio definitivo contra a morte, a sua vacina (a antecipação mental) é satisfatoriamente eficaz para atenuar os sofrimentos engendrados por ela.

As consequências práticas da premeditação da morte para a vida dos homens são, portanto, bastante expressivas. A prontidão e a firmeza no enfrentamento da morte – em contraposição à postura trêmula e equívoca daqueles que a temem – culminam em um viver mais tranquilo e feliz, permitindo o usufruto pleno de sua liberdade: “[C] quem ensinasse os homens a morrer estaria ensinando-os a viver”¹⁵⁴, afirma Montaigne. Assim, meditar sobre a morte é antes de tudo meditar sobre a própria vida. Este é seu verdadeiro benefício: ensinar os homens a viver plenamente, com tranquilidade e liberdade¹⁵⁵. Se a despreocupação (*nonchalance*) – típica, como vimos, do vulgo – não pode ser um *meio* para se enfrentar a morte, ela é, contudo, o próprio efeito, o *fim* a que a preparação da morte visa¹⁵⁶.

2.1.6 – O papel da natureza na preparação para a morte

Montaigne, porém, não deixa de oferecer também uma refutação possível à ideia que tanto defende neste texto. Ele apresenta, na forma de uma objeção hipotética, um contra-argumento para a tese da premeditação da morte: “[A] Dir-me-ão que a realidade [*l’effect*] ultrapassa de tão longe a imaginação que não há batalha tão fácil que não se perca, quando se chega a ela [a morte].”¹⁵⁷ Ou seja, tal refutação questiona a efetividade da premeditação da morte, pontuando que as representações criadas pela

¹⁵⁴ p.133/90

¹⁵⁵ Esta ideia será crucial para nossas conclusões.

¹⁵⁶ Para um detalhamento das diferentes ocorrências e sentidos do termo “nonchalance” nos *Ensaíos*, cf. VAZ, op. cit., p.44-48.

¹⁵⁷ p.133/90

razão/imaginação não retratam bem a realidade das coisas. Desta maneira, a antecipação mental não seria capaz de abarcar sua verdadeira essência, não atingindo, conseqüentemente, seu objetivo de nos deixar prontos para ela, já que no momento mesmo da “batalha” ela se mostraria mais difícil de ser combatida do que aquilo que fora previsto pela razão.

Montaigne responde a esta contestação hipotética em dois momentos.

Primeiramente, ele não a rebate de forma definitiva, dizendo apenas: “[A] Deixai-os falar; sem a menor dúvida, premeditá-la dá grande vantagem. E depois, não significa coisa alguma pelo menos chegar a ela sem alteração nem temor?”¹⁵⁸ Isto é, o autor não afirma categoricamente que a imaginação é sim capaz de representar a morte fielmente, mas apenas que ao menos o caminho que se percorre até ela é feito sem medo quando nos preparamos devidamente, o que já “significa alguma coisa”. Ao invés de rebater, Montaigne chega, inclusive, a concordar com seus supostos interlocutores a respeito da incapacidade da imaginação em nos antecipar propriamente a realidade das coisas ao dizer:

“[A]... amiúde as coisas nos parecem maiores de longe que de perto, descobri que estando saudável eu sentira pelas doenças muito mais horror do que quando as tive; o vigor [*alegresse*] que sinto, o prazer e a força fazem o outro estado parecer-me tão desproporcional que pelo pensamento [*imagination*] aumento aqueles dissabores em mais a metade, e imagino-os mais pesados do que os considero quando os carrego nas costas. Espero que o mesmo me aconteça com a morte.” (p.133-4/90)

Ou seja, Montaigne concorda que a imaginação realmente não representa “as coisas” – no caso, os infortúnios da vida humana – corretamente, pois, pinta-as como algo pior do que elas realmente são. Todavia, é necessário notar como este argumento difere daquele posto pela refutação, pois, aqui, é a imaginação que ultrapassa a realidade, enquanto lá acontece o contrário. Essa inversão – aparentemente simples, na medida em que

¹⁵⁸ idem

mantém o núcleo do argumento, a saber, a constatação da falibilidade da imaginação – acaba por provocar consequências opostas àquelas preconizadas pelos “objetores”: a premeditação da morte, justamente por causa desse erro da imaginação, se mostrará bastante eficiente, já que, quando a realidade da morte nos alcançar, ela irá se mostrar mais suave e menos problemática do que aquilo que foi imaginado antes. Pelo menos é isso que Montaigne espera. Ou seja, o exagero (que não deixa de constituir um erro) de nossa razão ao avaliar a morte permite que ela seja um momento de fácil enfrentamento quando chegar a sua hora terminante. Assim, a premeditação da morte, ainda que não a represente em sua realidade (o que está em conformidade com a objeção hipotética) ratifica sua importância no combate do medo da morte (o que está em contrariedade com a mesma objeção).

No segundo momento da resposta, Montaigne dá um passo além no argumento: “[A] Há mais ainda: a própria natureza estende-nos a mão e nos dá coragem.”¹⁵⁹ Ora, não apenas a preparação mental exerce com eficiência seu papel, mas encontramos na própria natureza os argumentos que a alimentam. Ou seja, embora a premeditação não consista, como dito, em uma representação absolutamente fiel da morte, não a pinta, por outro lado, como algo apenas inventado e totalmente descolado da realidade. A observação da natureza nutre nossa razão, fornecendo elementos que nos auxiliam a antecipar a morte mentalmente, e conseqüentemente a enfrentar a morte com coragem. A maneira como Montaigne expõe esta ideia vem para corroborar definitivamente a polifonia de seu discurso, na medida em que agora é a própria natureza que tomará a fala no ensaio. Ela mesma nos apresentará seus elementos que apoiam aos homens na preparação para a morte. Começa assim este “discurso da natureza”:

“[A] Deixai este mundo como nele entrastes (...). A mesma passagem que fizeste da morte para vida, sem sofrimento e sem temor, refazei-a da vida para a

¹⁵⁹ p.133/90

morte. Vossa morte é uma das peças da ordem do universo. É uma peça da vida do mundo (...). Mudarei por vós essa bela contextura das coisas? A morte é a condição de vossa criação, é uma parte de vós: fugis de vós mesmos. Este vosso ser, de que desfrutais, tem parte igual na morte e na vida. O primeiro dia de vosso nascimento encaminha-vos para morrer como para viver...” (p.136-7/92-3)

Ou seja, a natureza demonstra que a morte é uma parte constituinte da ordem do universo, é algo que participa da “vida do mundo” tanto quanto qualquer outra coisa. Assim, aquele que reclama e teme a morte, reclama e teme a própria vida. Uma não existe sem a outra: “[C] O trabalho contínuo de nossa vida é constituir a morte. Estais na morte enquanto estais em vida, pois estais após a morte quando já não estais em vida.”¹⁶⁰. Estas duas esferas estabelecem, então, uma espécie de ciclo infinito, onde uma dá origem à outra e uma interdependência, pois, uma se inscreve na outra:

“[C] Assim como nosso nascimento nos trouxe o nascimento de todas as coisas, assim nossa morte trará a morte de todas as coisas. Por isso, chorar porque daqui a cem anos não estaremos vivendo é loucura igual a chorar porque cem anos atrás não vivíamos. A morte é origem de uma outra vida.” (p.136/92)

Toda a negatividade da morte é, assim, extirpada, não sobrando nenhuma razão para o pavor que alguns homens sentem dela¹⁶¹. Para percebermos isso, basta que atentemos para a realidade das coisas, para os aspectos da vida que se imiscuem *naturalmente* na morte e vice-versa. Se fizermos isso, veremos por exemplo que “[A] se é uma morte rápida e violenta, não temos tempo de temê-la; se é diferente, percebo que à medida que me enfronho na doença começo a ter naturalmente um certo desdém pela vida”¹⁶². Ou seja, há na ordem do universo uma espécie de proporcionalidade inversa entre a intensidade e a duração do sofrimento causado pela morte, que acaba nos aliviando de suas implicações, seja numa morte repentina, seja numa morte lenta, pois, se ela nos

¹⁶⁰ p.137/93

¹⁶¹ Ver nota 70

¹⁶² p.133/90. Esta mesma ideia foi usada em I.14 para nos mostrar que a dor não é um mal em si mesmo: “[A] Ademais, deve consolar-nos o seguinte: que, por natureza, se a dor é violenta, é curta; se é longa é leve.” (I.14, p.83/57)

toma de assalto, não teremos tempo para sofrê-la, e se, pelo contrário, vamos nos aproximando passo a passo dela por causa de alguma doença, naturalmente perdemos o gosto pela vida¹⁶³.

Outro exemplo desta correlação íntima entre morte e vida aparece se atentarmos para a vida dos homens como um todo – e não apenas para seu momento derradeiro, como no exemplo anterior –, pois, neste caso, veremos que ela corresponde justamente àquele tipo de morte lenta mencionada acima. Isto é, estamos pouco a pouco caminhando para a morte. Cada dia que acaba significa um passo adiante no percurso que nos leva ao ponto de chegada necessário e comum a todos os homens. Se observarmos toda nossa vida, perceberemos então que ela é constituída por uma série de “pequenas mortes”, como na passagem da infância para a juventude e da juventude para a velhice, por exemplo¹⁶⁴. Logo, a vida ela mesma se dá como um peregrinar cadenciado e gradual em direção à morte. Deste modo, quando de fato chegar o momento que precisarmos encará-la de frente, já teremos passado por algumas situações que se assemelham a ela:

“[B] Se caíssemos de chofre nesse estado, não creio que fôssemos capazes de suportar uma tal mudança. Mas, conduzidos por sua mão, por um declive suave e como insensível, pouco a pouco, de degrau em degrau, ela nos empurra para esse estado miserável e nos familiariza com ele.” (p.134/91)

Aliás, Montaigne afirma ainda que estas “pequenas mortes” que perpassam nossas vidas podem até ser mais difíceis de serem encaradas do que a morte propriamente: “[B] O salto da má existência para a não-existência não é tão difícil como o salto de uma existência suave e florescente para uma existência difícil e dolorosa”¹⁶⁵. Ora, as dificuldades e misérias que a vida nos impõe no dia-a-dia – por exemplo, a falta de

¹⁶³ “[A] Como já não me apego tão fortemente às vantagens da vida à proporção que começo a perder o uso e o prazer delas, vejo a morte com olhos muito menos receosos.” (p.133/90)

¹⁶⁴ “[A] Se atentastes para o movimento de minhas quatro estações, elas abarcam a infância, a adolescência, a idade viril e a velhice do mundo.” (p.138/94)

¹⁶⁵ p.134/91

saúde que sucede à velhice – podem, então, ser piores do que aquelas que iremos enfrentar quando de nossa hora final. Tudo isso explicita bem este papel que Montaigne atribui à natureza de “nos estender a mão e nos dar coragem” no enfrentamento da morte.

Se Sêneca é o grande interlocutor de Montaigne na ideia da preparação mental para a morte, o “discurso da natureza”, por sua vez, ecoa profundamente de Lucrecio. Encontramos concentradas nesta parte a maioria de suas citações (doze no total), quase todas referentes ao Livro III da obra *Da natureza*, onde também está estabelecido o objetivo de combater o medo da morte:

“parece que a seguir devo pôr claro nestes meus versos a natureza do espírito e da alma, expulsando, derrubando aquele medo do Aqueronte que perturba desde os fundamentos, intimamente, a vida humana, tudo penetra da cor da morte e não deixa prazer algum límpido e puro.” (*Da Natureza*, III, 35)

Vê-se, porém, que para cumprir este objetivo, Lucrecio afirma ter de explicar antes em quê consiste a “natureza da alma”. Para tanto, ele recorrerá à física epicurista, que afirma que todas as coisas são constituídas de átomos, inclusive a alma humana. Ora, uma vez que a alma é matéria assim como o corpo, a alma perece como este e com este – a morte do corpo representa, assim, a morte da alma. Mas Montaigne não chega a ir tão longe. Quando diz: “[C] que tolce atormentar-nos sobre o momento da passagem para a isenção de todo o tormento!”¹⁶⁶; ou ainda, aí sim citando Lucrecio: “[B] a morte é menos temível que nada, se houvesse algo menos que nada”¹⁶⁷, nosso autor não está afirmando, como faz o poeta romano, que a alma é mortal¹⁶⁸. Cremos que, neste momento, das teses de Lucrecio, o que Montaigne parece mesmo reter é a ideia da

¹⁶⁶ p.136/92

¹⁶⁷ p.139/95

¹⁶⁸ Aliás, veremos que, mesmo na *Apologia*, quando nosso autor de fato se propõe a discutir este problema, ele não chegará a fazer tal afirmação. Embora aponte para uma maior “coerência” da tese materialista, Montaigne não irá afirmá-la como sendo a verdade sobre a natureza da alma. Assim, ao contrário de Lucrecio que fundamenta suas ideias no dogmatismo da física epicurista, Montaigne não abrirá mão da prudência cética em seu julgamento.

morte como um fenômeno natural (e não sobrenatural/metafísico), por exemplo quando diz que os organismos geram uns aos outros mesmo depois de mortos –, o que lhe é suficiente para combater o medo que ela causa nos homens, seu alvo primordial.

Outro importante argumento retirado de Lucrecio que aparece no “discurso da natureza”, este de cunho moral, e com o qual encerramos esta parte, é a ideia, já apresentada no **Capítulo 1**, da oposição entre quantidade/duração e qualidade/intensidade de vida – a qual, ressalta-se novamente, também é caríssima a Sêneca¹⁶⁹:

“[B] Se tiraste proveito da vida, estais saciado; podeis sair dela satisfeito, [*por que não sair da vida como um conviva saciado?*] (Lucrecio, III, 938)] se não soubestes fazer uso dela, se ela vos era inútil, que vos importa tê-la perdido, para que a quereis ainda? [*Por que desejar multiplicar dias que do mesmo jeito deixarias perder-se miseravelmente e que desapareceriam totalmente sem proveito?*] (idem, II, 941)]” (p.137/93)

Ora, os homens, por temerem demasiadamente a morte, evitam-na a todo custo. Prorrogam a vida o máximo que podem. Ao invés de se ocuparem disso, eles deveriam se preocupar em viver a vida, curta ou longa, da melhor maneira possível. Ou seja, em vez de se preocuparem com as extensões de sua vida – seja na terra, seja no céu – os homens deveriam centrar suas forças na intensificação do tempo em que têm disponíveis. O medo da morte, que normalmente toma conta da mente humana, se torna um problema insignificante perto disso¹⁷⁰.

“[A] Eis as boas advertências da mãe natureza”¹⁷¹, conclui nosso autor. Ela completa o exercício racional da morte, dando-lhe elementos que nos *ensinam* que o

¹⁶⁹ Cf. nota 78. Como dissemos no final de nossa análise de I.14, não devemos esquecer que Montaigne faz uma utilização bastante livre de suas fontes, muitas vezes passando por cima das distinções de escolas filosóficas, como acontece neste ensaio com estes dois autores. Neste caso, isto é autorizado pelo próprio fato de estoicismo e epicurismo compartilharem uma mesma ética sobre a morte (Cf. FRIEDRICH, op. cit., p.265).

¹⁷⁰ “[C] A utilidade do viver não está no espaço de tempo, mas no uso. Uma pessoa viveu longo tempo, no entanto pouco viveu; atentai para isso enquanto estais aqui. Terdes vivido o bastante depende de vossa vontade, não do número de anos.” (p.140/95).

¹⁷¹ p.141/96

medo da morte é algo vão e sem fundamento. A natureza, então, tem uma função, digamos, *pedagógica* na premeditação da morte, nos fornecendo uma base factível de sustentação para nossas representações e previsões a seu respeito. Desta forma, razão e natureza parecem trabalhar juntas na preparação mental para a morte, o que vai contra a leitura daqueles que percebem uma oposição estrita entre estes dois elementos. Isso, porém, é assunto para a conclusão deste capítulo, já que em III.12 esta tensão entre razão e natureza voltará à baila, pois, lá, a razão, aparentemente, é alijada do processo. Mais adiante verificaremos isso.

2.1.7 – *A crítica dos costumes mortuários*

O trecho final de *Que filosofar é aprender a morrer*¹⁷² emerge como uma espécie de apêndice do texto. Assim como naquele breve diálogo com o estoicismo a respeito de sua concepção de virtude acrescentado no começo do ensaio, as frases finais parecem se desviar do restante do capítulo. Aqui, porém, esse desvio é tênue: Montaigne ainda trata da preparação para a morte, porém, não é mais da preparação como meditação filosófica, mas da preparação dos costumes. São as práticas, os ritos e os procedimentos usualmente perpetrados pelos homens na hora final que estão em jogo.

Montaigne condena veementemente os costumes mortuários realizados em sua época, pelos quais o moribundo se encerrava em seu quarto em seus últimos dias de vida, compartilhando da presença constante de seus familiares, de médicos e de padres:

“[A] os gritos das mães, das mulheres e dos filhos, a visita de pessoas estupefatas e transidas, a assistência de um grande número de criados pálidos e lacrimosos, um quarto sem luz, círios acesos, nossa cabeceira invadida por médicos e pregadores; em suma, todo o horror e todo o pavor ao nosso redor.”
(p.142/96)

¹⁷² Que na tradução compõe o último parágrafo.

Estes procedimentos – “atitudes e preparativos [*appareils*]” – são mais causas de temor do que a morte propriamente: “[A] Eis-nos desde já amortalhados e enterrados”¹⁷³. A morte é algo que deve ser passada sozinha, de forma tranquila e muda. Montaigne não teme, como temiam seus contemporâneos, a morte longe de casa. A seguinte passagem do ensaio *Da vanidade* (III.9) ilumina bem esta ideia:

“[B] Se eu temesse morrer em outro lugar que não o de meu nascimento, se pensasse morrer menos à vontade afastado dos meus, dificilmente sairia fora da França; (...) Sinto a morte que me espicaça continuamente a garganta ou os rins. (...) Se no entanto tivesse de escolher, seria, creio eu, antes a cavalo do que numa cama, fora de minha casa e afastado dos meus. Há mais tormento do que consolo em despedir-se dos amigos. (...) Vi muitos moribundo lamentavelmente sitiados por todo esse acompanhamento: tal multidão sufoca-os. É contrário ao dever e é prova de pouca afeição e de pouco zelo deixarem-vos morrer em sossego: um atormenta vossos olhos, o outro vossos ouvidos, o outro a boca;” (III.9, p.289-90/978)

Observa-se que, nesta passagem, Montaigne fala da perspectiva de uma morte que se aproxima dele, que lhe “espicaça” continuamente, já que *Da vanidade* teria sido composto entre 1586 e 1588, com Montaigne já com mais de 50 anos. Ora, este trecho final de I.20 nos revela, então, que mesmo antes desta sua proximidade “biográfica” da morte ele já pensava dessa forma.

Assim como nos preparativos mentais para a morte, a intenção de Montaigne com esta crítica dos costumes é a de *desvelar* a morte, de esclarecer e excluir os preconceitos e superstições que envolvem as opiniões que as pessoas fazem dela, as quais, como vimos em I.14, são as principais causadoras do medo que temos dela:

“[A] É preciso tirar a máscara tanto das coisas como das pessoas: ao tirá-la, embaixo encontraremos apenas a mesma morte pela qual um criado ou uma simples camareira passaram sem medo. Feliz a morte que não deixa tempo para que se preparem tais acompanhamentos!” (p.142/96)

Com efeito, tanto quando a contemplamos, quanto quando tratamos de seus aspectos pragmáticos, devemos tratá-la claramente. Para não temer a morte, precisamos,

¹⁷³ p.142/96

portanto, buscar sua face real, que é menos assustadora do que aquela que lhe damos, pois, “[A] de onde vem o fato de nas guerras a face da morte, quer a vejamos em nós ou em outrem, parecer-nos incomparavelmente menos assustadora do que em nossas casas”¹⁷⁴?

¹⁷⁴ *idem*

2.2 – *A necessidade da experiência – Do exercício (II.6)*

Embora *Que filosofar é aprender a morrer* e *Do exercício* estejam distantes um do outro na disposição definitiva dos capítulos dos *Ensaaios*, ambos os textos foram escritos na mesma época, segundo datação de Pierre Villey, entre 1572 a 1574. Isto poderia sugerir que as ideias presentes nestes textos fossem semelhantes. Ora, como ambos abordam o problema do enfrentamento do medo da morte, não seria absurdo supor que a postura recomendada em I.20 e II.6 fosse a mesma, mesmo em se tratando de Montaigne, autor que difunde reflexões bastante livres. Porém, isto não se dá desta maneira. Um ponto decisivo é modificado em suas ideias: se no ensaio do Livro I a *razão/imaginação* é a peça fundamental na preparação para a morte, no outro, que leremos agora, nosso autor aponta para a *experiência* como o guia mais eficiente para desempenhá-la. Montaigne, veremos, irá inclusive retomar alguns pontos discutidos em *Que filosofar é aprender a morrer*, reconsiderando-os sob a nova perspectiva da necessidade da experiência neste cenário.

Esta mudança de perspectiva de I.20 para II.6 se torna ainda mais curiosa se temos em mente outro dado cronológico que os liga: o acidente sofrido por Montaigne, que será relatado com detalhes em *Do exercício* e que constitui o núcleo de seu movimento argumentativo, aconteceu antes mesmo da escrita dos *Ensaaios*, conseqüentemente, antes também de I.20, por volta de 1570¹⁷⁵. Por que, então, se este acidente tanto marcou Montaigne, ele já não foi referido em I.20? Por que apenas em II.6 esta experiência aparecerá como figura importante na preparação para a morte? Para Friedrich, que afirma que Montaigne já devia sim ter em mente este fato quando escrevia I.20, a falta de qualquer alusão a ele neste texto deve-se à tentativa por parte do pensador francês de acessar o problema da morte de várias maneiras diferentes,

¹⁷⁵ Cf. NAKAM, 1993, p.208-9

simultaneamente¹⁷⁶. Sendo assim, apenas em II.6 este tema teria se concretizado efetivamente em uma experiência pessoal de proximidade com a morte, com Montaigne mudando o foco de suas ideias para o aspecto da “experiência interior”.

Esta mudança, embora tenha proporcionado o surgimento de algo completamente novo, não representa, por outro lado, uma contradição nas ideias destes ensaios, até mesmo porque, como veremos, a experiência que Montaigne irá valorizar aqui não deixa de ser um tipo de antecipação da morte nos moldes como posta pela tradição filosófica. Ora, como já informamos, as conclusões mais abrangentes a este respeito só serão apresentadas de fato depois de analisado também o ensaio *Da fisionomia* (III.12), passo final das discussões dos *Ensaaios* sobre as maneiras de nos prepararmos para a morte. De qualquer forma, já podemos antecipar que os elementos inseridos pelo texto que leremos agora serão cruciais para a compreensão do problema na obra como um todo, especialmente no que diz respeito às possíveis variações/contradições/evoluções das ideias do pensador renascentista.

Encerrando esta introdução, destacamos que o itinerário argumentativo de *Do exercício* se divide em três momentos centrais, os quais estão bem assinalados no texto, e que, conseqüentemente, orientarão nossas subdivisões: [1] reflexão sobre a morte (pp.59-62/370-73); [2] relato da queda do cavalo (pp.62-69/373-77); [3] reflexão sobre a pintura de si (pp.70-73/377-80).

2.2.1 – Reflexão sobre a morte: a necessidade da experiência

Já nas frases de abertura do ensaio é possível perceber que Montaigne não mais confia plenamente na preparação mental que ele mesmo recomendou em I.20:

“[A] É difícil que o raciocínio [*discours*] e a instrução, ainda que nossa convicção [*creance*] se empenhe a fundo, sejam bastante poderosos para

¹⁷⁶ Cf. FRIEDRICH, op. cit., p.276-7

encaminhar-nos à ação, se além disso não exercitarmos e formarmos nossa alma, pela experiência, no ritmo que queremos imprimir-lhe; de outra forma, chegado o momento das ações [*effects*], sem a menor dúvida ela se verá embaraçada [*empeschée*]. (p.59/370)

Apenas pelo pensamento, pela meditação filosófica, diz agora o autor, não conseguimos agir com sucesso no enfrentamento dos males. Recorrendo como de costume aos exemplos de filósofos, como Crates e Demócrito – que em nome da virtude (em nome de uma “excelência maior”) “[A] lançaram-se voluntariamente nas provas das dificuldades”¹⁷⁷ – Montaigne demonstra que para não sermos surpreendidos pelos infortúnios é preciso que os experimentemos de algum modo. O simples “representar a todo instante à imaginação” indicado em I.20¹⁷⁸ não é mais capaz de nos orientar efetivamente nesta batalha. Para estarmos verdadeiramente prontos quando nos depararmos com os males, devemos antes buscar ensaiá-los, vivenciá-los de alguma forma.

Observa-se, primeiramente, que embora Montaigne, ao final do primeiro parágrafo (da tradução), chegue a diferenciar a morte dos outros acidentes da vida – como pobreza e dor, seus exemplos reentrantes –, questionando a possibilidade de a experimentarmos propriamente, sob a justificativa de que ela acontece apenas uma vez¹⁷⁹, nosso autor argumenta, logo na sequência, em um jogo de sentenças adversativas que merece atenção, que também a morte pode sim ser *ensaiada* de alguma maneira, ainda que de forma “não integral e perfeita”¹⁸⁰. Isto é, embora não consigamos tocar de um jeito absolutamente fiel a verdadeira face da morte¹⁸¹, podemos ao menos “[A] nos

¹⁷⁷ p.59/370-1

¹⁷⁸ Op. cit., I.20, p.128/86

¹⁷⁹ “[A] ...quanto à morte, só a podemos experimentar [*essayer*] uma vez; somos todos aprendizes quando a ela chegamos.” (p.59/371)

¹⁸⁰ p.60/371

¹⁸¹ Montaigne dá o exemplo de Cânio Júlio (retirado de Sêneca, *Da tranquilidade da alma*, 14-6), que tentou em seu momento final “avaliar e saborear” a morte para relatar aos seus amigos sua verdade, mas que, como vários outros “homens tão excelentes”, diz Montaigne, “não retornou para nos dar notícias”. (cf. p.60/371)

aproximar, fazer um reconhecimento; e, se não podemos avançar até sua fortaleza, pelo menos veremos e percorreremos seus acessos.”¹⁸²

Antes de entrarmos de vez em quais são estas maneiras de nos familiarizarmos com a morte e quais as suas consequências, analisemos uma outra passagem de II.6 que nos remete diretamente a I.20. É interessante observar como Montaigne utiliza exatamente os mesmos argumentos, com os mesmo termos, para provar coisas diferentes¹⁸³. Em *Que filosofar é aprender a morrer*, concordando com seus supostos objetores que “a realidade ultrapassa a imaginação”, disse o pensador francês:

“[A] Assim como em várias outras circunstâncias experimentei [*essayé*] o que diz César, que amiúde as coisas nos parecem maiores de longe que de perto, **descobri que estando saudável eu sentira pelas doenças muito mais horror do que quando as tive;**” (Op. cit., I.20, p.133/90)

Em uma reprodução quase literal, esta ideia reaparece em II.6 da seguinte maneira:

“[A] Muitas coisas parecem-nos maiores na imaginação do que o são na realidade. Passei boa parte de minha vida em perfeita e total saúde; (...) quando cheguei a experimentá-las [as doenças], achei suas pontadas suaves e fracas em comparação com meu temor. (...) **descobri que quando estava saudável lamentava os doentes muito mais do que me vejo lamentar a mim mesmo quando estou eu doente**, e que a força de minha imaginação aumentava em cerca de metade a essência e verdade das coisas.” (p.61/372)

Ora, em ambos os textos Montaigne constata a inépcia da razão em representar fielmente as coisas, partindo da constatação de que a doença é mais temível quando apenas a imaginamos do que quando de fato a experimentamos. As implicações, porém, são diferentes. Em I.20, esta incapacidade da razão não condenou a efetividade da preparação racional para a morte, em vez disso, como vimos, acabou por corroborá-la:

“[A] **Deixai-os falar; sem a menor dúvida, premeditá-la dá grande vantagem.** (...) Pelo pensamento [*imagination*] aumento aqueles dissabores em mais a metade, e imagino-os mais pesados do que os considero quando os

¹⁸² p.61/372

¹⁸³ Esta repetição dos termos, inclusive, é o que justifica a série de citações que faremos na sequência, na medida em que nosso intuito é justamente o de chamar atenção para este fato no mínimo curioso.

carrego nas costas. Espero que o mesmo me aconteça com a morte” (Op. cit. I.20, p.133-4/90)

Já em *Do exercício*, a mesma ideia, anunciada com as mesmas palavras, serve para Montaigne colocar em dúvida os benefícios da premeditação da morte:

“[A] Espero que me aconteça o mesmo com a morte, e que ela não valha o trabalho que tenho com tantos preparativos [*apprests*] que faço e tantos recursos que convoco e reúno para suportar-lhe o peso; **mas, seja como for, não conseguiremos dar-nos demasiada vantagem sobre ela.**” (p.61-2/372-3)

Ou seja, a mesma oposição entre realidade/experiência *versus* imaginação/razão levou Montaigne em *Que filosofar é aprender a morrer* a concluir sobre a utilidade da preparação mental para a morte e em *Do exercício* a questioná-la. Há, então, de fato, uma importante mudança de concepção a respeito do modo como os homens devem se relacionar com a morte: se antes Montaigne acreditava nos benefícios que a *premeditação* trazia para a hora final, agora, partindo do mesmo ponto (a constatação da incapacidade da imaginação de representar as coisas), afirma que sem algum tipo de experiência qualquer esforço racional é vão e inútil. Sua própria experiência, que será descrita com detalhes na sequência, aparece para comprovar isso.

2.2.2 – A queda do cavalo

Em quê consiste, então, esta experiência? Quais são os acontecimentos da vida que nos familiarizam com a morte, já que pelo discurso apenas não nos aproximamos dela efetivamente?

A experiência mais comum que os homens têm da morte é o sono. Pelo sono, diz Montaigne, “[C] a natureza nos ensina que nos fez tanto para morrer como para viver.”¹⁸⁴ Através dele, experimentamos em vida o estado que nos encontraremos na morte, o que nos acostuma e, conseqüentemente, afasta o medo da morte. Contudo, a

¹⁸⁴ p.61/372

menção ao sono é breve neste capítulo. Embora Montaigne utilize frequentemente esta imagem para representar a morte nos *Ensaíos*¹⁸⁵, a experiência que aqui Montaigne sublinha que de fato nos familiariza com a morte é o desfalecimento, o desmaio: “[A]...os que por algum acidente violento caíram em desfalecimento [*deffailance de coeur*] e perderam todos os sentidos, esses, em minha opinião, estiveram muito perto de ver seu rosto verdadeiro e natural”¹⁸⁶. A prova decisiva para esta constatação é o acidente que o próprio autor teve que o levou a “experimental” o desmaio. O relato minucioso deste fato aparece na continuação do ensaio.

Montaigne diz não se lembrar exatamente quando foi que este acidente se deu, mas apenas que foi durante a segunda ou terceira guerra civil que assolou a França, portanto, por volta de 1570. Durante um passeio que realizava perto de sua casa, um de seus homens, tendo disparado com seu cavalo, trombou com Montaigne, que também estava montado, lançando-o ao chão. O impacto da queda foi fortíssimo, levando nosso autor-cavaleiro ao estado de desfalecimento. Aos poucos Montaigne diz ter ido retomando sua vida, depois de vomitar repetidas vezes “[A] um balde cheio de golfadas de sangue vivo”¹⁸⁷.

Esta experiência, diz Montaigne, imprimiu-lhe fortemente na alma “[A] a fisionomia e a imagem [*visage et idee*]” da morte¹⁸⁸. Na retomada de sua consciência, onde percebia as funções de sua alma renascerem junto com as do corpo, Montaigne relata o estado mesclado por um certo prazer e doçura em que se situava: “[A] Parecia-me que minha vida sustentava-se apenas por um sopro [*au bout des lèvres*]”¹⁸⁹. Ora,

¹⁸⁵ Na *Apologia de Raymond Sebond* veremos que ela ressurgirá.

¹⁸⁶ Ou seja, o princípio básico da morte aqui é a ideia de uma perda de sentidos, tanto no caso do sono com no desmaio.

¹⁸⁷ p.63/373

¹⁸⁸ idem

¹⁸⁹ p.64/374. Ullrich Langer discorda de Villey de que a fonte desta imagem do “au bout des lèvres” seja Sêneca (Ep. 30-14), argumentando que o ideal de morte preconizado aqui em II.6, baseado na suavidade e na doçura, é oposto ao dos estoicos, que valorizam uma morte sofrida e penosa. A morte de Catão, por exemplo, que Montaigne elogia em I.37, não se encaixa nestes parâmetros aqui retratados. Para Langer,

sendo assim, conclui o autor: “[A] Creio que é nesse mesmo estado que se encontram os que vemos desfalecendo de fraqueza na agonia da morte”¹⁹⁰. O desfalecimento, portanto, colocou Montaigne como que em um estado de *ataraxia*, de tranquilidade absoluta:

“[A] E eu não podia crer que, em tão grande comoção de membros e tão grande desfalecimento dos sentidos, a alma pudesse manter no íntimo alguma força para reconhecer a si mesma; e que, assim sendo, eles não tinham discernimento [*discours*] algum que os atormentassem e que os pudessem fazer julgar e sentir a miséria de sua condição;” (p.65/375)

Os sentidos, portanto, não perturbavam, não atormentavam a alma, deixando-a gozar de uma doce calma. A morte, diferentemente do que os homens pensam usualmente, não nos coloca sempre em um estado de pavor e agonia, podendo até nos proporcionar, como neste caso, um sentimento de entorpecimento e dormência¹⁹¹:

“[A]...meu estado era na verdade muito doce e sereno; não sentia aflição nem por outrem nem por mim: era uma languidez e uma extrema fraqueza, sem a menor dor. (...) Deixava-me ir tão docemente e de uma forma tão suave e tão fácil que dificilmente sinto outra ação menos desagradável que aquela.” (p.68/376-7)

Com efeito, como aponta Pierre Leschemelle, a grande colaboração da experiência da queda do cavalo para Montaigne foi que, “loin de contribuer à renforcer en lui l’idée du tragique de la mort, cette expérience semble bien l’avoir aidé à fortifier l’idée qu’il se faisait de sa banalité, de son caractere naturel.”¹⁹²

A conclusão de Montaigne de todo este acontecimento já fora anteriormente anunciada¹⁹³: “[A]...para familiarizar-se [*apivoiser*] com a morte, acho que basta

estas imagens de uma morte suave são retiradas de Torquato Tasso, que é citado duas vezes no começo de II.6. (Cf. LANGER, 2006, p.41-42)

¹⁹⁰ p.64/374

¹⁹¹ Novamente o autor recorre ao exemplo do sono para mostrar como este “desfalecimento dos sentidos” representa o que nos acontece na morte: “[A] Assim nos acontece nos primeiros passos do sono, antes que ele se tenha apoderado totalmente de nós, de sentirmos como que em sonho o que se faz à nossa volta, e acompanharmos as vozes com um ouvido confuso e incerto que parece chegar apenas à bordas da alma...” (p.66/375)

¹⁹² LESCHEMELLE, 1993, p.89

¹⁹³ Este é um procedimento comum de Montaigne: antecipa a conclusão no começo do capítulo e ao longo do texto comprova-a através de exemplos e argumentos. Em suma, este seu “método” se apresenta nos

avizinhar-se dela”¹⁹⁴. Ou seja, não há preparação melhor para a morte do que experimentá-la, do que aproximar-se dela. E não há experimento mais eficiente da morte do que o desmaio, onde as funções do corpo (os sentidos) adormecem, juntamente com a alma. Como já demonstrado, o método de se preparar para a morte a partir do pensamento constante sobre ela não é mais visto como algo que dê resultados, se em seu auxílio não tivermos nenhum tipo de vivência da morte. Além da meditação, da teoria, é necessária a prática. A única forma verdadeira de experimentar a morte é *quase* morrer, o que Montaigne aprendeu a partir de sua própria experiência. Diante deste cenário, portanto, diante da constatação de que o estado que antecede a morte não é algo ruim ou sofrível, aquela profunda meditação e preparação para a morte preconizada em I.20 parece ser desnecessária.

2.2.3 – *Reflexão sobre a pintura de si*

Depois desta conclusão prenunciada, Montaigne faz uma ressalva: “[A] não está aqui minha doutrina, e sim o estudo de mim mesmo; e não é a lição de outrem e sim a minha própria.”¹⁹⁵ É com esta afirmação que o autor encerra a primeira versão deste ensaio, publicada em 1580/82 (camada A). Tal observação parece fazer-se necessária pelo fato de Montaigne ter tratado longamente de um episódio específico de sua vida, o que poderia suscitar críticas e questionamentos acerca da utilidade deste texto para seu leitor. Contudo, como dito, nas primeiras camadas do texto encontramos apenas esta pequena advertência de Montaigne sobre este problema. É somente após 1588 que o

seguintes passos: 1) apresentação da tese a ser discutida; 2) apresentação da conclusão ou da resposta para esta tese; 3) comprovação com argumentos e exemplos; 4) reafirmação da conclusão previamente enunciada, acrescentando, por fim, alguma reflexão mais profunda. Já vimos isso acontecer, por exemplo, em I.14.

¹⁹⁴ p.69/377

¹⁹⁵ idem

autor desenvolve esta ideia mais longamente, logo, todo o restante do texto, onde ele reflete profundamente sobre seu “método” de pintar a si mesmo, está na camada C¹⁹⁶.

O autor sabe que este tipo de empreendimento é mal visto em sua época. Falar de si é visto comumente como algo presunçoso, como uma “característica doentia”¹⁹⁷. Contudo, isto não impede Montaigne de justificar o emprego deste seu método: “[C] E entretanto não me devem recriminar se a divulgo. O que serve para mim pode porventura servir também a um outro.”¹⁹⁸

Montaigne utiliza dois argumentos principais que justificam o uso do “autorretrato”. Num primeiro momento, o autor revela que seu único objeto de estudo é ele mesmo: “[C] 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.”¹⁹⁹ Isto é, o autor fala sobre si porque não sabe fazer outra coisa:

“[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.” (p.71/379)

Depois, Montaigne se diferencia das outras pessoas que falam de si, atribuindo a si uma moderação, uma modéstia que não é comum entre aqueles que se beneficiam deste método. Diferentemente destes, Montaigne diz que descreve sua “essência”; não quer se apresentar nem melhor, nem pior do que realmente é:

¹⁹⁶ Estas reflexões se encontram em abundância no Livro III, notadamente nos cap. 2 e 9. É importante destacar que não se pretende aqui resolver, nem mesmo aprofundar demais na questão da “pintura do eu” dos *Ensaio*s, visto não ser este o tema da dissertação. O que faremos, então, são apenas algumas considerações introdutórias, as quais tentaremos relacionar com o tema da morte.

¹⁹⁷ “[C]...ainda que fosse verdade que seja necessariamente presunção falar às pessoas sobre si mesmo, não devo, segundo meu plano geral, refutar uma ação que divulga essa característica doentia [*maladive qualité*], pois ela está em mim; e não devo esconder essa falha que tenho não apenas como hábito mas como profissão.” (p.71/378)

¹⁹⁸ p.70/377

¹⁹⁹ p.70/378

“[C] Exibo-me inteiro: é um SKELETOS em que, a um só olhar, aparecem as veias, os músculos, os tendões, cada parte em seu lugar. (...) Dizer de si menos do que há para dizer é tolice, não modéstia. (...) Dizer de si mais do que há para dizer é sempre presunção, e amiúde também tolice.” (p.71/379)²⁰⁰

Ou seja, Montaigne justifica seu método através da autoproclamação de honestidade e sinceridade no discurso. Ele não negligencia nem esconde os defeitos e as fraquezas de sua personalidade. É justamente isso que o coloca em um patamar diferente daqueles que buscam falar de si para colocar todo o restante das coisas numa escala abaixo da sua: “[C] Nenhuma qualidade pessoal causará orgulho a quem simultaneamente levar em conta tantas outras características imperfeitas e fracas que existem em si, e, ao cabo, a nulidade da condição humana.”²⁰¹ É assim que deve se dar, termina Montaigne, o conhecimento de si, nos moldes como Sócrates nos revelou, concluindo mais sobre a frivolidade e a fraqueza do homem do que sobre sua perfeição:

“[C] Porque Sócrates fora o único a dedicar-se seriamente ao preceito de Deus de se conhecer, e por esse estudo chegara ao menosprezo de si, foi o único considerado Sábio. Quem se conhecer assim, que sem hesitar se dê a conhecer por sua própria boca.” (p.73/380).

Montaigne, então, parece se igualar a Sócrates neste aspecto, ou ao menos se define como um seguidor fiel de seu modelo de filosofar. Sua intenção com isso não é fazer com que as pessoas o conheçam melhor, mas sim que cada um conheça melhor a si mesmo. Que cada um faça como ele e Sócrates e examine a si mesmo²⁰².

Tais ideias fazem com que Villey defina este ensaio como “um dos primeiros em que o eu entra resolutamente em cena”²⁰³, expondo sua relevância não apenas para o pensamento da morte, mas também para este que é um dos aspectos mais consagrados da filosofia montaigniana, a saber, a questão da pintura do Eu, do subjetivismo, campo

²⁰⁰ Philippe Desan faz uma leitura interessante desta passagem, dizendo que ela revela como Montaigne precisa conceber “*uma nova forma de escrita anatômica* onde se possa englobar todos os órgãos e lhes deixar *indissociáveis* uns dos outros.” (DESAN, 2008, p.46)

²⁰¹ p.73/380

²⁰² No exame de *Da fisionomia* falaremos da influência e das relações de Sócrates com Montaigne.

²⁰³ Cf. introdução de Villey a II.6.

em que nosso autor exerce papel crucial na História da Filosofia²⁰⁴. No que diz respeito ao problema da morte, o que esta reflexão final de II.6 traz de luz para nossas discussões é uma mudança de perspectiva por parte de Montaigne, onde ele dá indícios que o melhor lugar para investigar sobre a morte é em si mesmo²⁰⁵, e não nos livros ou nas ideias de Sêneca, de Lucrecio ou de quem quer que seja.

Convém destacar, por fim, que apesar de tudo o que foi dito, nem mesmo a experiência parece ser, para Montaigne, a solução definitiva para conhecermos a “essência” da morte. Como vimos, nosso autor afirma que só podemos experimentar a morte de forma “não integral e perfeita”. Assim, a experiência, do mesmo modo que a premeditação, não nos dá acesso a sua face verdadeira, mas apenas a seus arredores: “[A] O que devemos temer são as abordagens [*approches*²⁰⁶]; e estas estão sujeitas à experiência”²⁰⁷. A *familiarização*, a *aproximação* da morte continua, deste modo, sendo o máximo de conhecimento que podemos obter dela de forma antecipada, seja pela premeditação, seja pela experimentação, a qual, embora não generalizável, revela sua utilidade no combate do medo da morte.

²⁰⁴ Cf. BIRCHAL, 2007

²⁰⁵ É o que Friedrich chama de “experiência interior”, já mencionado acima (FRIEDRICH, op. cit., p.275).

²⁰⁶ Ou seja, aquilo que circunda a morte, o processo de morrer.

²⁰⁷ p.61/372. “Estar permeado da morte diz mais do que o conceito da morte. (...) Na verdade, a maior realidade da morte consiste na sombra que sua ameaça causa no que é vivo, e não no ato isolado de morrer.” (FRIEDRICH, op. cit., p.275-6)

2.3 – A natureza como guia no enfrentamento da morte – Da fisionomia (III.12)

O ensaio *Da fisionomia*, o penúltimo da obra de Montaigne, como já dissemos, tem Sócrates como seu personagem principal. Todas as reflexões deste texto – sobre as ciências, os acontecimentos de seu tempo (guerra civil e peste), a morte ou sobre as fisionomias²⁰⁸ – convergem na figura do filósofo grego. Embora também apareça em inúmeros outros capítulos, em nenhum deles a presença de Sócrates é tão marcante quanto aqui. Emmanuel Faye, por exemplo, na tentativa de “comprendre les raisons profondes de l’admiration que Montaigne porte à Socrate”²⁰⁹, se detém neste texto, equiparando os elogios que nosso autor faz ao pensador grego em III.12 àqueles clássicos escritos por Platão e Xenofonte²¹⁰.

Desde o princípio do ensaio este tratamento favorável a Sócrates se evidencia. Montaigne começa argumentando sobre o quanto as reflexões (*discours, fantasies, raisons*) do pensador grego se distanciam dos costumes de seu tempo: “[B] Elas não estão de acordo com nossa prática [*usage*]. Se surgisse alguma coisa parecida, poucos homens a prezariam”²¹¹. É esta comparação de Sócrates com seus contemporâneos, então, o primeiro passo da “apologia” que Montaigne realiza neste texto.

Observa-se, primeiramente, que o fidalgo francês se inclui dentre estes homens de sua época que têm sua fraqueza evidenciada quando colocados diante do espelho socrático. A abertura de seu discurso, como já apontamos, marcado sempre pela polifonia, se dá na perspectiva do “nós”. Assim, o próprio autor não se isenta, ao menos neste primeiro momento, das críticas que desfere sobre sua sociedade. Ora, quer dizer

²⁰⁸ São estes os principais assuntos que compõem III.12.

²⁰⁹ Cf. FAYE, 2009

²¹⁰ “...c’est dans l’essai ‘De la physionomie’ que la présence de Socrate est le plus manifeste, et c’est dans ce chapitre que Montaigne condense et réécrit le plaidoyer du philosophe lors de son procès, qui nous a été rapporté dans les *Apologies* rédigées par Platon et Xénophon.” (idem, p.35)

²¹¹ p.379-80/1037

então que *nós*, “que somos da ralé (*voirie du peuple*)”²¹², não conseguiríamos compreender a complexidade, a profundidade dos pensamentos socráticos? É esta a distância que Montaigne percebe entre o filósofo grego e os outros homens? Ele muito acima e nós muito abaixo das coisas? Nada disso. Pelo contrário: o que estes homens não seriam capazes de apreciar é justamente sua extrema simplicidade, ordinariedade, ingenuidade:

“[B] Só percebemos as graças quando salientes, empoladas e infladas de artifício. As que se escondem sob a naturalidade [*naifveté*] e a simplicidade escapam facilmente a uma visão grosseira como é a nossa (...). Não é a simplicidade [*naifveté*], para nós, parente da tolice e qualidade censurável?” (p.380/1037)

O empolamento e a artificialidade que marcam, segundo Montaigne, os homens do século XVI, portanto, contrastam com o “movimento natural e comum” da alma de Sócrates, que pensa da mesma forma que um camponês, um cocheiro, um marceneiro ou um sapateiro. Nós, insiste Montaigne, só conseguimos enxergar a riqueza de um pensamento “quando aparatosa e pomposa”: “[B] Nosso mundo está educado apenas para a ostentação: os homens enchem-se apenas de vento...”²¹³

É notável como Montaigne inverte, a partir do parâmetro socrático, o valor usualmente atribuído às coisas, estimando não aquilo que é grandioso, arditoso e que está acima do normal, mas justamente aquilo que diz respeito ao comum, ao banal, e que acaba por falar mais para e sobre os homens, ao invés de para poucos sábios e seus interesses vãos. O objetivo de Sócrates foi o de “[B] prover-nos de coisas e de preceitos que realmente e mais estritamente sirvam à vida”²¹⁴. Ao invés de buscar erguer, elevar, transcender seus pensamentos, Sócrates “[B] baixou e reconduziu [as coisas] a seu

²¹² p.385/1040

²¹³ p.380/1071

²¹⁴ idem

ponto original e natural”²¹⁵. Sua intenção não é a de representar os “belos os feitos de nossa alma” com mais riqueza do que lhe cabe, mas sim de representá-la “apenas saudável”, e, completa Montaigne, “com uma saúde jovial e pura.”²¹⁶

Em meio a estas reflexões, aparece a primeira referência ao problema da morte. Embora seja um comentário breve e como que desprezioso, Montaigne já nos sinaliza com alguma clareza sobre a forma como o problema será abordado ao longo do ensaio. Nosso autor deixa de lado por um momento a comparação com seus contemporâneos e coloca Catão diante do espelho socrático:

“[B] Pois em Catão vemos muito claramente que se trata de uma marcha forçada muito acima das comuns: nas bravas façanhas de sua vida, e em sua morte, sentimo-lo sempre montado em um cavalo de batalha. Este aqui [Sócrates] tem os pés no chão, e com passo relaxado e normal trata dos mais úteis assuntos [*discours*] e se conduz tanto na morte como nos mais espinhosos obstáculos que possam surgir no andamento da vida humana.” (p.381/1038)

Percebe-se que Catão, da mesma forma que os contemporâneos de Montaigne, busca agir com superioridade e magnanimidade tanto em sua vida quanto em sua morte. Com isso, ele parece querer se colocar como que *acima* da vida e não apenas *estar junto* dela, passar por ela, não apenas vivê-la. Ao invés de lidar com a morte “com passo relaxado e normal”, Catão quer enfrentá-la com bravura e coragem – postura tal que se antes era elogiada por Montaigne²¹⁷ é agora rejeitada. Ela será trocada pela naturalidade de Sócrates, que se mostrará mais eficiente do que qualquer tipo de enfrentamento penoso ou preparação racional.

2.3.1 – A crítica da ciência

²¹⁵ idem

²¹⁶ p.381/1038

²¹⁷ Em I.37, *Do jovem Catão*, escrito, segundo Villey, na mesma época em que I.20, dizia Montaigne sobre o romano: “[A] Esse personagem foi realmente um modelo [*patron*] que a natureza escolheu para mostrar até onde podem chegar a virtude e a firmeza humanas” (I.37, p.345/231)

Esta postura do filósofo grego, esta forma de considerar o mundo leva Montaigne a refletir mais amplamente sobre a relação dos homens com o conhecimento – com a ciência e com a sabedoria de um modo geral, onde se inclui a filosofia. Enquanto o pensador grego busca pensar as coisas por si mesmo, exercendo sua filosofia com independência e liberdade, os homens, constata nosso autor, embora sejam “mais ricos do que pensam”, são educados apenas “para o empréstimo e para a busca”: “[B] habituam-nos a nos servirmos mais do de outrem do que do nosso”²¹⁸. Somos, assim, sábios do saber alheio e não do nosso próprio. A força dos pensamentos de Sócrates, ao contrário, vem dele mesmo: “[B] Não precisamos de ciência para vivermos a nosso gosto. E Sócrates nos ensina que ela está em nós, e a maneira de encontrá-la e de recorrer a ela.”²¹⁹ Observa-se como em todas estas ideias ecoa o preceito do templo de Apolo em Delfos, o “conhece-te a ti mesmo”, base do pensamento socrático. Esta é de fato a verdadeira sabedoria que Montaigne admira neste momento – de maneira destacada, embora não exclusiva, nos ensaios finais de sua obra²²⁰ –, sabedoria tal que se justifica plenamente quando confrontada com o pedantismo daqueles que creem que conhecimento significa sobrecarregar a alma de ciência alheia e de conhecimentos distantes da vida.

O problema, portanto, não está na ciência “em si mesma”, mas no uso que os homens fazem delas. Montaigne é bem direto em mostrar que o que nos leva a buscar induções e comparações complicadas e espetaculares sobre as coisas é a *imoderação* humana: “[B] Em coisa alguma o homem sabe deter-se no limite de sua necessidade (...); sua avidez é incapaz de moderação”²²¹. Em doses corretas, portanto, a ciência

²¹⁸ p.382/1038. Já na primeira frase do ensaio, neste mesmo sentido, Montaigne havia dito: “[B] Quase todas as ideias que temos são adotadas por autoridade e confiança.” (p.379/1037)

²¹⁹ p.383/1039

²²⁰ Montaigne se refere diretamente a esse preceito, por exemplo, em III.9 (p.325/1001) e III.13 (p.437/1075)

²²¹ p.382/1038

poderia sim ser algo benéfico. Porém, ao tentar conhecer todas as coisas, o homem acaba por “[B] assumir da tarefa muito mais do que pode fazer e muito mais do que lhe cabe fazer.”²²² Acaba, assim, imiscuindo-se em matérias sem utilidade efetiva para suas vidas e muitas vezes impossíveis de serem de fato conhecidas e explicadas em termos objetivos/científicos, como é sua pretensão. É o exagero que torna sua aquisição “[B] muito mais arriscada que a de qualquer outro alimento e bebida.”

Sócrates, o grande modelo, que não cai neste erro do excesso de curiosidade de saber, lidando com o conhecimento a partir de si mesmo, do que lhe está próximo, volta seu olhar para aquilo que de fato interessa aos homens. Suas ideias não se desviam para coisas que não tenham serventia ou não tragam benefícios diretos para a vida humana: “[C] Foi ele que trouxe de volta do céu, onde ela perdia tempo, a sabedoria humana, para devolvê-la ao homem, onde está sua mais adequada e mais laboriosa tarefa, e a mais útil.”²²³ A prática costumeira das ciências é tentar sempre explicar mais do que pode. Contudo, elas são tão limitadas e falíveis quanto qualquer outro aspecto da vida e está sujeita aos mesmos erros que todas as outras coisas que se originam da razão humana²²⁴.

Aquele que, como Sócrates, se conduz “com os pés no chão”, sem exageros discursivos, tem novamente comprovada a supremacia deste modo de ser/pensar quando a questão do enfrentamento da morte entra em cena:

“[B] Recolhei-vos; encontrareis em vós os argumentos da natureza contra a morte, os reais e mais adequados para servir-vos na necessidade: são os que fazem um camponês e populações inteiras morrerem com tanta firmeza de ânimo quanto um filósofo. [C] Iria eu morrer menos alegremente antes de ler os Tusculanos? Julgo que não.” (p.383/1039)

²²² p.382/1038

²²³ idem

²²⁴ É na *Apologia* que a crítica das ciências atingirá seu grau máximo nos *Ensaios*. No próximo capítulo teremos a oportunidade de discutir isso novamente e mais a fundo.

Montaigne pôde constatar isso com seus próprios olhos, quando da chegada da guerra civil e da peste em seus domínios. A atitude dos camponeses que trabalhavam em suas terras diante destes infortúnios chama-lhe atenção e servirá como prova de que a simplicidade e a ignorância têm saídas melhores para lidar com a morte do que a própria ciência. Se o “vulgo” foi condenado em *Que filosofar é aprender a morrer* por não pensar na morte frequentemente, veremos agora que eles, ao lado de Sócrates, também servem como modelo de firmeza diante da hora final²²⁵. De qualquer modo, fica claro novamente como, para Montaigne, a morte é o grande problema a ser enfrentado, é sempre o ponto sobre o qual devemos voltar nossas atenções.

2.3.2 - A guerra civil

Uma longa reflexão sobre estes eventos entra em cena no texto²²⁶. Primeiramente, Montaigne aborda os problemas causados pela guerra civil que assolou a França especialmente a partir da chegada do protestante Henrique de Navarra ao trono em 1589²²⁷. Como não há considerações importantes sobre a morte neste momento, passaremos brevemente por elas. É na sequência, quando das reflexões sobre a epidemia de peste que tomou o país no final deste mesmo ano de 1585, que o tema da morte emergirá com relevo no presente ensaio.

²²⁵ “[B] Observemos na terra a pobre gente que aqui vemos espalhada, de cabeça curvada sobre seu trabalho, e que não conhecem nem Aristóteles nem Catão, nem exemplo nem preceito; deles a natureza obtém diariamente atos de firmeza e de resistência mais completos e mais vigorosos do que são os que estudamos tão minuciosamente na escola (...) Quantos [deles] que desejam a morte ou que aceitam sem inquietude e sem aflição?” (p.385/1040)

²²⁶ “[B] Eu escrevia isso mais ou menos na época em que durante vários meses uma forte carga de nossas desordens desabou com todo seu peso diretamente sobre mim” (p.385/1041). Segundo Faye, estas considerações sobre as “desordens” teriam sido acrescentadas depois de escrita a primeira versão do ensaio. (Cf. FAYE, 2009, p.36)

²²⁷ Cf. introdução de Villey a III.12

Depois de demonstrar a desventura, a crueldade da guerra civil em comparação à guerra “tradicional”²²⁸, Montaigne reflete sobre sua própria situação neste conflito, deixando de lado por um momento a comparação de Sócrates com seus contemporâneos, relatando sua experiência pessoal neste conturbado contexto francês do século XVI: “[B] Fui esfolado de todos os lados: para o gibelino eu era guelfo, para o guelfo, gibelino”²²⁹. Sua postura moderada diante do conflito, sem abraçar de forma definitiva nenhum dos extremos dos dois lados, acabou por lhe causar problemas com ambos os partidos, culminando inclusive em sua prisão em julho de 1588²³⁰. Não havia ninguém, nenhum amigo em que Montaigne pudesse confiar nesse cenário, onde todas as acusações, todas as traições aconteciam silenciosamente. Restava a ele confiar apenas em si mesmo: “[C] Em todas as coisas os homens saem em busca de apoios externos para poupar os seus próprios, os únicos seguros e os únicos fortes, para quem souber armar-se deles.”²³¹ Observa-se como as reflexões de Montaigne nesta parte, embora de cunho essencialmente político, se mantêm sob a sombra dos preceitos morais socráticos – a volta do olhar para si mesmo – mesmo sem nenhuma referência direta ao filósofo grego neste momento do texto²³².

Montaigne termina esta passagem sobre a guerra civil com uma reflexão sobre os “benefícios” de se viver em uma época de conflito: tempos difíceis provocam nas pessoas a necessidade de superação, de buscar dentro de si virtudes que ficam escondidas quando não solicitadas. Uma situação confusa como aquela, diz Montaigne,

²²⁸ “[B] Monstruosa guerra: as outras agem fora; esta aqui até contra si mesma se corrói e se destrói com seu próprio veneno. É por natureza tão maligna e ruinosa que se arruína juntamente com o resto...” (p.386/1041)

²²⁹ p.391/1044. Observa-se como seu discurso novamente muda de perspectiva, se deslocando do “nós” para o “eu”.

²³⁰ Faye diz que Montaigne passou oito horas “embastilhado”, até que a Rainha Mãe intervisse em sua soltura. O comentador explica ainda que Montaigne não evoca esta experiência em nenhuma adição subsequente aos *Ensaíes* por prudência, para evitar revivê-la. (Cf. FAYE, op. cit., p.37)

²³¹ p.392/1046

²³² Faye defende que “la force de Socrate se voit à la façon dont il a su endurer non seulement la mort, mais aussi l’oppression politique, la perte de sa liberté, la prison e les fers.” (FAYE, op. cit., p.37)

fez com que todo homem francês tivesse que manter sua provisão extra de “força e de vigor”, na medida em que estavam mais susceptíveis aos reveses da fortuna²³³. Montaigne, aliás, constata nele mesmo este benefício, afirmando que essa “derrocada” de seu país lhe deu “mais ânimo do que lhe abateu”, ele que assumidamente prefere “passar o tempo como lhe agrada”, sem preocupação com “glória ou exemplo”²³⁴: “[B] com minha resistência eu sentia que tinha uma certa firmeza contra a fortuna, e que para fazer-me perder as estribeiras era preciso um grande abalo.”²³⁵

2.3.3 - *A peste e a reflexão sobre a morte*

Se não bastassem as confusões causadas pela guerra civil, um surto violento de peste assolou profundamente as terras de Montaigne deixando-as vazias e improdutivas. Este “agravamento do mal” fez com que nosso autor, durante seis meses, tivesse que servir de guia para sua família, fugindo desta doença que causou pânico à Europa do século XVI. Em meio a tal conjuntura, como dito, a forma como seus camponeses se portavam diante de tamanha proximidade com a morte chama a atenção de Montaigne:

“[B] E nessa ocasião qual exemplo de firmeza não vimos na simplicidade de todo esse povo? (...) todos com indiferença preparando-se e esperando a morte para essa noite ou para o dia seguinte, com a fisionomia e a voz tão pouco temerosas que parecia que houvessem se conformado com aquela provação e que se tratasse de uma condenação universal e inevitável.” (p.397/1048)

Montaigne conta ter visto dentre seus serviçais, um que ainda saudável cavava sua própria cova, outros que “deitavam-se nela ainda vivos” e mais um outro que “moribundo, puxou com as próprias mãos e pés a terra sobre si”²³⁶.

Falando novamente da ciência, opondo-a à natureza, Montaigne revela que a ignorância – não mais o conhecimento, a meditação filosófica – nos conduz melhor no

²³³ p.393/1046

²³⁴ Cf. op. cit., I.20, p.126/85-6

²³⁵ p.395/1047

²³⁶ p.398/1049

enfrentamento dos males. A atitude dos camponeses, natural e espontânea, não perde em nada para uma “resolução estudada e planejada” de um filósofo. Isto por que a ciência mune as pessoas com argumentos que “têm mais fachada que força e mais ornamento do que fruto”²³⁷, tentando, na verdade, imitar a natureza, ou ainda ensiná-la a desempenhar seu papel²³⁸. Os ensinamentos da ciência, pomposos e sofisticados, se distanciam da simplicidade da natureza, a qual, no entanto, é seguida com presteza pelas pessoas ignorantes, pelos homens que não baseiam suas atitudes por livros²³⁹. Montaigne já dissera pouco antes²⁴⁰ que a leitura das *Tusculanae* de Cícero (que outrora lhe serviu de ponto de partida para escrever sobre a morte) não ajuda ninguém a morrer mais alegremente; a própria natureza se encarrega disso sozinha.

Com efeito, Montaigne não mais parece ver utilidade na antecipação racional dos males. Seu grande benefício, que seria diminuir nosso sofrimento deles, de fato não acontece, e isto por dois motivos principais: primeiro porque pode ser que nos preocupemos com infortúnios que podem nem acontecer – “[B] De que nos serve esta insistência em prever [*curiosité de preoccuper*] todas as provações [*inconvenients*] da natureza humana e prepara-nos com tantos penares até mesmo contra aquelas que talvez nem venham a atingir-nos?”²⁴¹; em segundo lugar, porque, ainda que venham de fato a acontecer, esta antecipação representa mais um aumento de preocupação do que um afastamento dela: “[C] De que te serve irdes acolhendo e prevendo tua má fortuna e

²³⁷ idem

²³⁸ idem

²³⁹ “[B]... a ciência é forçada a diariamente ir tomando emprestado dela [da natureza] os vestígios de seus ensinamentos e o pouco de sua imagem que, pelo benefício da ignorância, permanece gravado na vida dessa turba rústica dos homens sem cultura...” (idem)

²⁴⁰ Op. cit. p.383/1039

²⁴¹ p.399/1050. Observa-se que Montaigne levanta aqui, assim como em II.6, o mesmo problema posto pela “objeção hipotética” de I.20 (cf. op. cit, p.133/90). Mas se em I.20 ele corrobora os benefícios da premeditação da morte e em II.6 ele apenas a questiona, aqui ela é veementemente rejeitada.

perderes o presente por medo do futuro, e seres infeliz agora porque deves sê-lo daqui a algum tempo?”²⁴²

É esta segunda explicação que faz Montaigne atinar de vez para os problemas que a premeditação da morte, nos moldes como ele mesmo louvara em I.20, traz para os homens em sua relação dramática com ela, até mesmo porque ela, diferentemente dos outros males, é inevitável: “[B] É certeza que para a maioria a preparação para a morte causou mais tormento do que o fez seu sofrimento. (...) Turvamos a vida com a preocupação pela morte, e morte com a preocupação pela vida”²⁴³. Os “filósofos”, diz Montaigne, são, então, atormentados duplamente pela morte: “[B] por si mesma e por uma longa antecipação.”²⁴⁴ Portanto, o efeito esperado pela antecipação mental da morte, a saber, a despreocupação, não ocorre. Pelo contrário, ela acaba se revelando, mais do que ineficaz (como já havia sido constatado em II.6), *prejudicial* àqueles que buscam afastar o temor da morte. Ao invés de nos livrar de seu sofrimento, duplica-o²⁴⁵. Por que devemos nos preocupar com algo que não passa de uma coisa momentânea²⁴⁶? “[B] Sua existência real não durará o bastante para nós”²⁴⁷. A morte, ao contrário do que disse em I.20, é apenas o “final” (*bout*) da vida, e não a “finalidade” (*but*)²⁴⁸. Por que devemos sofrer com o ponto final de nossa jornada, se ainda há tanto caminho para se percorrer e se este ponto de chegada do itinerário da vida não representa mais do que um instante quase que imperceptível?

²⁴² p.400/1050

²⁴³ p.400-1/1051

²⁴⁴ p.402-3/1052

²⁴⁵ “[B] Para dizer a verdade, preparamo-nos contra os preparativos da morte. A filosofia manda-nos ter a morte sempre ante nossos olhos, prevê-la e considerá-la antes da hora, e em seguida nos dá as normas e as precauções para cuidar que essa previsão e esse pensamento não nos firam.” (p.401-2/1051)

²⁴⁶ “[B] Não é contra a morte que nos preparamos; ela é coisa momentânea demais. [C] Um quarto de hora de paixão sem prosseguimento, sem dano, não merece preceitos especiais.” (p.401/1051). Montaigne retoma aqui a ideia exposta em I.14 a respeito da morte como o “movimento de um instante” (Cf. op. cit. p.81/56)

²⁴⁷ p.400/1050

²⁴⁸ p.402/1051-2. Já dissemos antes (cf. nota 136) que voltaremos a este trecho na conclusão do presente **Capítulo 2** (subparte 2.4), a partir da sobreposição destas duas passagens.

É aí, então, que a natureza se revela como a grande guia, pois, ela sim nos proporciona uma tranquilidade até o limite do possível, fazendo com que a encaremos apenas uma única vez, quando for de fato preciso: “[B] Se não sabeis morrer, não vos preocupeis; a natureza ensinar-vos-á no momento certo, plena e eficientemente; ela fará esse trabalho por vós com precisão”²⁴⁹. É assim que os camponeses agem, é este o aspecto de suas posturas que provoca a admiração de Montaigne:

“[B] Nunca vi camponês meu vizinho pôr-se a cogitar sobre a compostura e a segurança com que passaria por essa hora derradeira. A natureza ensina-o a só pensar na morte quando estiver morrendo. (...) [C] O homem comum não necessita de remédio nem de consolo a não ser no momento do golpe, e só pensa nele na medida exata em que o sente.” (p.402-3/1052)

Esta identificação da natureza com a ignorância e com a despreocupação, aliás, já era reconhecida em I.20. Ou seja, assim como em *Que filosofar é aprender a morrer* Montaigne afirma aqui que os homens comuns, as pessoas simples encaram a morte sem se “pré-ocuparem” dela, sem a contínua meditação e imaginação sobre sua chegada. A diferença é que em III.12 esta *nonchalance* é considerada positivamente, ou ainda, é de fato louvada, sendo aconselhada para o leitor. Se lá Montaigne enfatiza que esta “*nonchalance bestial*” não é possível para um homem inteligente²⁵⁰, agora, pelo contrário, a despreocupação deve ser utilizada e perseguida por todos aqueles que desejam enfrentar os males da vida:

“[B] Não é o que dizemos, que o embrutecimento e a falta de imaginação do vulgo lhe dão essa capacidade de suportar os males presentes e essa despreocupação para com os sinistros infortúnio futuros? (...) Por Deus, se assim for, passemos doravante a frequentar escola de embrutecimento [*bêtise*]!” (p.403/1052)

²⁴⁹ p.401/1051

²⁵⁰ Cf. op. cit., I.20, p.127/86. Lembramos que a *nonchalance* rejeitada em I.20 é apenas *nonchalance* como *meio* para se chegar à morte, pois, mesmo lá, como dissemos, a despreocupação é o *fim* mirado pela pré-meditação, pela pré-ocupação da morte (ver final da subparte 2.1.5).

Mesmo neste momento em que Montaigne reflete sobre os acontecimentos de seu tempo, Sócrates reparece no texto: “[B] Não teremos falta de bons preceptores, intérpretes da simplicidade natural. Sócrates será um deles”²⁵¹. O pensador grego representa com maestria a naturalidade dos homens simples em sua relação com a morte²⁵². Para mostrar isso, Montaigne reproduz – “aproximadamente”, ressalta o próprio autor – o discurso que Sócrates realizou para os juízes que deliberavam sobre sua condenação²⁵³.

A reconstrução de Montaigne é de fato desordenada, porém, retoma aquilo que é essencial para suas conclusões: a postura tranquila e firme de Sócrates ante a morte iminente. Diante da incerteza do que é a morte, diante da impossibilidade de sabermos em quem consiste este estado²⁵⁴, Sócrates diz a seus detratores que não tem medo de ser condenado à morte: “[C] Se vou morrer e vos deixo vivos, apenas os deuses veem quem, vós ou eu, se dará melhor. Por isso, no que me concerne, ordenareis como vos aprouver.”²⁵⁵ A sinceridade, a espontaneidade e a tranquilidade que emanam do discurso de Sócrates encantam profundamente a Montaigne e justificam por que “entre tantos outros pronunciamentos” sobre a morte, foi este que ele escolheu. Não faltam palavras elogiosas direcionadas ao pensador grego. Como são várias estas passagens, citaremos as duas que consideramos mais contundentes: “[B] Não é esse um arrazoado [C] incisivo e íntegro, mas ao mesmo tempo sincero e simples [*naïf et bas*], [B] de uma

²⁵¹ p.403/1052

²⁵² Observa-se que no ensaio *Da diversão* (III.4) isso já aparece de algum modo: “[B] Apenas a um Sócrates cabe abordar a morte com uma fisionomia normal, familiarizar-se e brincar com ela. Ele não procura consolo fora da coisa; morrer parece-lhe acontecimento natural e indiferente” (III.4, p.70/833). Ou seja, o que fazemos quando estamos diante da morte, na realidade, é desviar nosso pensamento dela, e não de fato enfrentá-la. Vemos aí, também, então, um questionamento da capacidade humana de enfrentar a morte consciente e racionalmente.

²⁵³ É o discurso relatado por Platão em sua *Apologia de Sócrates*, no qual o patrono da filosofia se defende das acusações que lhe eram feitas e que lhe levaram à condenação à morte.

²⁵⁴ “[B] Sei que não frequentei nem examinei a morte, nem vi alguém que tenha experimentado suas qualidades para instruir-me sobre elas. Os que a temem pressupõem que a conhecem. Quanto a mim, não sei nem o que ela é nem o que se faz no outro mundo. Talvez a morte seja coisa indiferente, talvez desejável.” (p.403-4/1052-3)

²⁵⁵ p.404/1053

nobreza inimaginável, [C] autêntico, franco e justo acima de qualquer exemplo (...)?”²⁵⁶. E ainda: “[B] é um discurso que está muito atrás e muito abaixo das ideias comuns: representa [C] com uma audácia sem artifícios e espontânea, com uma confiança infantil [B] a pura e primeira [B] impressão [C] e ignorância [B] natural.”²⁵⁷ Novamente vemos a ignorância triunfar sobre a sabedoria no enfrentamento da morte e dos males em geral, na medida em que apresenta as grandes propriedades que devem ser perseguidas na vida: despreocupação e tranquilidade²⁵⁸. É por isso, por fim, que o filósofo grego, em seu modo de pensar, representa, segundo Montaigne, “o grau extremo de perfeição”²⁵⁹, justificando a mencionada equiparação que Emmanuel Faye faz do ensaio *Da fisionomia* com as *Apologias* escritas por Platão e Xenofonte.

Montaigne complementa o discurso socrático rerepresentando a concepção da morte como parte da ordem do universo, ao modo dos estoicos, conforme já abordado em I.20:

“[B] [A morte] é uma parte de nosso ser, não menos essencial do que a vida. Com que objetivo a natureza teria gerado em nós o ódio e o horror a ela, uma vez que lhe atribui posição de grande utilidade para alimentar a sucessão e a vicissitude de suas obras, e que nesta república universal ela serve mais de nascimento e engrandecimento do que de perda ou ruína? (...) O declínio de uma vida é passagem para mil outras vidas.” (p.407/1055)

Como vimos, este é um dos principais argumentos de combate ao medo da morte, comprovado também pelo fato de aparecer, agora, como uma fala do próprio Montaigne, e não de Sócrates, que tinha a palavra linhas antes. Ela aparece colada ao elogio a Sócrates, como se fosse um argumento utilizado pelo próprio filósofo grego em seu discurso para os juízes que deliberariam sobre sua morte. Acima de qualquer coisa,

²⁵⁶ p.404-5/1054

²⁵⁷ p.405/ 1054-5. Chamamos atenção para o aumento na adjetivação na camada C. Isto é, a admiração por Sócrates não para de crescer em Montaigne com o passar do tempo.

²⁵⁸ “[B] Sem dúvida uma forma tão despreocupada e tranquila [*nonchallante e molle*] de considerar sua morte merecia que a posteridade a considerasse ainda mais favoravelmente para ele; e ela assim o fez.” (p.406/1054)

²⁵⁹ p.408/1055

isso revela o quanto Montaigne preza este argumento, que será ainda mais crucial quando posto em comparação com as teses cristãs, o que faremos no próximo capítulo da dissertação.

2.3.4 - *Da fisionomia*

É somente nas últimas páginas que Montaigne entra no tema proposto no título do ensaio, a questão da fisionomia. A única ligação desta reflexão com o restante do texto é, novamente, a figura de Sócrates: “[B] A Sócrates, que foi um exemplar perfeito em todas as grandes qualidades, aborrece-me que tenham calhado um corpo e um rosto grosseiros, segundo dizem, e em desacordo com a beleza de sua alma...”²⁶⁰ É assim que o pensador francês abre esta passagem, mudando completamente de assunto – ou melhor, *quase* completamente, uma vez que o *leitmotif* socrático permanece.

Este incômodo com a dissonância entre as belezas do corpo e da alma de Sócrates serve como ponto de partida para Montaigne refletir mais amplamente sobre o papel da beleza na sociedade. Nesta parte final, que pouco traz de importante para nossas considerações sobre a morte, nosso autor afirma a importância da beleza nas relações humanas, ou melhor, “no comércio entre os homens”²⁶¹, importância tal que algumas vezes pode ser suplantada quando a *fisionomia* da pessoa favorece.

Montaigne “define” a fisionomia como o “[B] traçado e forma do rosto (...), lineamentos pelos quais se argumenta sobre certas disposições íntimas e sobre nossos destinos por vir”²⁶². Isso, completa nosso autor, “[B] não se encaixa direta e simplesmente no capítulo da beleza e da feiura”²⁶³. É possível, então, mesmo não sendo belo, ser bem sucedido neste comércio com os homens através de uma fisionomia

²⁶⁰ p.411/1057

²⁶¹ p.412/1038

²⁶² p.412/1058

²⁶³ p.413/1058

“afortunada [*heureux*]”. Neste caso, porém, o exemplo não é Sócrates, mas o próprio Montaigne: “[B] Tenho a presença favorecedora tanto na forma quanto na interpretação, (...) e que mostra o contrário de Sócrates.”²⁶⁴ Para provar isso, o autor relatará, “com detalhes”, como ele mesmo anuncia, duas experiências que lhe aconteceram, onde a influência de sua *presence* e de seu *air*²⁶⁵ lhe livraram de situações embaraçosas naqueles tempos conturbados em que seu país vivia. Sumariamente, nos dois casos Montaigne conta que se livrou de tentativas de assaltos – a primeira²⁶⁶ à sua casa, a segunda²⁶⁷ em uma viagem que fizera – por causa de sua fisionomia e franqueza, como teriam confessado os próprios assaltantes.

É, assim, com este final estranho ao restante do texto que Montaigne termina o ensaio *Da fisionomia*. Apesar de Sócrates ser seu grande motivador, ele termina como que excluído da reflexão, surgindo mais como um contraexemplo, com nosso autor se apresentando ele mesmo como modelo de postura natural e simples: “[B] Deixo-me ir, como vim, e não combato coisa alguma; minhas duas partes mestras vivem espontaneamente em paz e bom acordo”²⁶⁸.

²⁶⁴ p.414/1059-60

²⁶⁵ p.414/1060. Traduzido como “aspecto” e “jeito”.

²⁶⁶ p.415-6/1060-1

²⁶⁷ p.417-8/1061-2

²⁶⁸ p.414/1059

2.4 – Conclusão

Neste segundo capítulo, tratamos dos ensaios I.20, II.6 e III.12 em separado, no intuito de explicitar as peculiaridades de seus movimentos argumentativos. Como já anunciado, a chave de leitura que nos levou a agrupá-los na mesma parte do trabalho foi a presença em todos eles de recomendações de Montaigne quanto às melhores maneiras de nos preparar para a morte, de enfrentar o medo que ela nos causa. O problema é que, como vimos, estas recomendações modificam-se bastante de um ensaio para o outro. É por isso, então, que agora, para concluir, trataremos deles em conjunto, lendo-os como um único bloco conceitual, buscando compreender estas transformações e suas causas.

Como mostra Lúcio Vaz, alguns críticos, os chamados “unitaristas”, discordam quanto à existência de uma transição no pensamento da morte montaigniano do começo para o final de sua obra²⁶⁹. Porém, no que diz respeito ao menos a este ponto específico – as formas de se preparar para a morte –, as divergências são inegáveis²⁷⁰: além de a antecipação mental da morte de I.20 ter sido claramente questionada em II.6 e rejeitada em III.12, a experiência pessoal da morte, por sua vez, tão valorizada em *Do exercício*, embora já tivesse sido supostamente vivenciada antes mesmo da escrita de I.20, não é aí mencionada e nem se apresentará mais como algo tão importante em III.12. Esta constatação das diferenças entre os textos aqui abordados é, então, nosso ponto de partida para esta conclusão. Vejamos como alguns importantes críticos do pensamento

²⁶⁹ Para defender tal tipo de leitura, estes intérpretes, “propugnadores da permanência de uma única e mesma visão e postura de Montaigne sobre o morrer”, demonstra Vaz (cf. VAZ, op. cit., pp.49-53), utilizam dois expedientes distintos: ou desconfiam do assentimento do próprio Montaigne àquilo que ele escreveu no começo – como, por exemplo, Schaefer (cf. SCHAEFER, 1990) –, apontando para um “fingimento retórico” no início dos *Ensaio*s, ou afirmam que Montaigne não se compromete com aquilo que ele mesmo diz, como o faz, por exemplo, Andre Tournon (cf. TOURNON, 1983).

²⁷⁰ Com o que, ressalta-se, Vaz concorda: “Creio ser de patente evidência a oposição de uma última fase do pensamento de Montaigne sobre a morte em relação a uma primeira fase”. (idem, p.49)

da morte montaigniano consideraram estas mudanças e as relações existentes entre estes ensaios, para subsequente problematização²⁷¹.

Em sua clássica leitura evolutiva dos *Ensaio*s, Pierre Villey percebe no percurso vencido por Montaigne do começo da escrita até os seus últimos textos um desenvolvimento claro, onde a personalidade supera a impessoalidade, a originalidade supera a cópia e a natureza supera a razão. Os primeiros ensaios, escritos por volta de 1572, não apresentariam, assim, nenhuma ideia original, mas apenas imitações dos pensadores antigos, especialmente de Sêneca, autor que Montaigne lia naquela época. Apenas no Livro III, nos textos compostos nos arredores de 1588, nosso autor teria chegado de fato à sua filosofia definitiva, a filosofia da natureza, centrada na pintura de si. Em meio a este contexto, o intérprete identifica entre os ensaios I.20 e III.12, representantes característicos do primeiro e do último momento, uma estrita “contradição formal”²⁷², pois, enquanto o procedimento sugerido para se enfrentar a morte em I.20, inteiramente devedor do estoicismo, é centrado no uso da razão, o outro se baseia exatamente na renúncia deste uso, valorizando mais a ignorância como meio para tanto. Villey os denomina, respectivamente, como “método da preparação” e “método da diversão”. Ou seja, para o comentador, apenas no “método da diversão” encontramos a verdadeira filosofia da morte de Montaigne, onde o “método da preparação”, que não passa de uma mera cópia da filosofia estoica, seria renegado por nosso autor. Se no primeiro momento Montaigne expressa toda sua admiração pela

²⁷¹ Observa-se que Vaz faz uma descrição completa e precisa das diferentes interpretações a este respeito, identificando três enfoques hermenêuticos distintos que os comentadores utilizam para justificar as mudanças que ocorrem do Montaigne do começo para o Montaigne do final dos *Ensaio*s. Estes enfoques se baseiam ou [1] no conteúdo próprio do texto (*conceitual*), [2] na localização temporal da transição na vida de Montaigne (*biográfica*) e/ou [3] na localização *espacial* da transição no texto (cf. idem, pp.53-62). De nossa parte, ressaltamos novamente que o objetivo central é apenas o de destacar algumas destas leituras, no intuito de compreender os principais pontos de contato entre I.20, II.6 e III.12.

²⁷² “Sur la question de la préparation à la mort, le douzième essai du troisième livre, que je viens de analyser, est en contradiction formelle avec le vingtième du premier livre, la théorie de 1588 avec celle de 1572.” (VILLEY, op. cit., p.409)

morte virtuosa de Catão, diz o crítico, no final é a postura tranquila de Sócrates em seus momentos finais que lhe serve como o grande modelo a ser seguido.

Villey aponta para dois fatores como as principais causas desta transição no problema da morte nos *Ensaio*s: a leitura de Sexto Empírico²⁷³ e a experiência da queda do cavalo²⁷⁴. No primeiro, a influência do ceticismo de Sexto teria provocado uma profunda “crise cética” em Montaigne, levando-o a descrer do poder da razão (pedra de toque da ética estoica) para nos guiar contra os infortúnios, deixando-se levar pela natureza para esta função²⁷⁵. Quanto ao segundo fator, o papel da experiência de aproximação da morte vivida por Montaigne, relatada com detalhes em II.6, foi o de mostrar a nosso autor que a morte era o contrário do que ele pensava antes de avizinhar-se dela. Nesta ocasião, como vimos, a morte se manifestou como sendo algo menos terrível do que ele antecipava em sua imaginação: “Il n’éprouve aucune appréhension, et la dernière minute, si elle vient tout à l’heure, ne lui causera pas de trouble”²⁷⁶, ressalta Villey.

Hugo Friedrich também percebe nos *Ensaio*s uma *tendência* a um “gradual despojamento das doutrinas estoicas sobre a morte”²⁷⁷. Ele identifica no pensamento da morte montaigniano um caminho que culmina em III.12 com a volta do olhar do autor para si mesmo, para suas próprias experiências²⁷⁸. A “impessoalidade neutra” com que Montaigne trata do problema em I.20, baseando-se nos argumentos da tradição

²⁷³ Cf. idem, p.391

²⁷⁴ Cf. idem, p.405

²⁷⁵ “Perdendo confiança na razão, Montaigne desprende-se de uma filosofia que derivava de uma tensão contínua da razão suas defesas contra a dor e o medo da morte (...), e direciona-se para uma filosofia que incita o homem a entregar-se à natureza, a procurar remédios não mais na meditação e sim na diversão, a tomar por modelos, em vez dos sábios e dos filósofos, os camponeses e os ignorantes.” (Introdução de Villey à *Apologia de Raymond Sebond*, p.159)

²⁷⁶ idem. p.406

²⁷⁷ FRIEDRICH, op. cit., p.261. A outra tendência que o intérprete alemão destaca é a evasão da interpretação cristã da morte. Abordaremos este problema em nosso próximo capítulo.

²⁷⁸ “This discovery of death from the perspective of personal, inner experience does not occur from the beginning in the *Essais*, but it occurs to a rapidly increasing degree, and finally, with great purity. (idem, p.258-9)

clássica²⁷⁹, circunscreveria este ensaio ainda na perspectiva de uma “consciência objetiva” da morte, como, por exemplo, no argumento que constata sua inerência na vida²⁸⁰. O fator decisivo que, para Friedrich, teria levado Montaigne a substituir esta visão “objetiva” por uma consideração mais interiorizada, mais subjetiva²⁸¹ é a observação da atitude dos camponeses no enfrentamento da peste e da guerra civil²⁸². Este teria sido o ponto crucial que fez com que nosso autor percebesse a ineficácia da meditação constante na morte, que tinha como objetivo dissolver o esquecimento usual que as pessoas tinham dela²⁸³, passando a valorizar uma atitude mais calma, relaxada, não tensa diante deste problema, concluindo-se, assim, o processo de “naturalização” da morte nos *Ensaio*s, marcado justamente pela valorização daquele esquecimento outrora condenado²⁸⁴. Observa-se, porém, que esta *impessoalidade* dos primeiros ensaios não é desvalorizada por Friedrich como o é por Villey. Para o alemão, as ideias de I.20 não são apenas cópias da tradição: “[Montaigne] does not parrot [the hellenistic wisdom] without rejuvenating them through his own honesty”²⁸⁵. Montaigne se beneficia dos

²⁷⁹ idem, p.264

²⁸⁰ idem, p.269

²⁸¹ Em consonância com esta tese de Friedrich, Claude Blum também destaca esta passagem da exterioridade para a interioridade na questão da morte nos *Ensaio*s (cf. BLUM, op.cit., p.754). Contudo, divergindo de ambos, curiosamente, Starobinski afirma que o caminho é o oposto, com Montaigne partindo de uma visão interiorizada da morte para uma mais exterior e objetiva (cf. STAROBINSKI, op. cit., p.78). Nesta leitura do intérprete suíço, segundo explica Vaz, a morte “deixaria de ser percebida como aquilo que me individualiza para, apreendida como fato e não como ato, ser precisamente aquilo que me torna comum, igual a qualquer outro ser humano e a qualquer outro ser vivo.” (VAZ, op. cit., p.54).

²⁸² “[Montaigne] had a deeper involvement with the view of those dying of the plague during the great epidemic (...) One of the most important turns in Montaigne’s attitude toward death is connected with this observational experience.” (idem, p.263). E mais adiante: “When he sees them parting with life without tears and without astonishment, digging their own graves, (...) without any philosophical effort and with an animalistic obedience, when he sees all this, the whole, constructed *commentatio mortis* becomes questionable...” (FRIEDRICH, op. cit., p.293)

²⁸³ Cf. idem, p.266 e 269

²⁸⁴ “With this step into forgetfulness about death, Montaigne completes his ‘naturalization’ of death” (idem, p.295)

²⁸⁵ idem, p.259

textos antigos para ensaiar, para testar as maneiras pelas quais os homens podem enfrentar a morte²⁸⁶.

A tese de Gérard Defaux a este respeito é bastante semelhante. Para ele, há na obra de Montaigne dois níveis de escrita: o da enunciação e o do julgamento. O primeiro tem como função essencial a de transmitir uma verdade, representando o *ensaio* de discursos alheios. O segundo nível, o do julgamento, afronta e desafia a enunciação, de onde, de acordo com o crítico, Montaigne partiria para desenvolver, para *ensaiar* seu próprio pensamento, sua própria escrita. O uso das fontes, neste sentido, representaria apenas a motivação para o exercício de suas próprias ideias. Defaux afirma que estes dois níveis estão presentes dentro mesmo de I.20, comprovando que ele nada tem de “impessoal”²⁸⁷.

Apesar disso, na mesma esteira de Villey e de Friedrich, Defaux aquiesce que, no que tange ao problema das maneiras de se enfrentar a morte, I.20 e III.12 são estritamente divergentes quanto às formas de abordá-lo. As teses de Villey acerca da “palinódia radical” de Montaigne nestes ensaios permanecem vivas, diz o comentador²⁸⁸, que aponta inclusive para uma “reversão contínua do pró ao contra” nos argumentos de Montaigne, que lhe causa a impressão de que III.12 teria sido escrito com olhos sobre I.20, com a preocupação de não deixar nada para trás, sem poupar nada deste “édifice rhétorique si superbement édifié en 1572”²⁸⁹. O principal argumento de III.12 nesta “demolição consciente”²⁹⁰ das ideias de I.20 é, segundo Defaux, de forma semelhante a Friedrich, a “observação da história” – isto é, o exemplo fornecido pelos sofrimentos da peste e das guerras pelos homens daquele tempo. É daí, inclusive, que decorreriam os outros dois argumentos que completam esta desconstrução das ideias de

²⁸⁶ idem, p.264

²⁸⁷ Cf. DEFAUX, 1990

²⁸⁸ idem, p.93

²⁸⁹ idem, p.94

²⁹⁰ idem, p.95

I.20, a saber, a atenção à natureza e a crítica da razão²⁹¹. O intérprete ressalta, porém, que esta observação dos camponeses vem para corroborar aquilo que Montaigne já pôde ele mesmo experienciar quando da queda do cavalo²⁹² – que a premeditação traz mais sofrimento que benefício para a preparação para a morte –, aproximando-se, assim, também da explicação dada por Villey para as mudanças nas ideias de Montaigne entre aqueles textos.

As incongruências nas ideias sobre a morte dos *Ensaaios* são classicamente ilustradas e comprovadas por grande parte da crítica através da sobreposição das passagens de I.20 e III.12 em que Montaigne descreve a morte primeiro como “le but” e depois como “le bout”²⁹³. Como vimos, se em I.20 ela é vista como o objetivo (*le but*) de nossa caminhada, o alvo necessário de todas as nossas ações e reflexões²⁹⁴, em III.12 Montaigne afirma exatamente que ela não é a finalidade (*le but*), mas apenas o fim (*le bout*) da vida²⁹⁵. Com efeito, não apenas os procedimentos de enfrentamento da morte apresentados nestes ensaios seriam incompatíveis, mas a própria importância que Montaigne dá à hora final teria se modificado de uma etapa para outra. Ao considerar a morte apenas como o *fim* de nossa caminhada em III.12, nosso autor marca de vez, seguindo estas leituras, o seu naturalismo, tratando-a como algo comum à vida, algo que deve ser passado com tranquilidade, desviando-se da posição defendida em I.20, onde,

²⁹¹ Cf. idem, p.95-7

²⁹² idem, p.95

²⁹³ cf. p.ex. VILLEY, op. cit., p.410 e DEFAUX, op. cit., p.95. Vale lembrar aqui a ressalva metodológica que Jules Brody (cf. BRODY, op. cit., p.93-5) faz a este tipo de leitura que põe de frente diferentes momentos dos *Ensaaios*, tirando as palavras de seus contextos. Brody questiona sua relevância para compreendermos de fato o pensamento de Montaigne, na medida em que, neste caso, “les vérités qu’ils s’ingénient à avancer dépendent à peu près uniquement de la manière dont ils trouvent bon de découper le text des *Essais*”. Procedendo assim, diz o comentador, é possível provar qualquer coisa, até mesmo que não há nenhum tipo de mudança ou evolução, por exemplo, ao sobrepor passagens como “[A] A cada minuto me parece que escapo de mim.” (I.20, p.129/88) e “[B] É assim que me vou dissolvendo e escapando a mim mesmo” (III.13, p.479/1101). Observa-se que Brody não está afirmando com isso que não há contradição entre estes textos, mas, a nosso ver, apenas aponta para a falibilidade deste procedimento de sobreposição de passagens de momentos distintos dos *Ensaaios*. Ou seja, enfatiza-se, a ressalva é metodológica, mais no intuito de problematizar a tese evolucionista de Villey, a quem ele se refere diretamente, do que de fato negar a transição das ideias sobre a questão da morte.

²⁹⁴ Op.cit. I.20, p.123/84

²⁹⁵ Op.cit. III.12 p.402/1051-2

por ser a *finalidade* de nossa existência, a filosofia e todos os esforços de nossa razão deviam se concentrar.

Com efeito, é um percurso que parte da razão (I.20) em direção à natureza (III.12) que parece sustentar a leitura conjunta destes ensaios, o que está expresso mais categoricamente nas teses de Villey, onde os dois “métodos” de enfrentamento da morte se alicerçam exatamente nestes parâmetros. Convém observar, entretanto, que a oposição estrita entre razão e natureza talvez não seja algo tão claro como quer este comentador. Já vimos em I.20, por exemplo, que a natureza exerce uma função essencialmente *pedagógica*, auxiliando a preparação mental no afastamento do medo da morte. A natureza aparece ali para alimentar a imaginação com seus elementos, os quais, por sua vez, não substituem de vez o papel de nossa razão de antecipar mentalmente a morte. Ora, para Villey o “discurso da natureza” se oporia ao restante do ensaio, já que a tese da inserção da morte na ordem do universo seria algo mais condizente com a filosofia final de Montaigne (III.12) do que de fato com a ideia da preparação mental para a morte, apresentada mormente na camada A²⁹⁶.

No entanto, vemos novamente Friedrich e Defaux irem contra Villey, na medida em que ambos concordam com a “combinação” entre as esferas da razão e da natureza dentro de *Que filosofar é aprender a morrer*. Defaux observa que mesmo em 1572 os “*bons advertissemens*” da natureza se misturam “harmoniosamente e num crescendo retórico sabiamente calculado” – ao discurso da razão²⁹⁷. Já Friedrich destaca alguns rastros do naturalismo típico dos ensaios finais presentes mesmo nas primeiras camadas de I.20 – como na passagem “[A] e que a morte me encontre plantando minhas couves, mas despreocupado dela, e mais ainda de meu jardim imperfeito.”²⁹⁸ –, ainda que isso

²⁹⁶ Cf. VILLEY, op. cit., p.411-2

²⁹⁷ DEAFUX, op. cit., p.95-6

²⁹⁸ Op. cit., I.20, p.131-2/89

seja, para ele, apenas um “prelúdio” de sua atitude futura, onde a interiorização da morte, a tomada de consciência de sua condição mortal tomará de vez a cena²⁹⁹.

Defaux, porém, embora reconheça esta mistura em I.20, afirma que em III.12 a natureza “age sozinha”, aparecendo “comme l’unique recours possible, comme la seule autorité concevable.”³⁰⁰. Isto é, em III.12, para ele (agora em consonância com Villey) a razão perde sua importância, onde não mais seria preciso “racionalizar” os elementos da natureza, não mais seria necessário trazê-los à imaginação, bastando que os vivamos e os sintamos para afastarmos o medo da morte. Ou seja, neste caso, Montaigne descobriria como fazer para se ligar diretamente à natureza sem a ajuda da razão, sem a ajuda da filosofia. Contudo, uma ressalva de Friedrich demonstra que também em *Da fisionomia* estas esferas parecem estar misturadas, apesar de todas as críticas desferidas por Montaigne à preparação mental a morte: “The philosophical quality of this relationship with death is not lessened by the fact that Montaigne speaks of ignorance, forgetting, nature. For this is a highly reflective forgetting, highly reflected naturalness”³⁰¹. Ora, mesmo em III.12, então, podemos perceber razão e natureza agindo juntas: o “esquecimento natural da morte” também carrega consigo uma carga de racionalidade. A forma natural de enfrentamento da morte em III.12 também tem a razão como sua guia – o que, aliás, também acontece em II.6³⁰² –, como elucidada novamente Lúcio Vaz:

“...seria por demais ingênuo crer que a doença, a velhice e a queda seriam inteiramente naturais e despojadas de intervenção mental (...) O que muda quanto ao papel da natureza, nessa nova maneira de procurar o desassombro, é a desnecessidade de mediação através da técnica de simulação. Assim, o segundo Montaigne não, ou pelo menos, nem sempre está se voltando contra a

²⁹⁹ Friedrich associa profundamente a pintura do Eu com o pensamento da morte: “Individuality only really becomes aware of its fullness when it includes mortality in its conception, something that is qualitatively different from an event that touches it from the outside...”. (idem, p.258)

³⁰⁰ DEAFX, op. cit., p.95-6

³⁰¹ FRIEDRICH, op. cit., p.295

³⁰² A experiência pessoal da morte também é racionalizada, refletida, pois, antes de tudo, não deixa de ser um exemplo para os outros.

imaginação da morte em geral, mesmo porque a descrição e a valorização das vivências do morrer intravital já supõem uma consciência enunciada da morte e de seus signos, mas sim contra a imposição doutrinal da intensificação e repetição constante do imaginar.” (VAZ, op. cit., p.38)

Ressalta-se, no entanto, que esta constatação da complementaridade entre razão e natureza em ambos os textos não é suficiente para eliminar as contradições que existem entre eles. O intuito desta advertência é apenas salientar, contra Villey especialmente, que as definições e ideias de Montaigne sobre a morte não são dominadas, explicadas e conceitualizadas tão facilmente.

Com efeito, em defesa das transformações da filosofia da morte do pensador francês, destacamos por fim que além dos fatos pontuais e decisivos assinalados anteriormente – a leitura de Sexto, a experiência da queda e a observação dos camponeses –, há aqueles justificados pela própria distância cronológica entre o começo e o fim da escrita destes ensaios, a saber, a doença (especificamente os cálculos renais, que afetaram profundamente a nosso autor a partir de 1578³⁰³) e o envelhecimento³⁰⁴. Ora, é óbvio que a maneira de ver a morte daquele que a sente de perto é diferente daquele que se vê distante dela, mesmo que este ainda pense nela constantemente – como o próprio Montaigne na época em que começou a escrever I.20. Assim, exigir ou desejar que alguém mantenha uma posição rígida e coerente ao longo de vinte anos, especialmente em um assunto completamente dependente do tempo, é algo sem sentido, ainda mais em se tratando de Montaigne, filósofo que não via constrangimento algum em expressar posições contraditórias, ou melhor, como observa Marcel Conche, para um filósofo que trata a contradição não como um erro, mas simplesmente como a passagem de um aspecto ao outro: “s’il dit (...) des choses contraires, ce n’est pas lui le

³⁰³ Datação de Villey. (Cf. VILLEY, op. cit., p.138)

³⁰⁴ A doença e o envelhecimento são para Montaigne as imagens, os sinais por excelência da presença da morte no homem (BLUM, op. cit., p.771) e da reconciliação do homem com a morte (FRIEDRICH, op. cit., p. 268), uma vez que elas evidenciam a condição humana frágil, falível – logo, mortal.

couabable: le monde a changé, les choses ont chagé, et lui même; le temps a fait son oeuvre...³⁰⁵

³⁰⁵ CONCHE, 1996, p.56

Capítulo 3

Morte e ceticismo: o problema da imortalidade da alma na *Apologia de Raymond Sebond* (II.12)

Os intérpretes de Montaigne têm debatido de forma exaustiva ao longo dos anos a respeito da importância do ceticismo na filosofia dos *Ensaïos*. Buscam entendê-lo tanto em sua relevância histórica (sua relação com os ceticismos antigo e moderno), quanto em seu papel na obra como um todo. Vários deles apontam para o ceticismo como sendo a principal característica do pensamento montaigniano, destacando suas inovações em relação às outras filosofias céticas desenvolvidas anteriormente e a sua influência em pensadores subsequentes, como Pascal e Descartes. De fato, sua relevância para a compreensão do pensamento de Montaigne é indiscutível. O autor não apenas descreve, quase sempre de forma elogiosa, certas características do ceticismo antigo, como por exemplo a *epochè*, a integridade intelectual e a *ataraxia*, mas chega mesmo a utilizar várias das estratégias céticas de argumentação em seus textos, como a *diaphonia* e a equipolência. Além disso, o ceticismo montaigniano, como veremos a seguir, se revela ainda mais complexo e significativo devido à sua controvertida ligação com a religião, ora sustentando-a, ora trazendo problemas a ela. Todos estes aspectos proporcionaram importantes e infundáveis discussões que deram origem a uma extensa bibliografia interpretativa a respeito do ceticismo dos *Ensaïos*.

Tendo em vista esta sua posição distinta no pensamento de Montaigne, procuraremos, nesta parte da pesquisa, estabelecer algumas relações entre o ceticismo e o problema da morte. Para tanto, exploraremos a *Apologia de Raymond Sebond* (II.12), texto no qual ceticismo está presente de maneira mais evidente ou explícita, buscando elementos que nos permitam pensar em conjunto estes que são dois temas capitais na filosofia montaigniana. Assim, algumas das discussões acima enumeradas a respeito do ceticismo dos *Ensaïos* serão inevitavelmente aludidas aqui, uma vez que a *Apologia* é o

texto a partir do qual a crítica mais discute o ceticismo, além de poder ser considerado um dos principais textos cétricos do pensamento moderno. Contudo, é necessário salientar que devido à complexidade e amplitude destas discussões, elas serão consideradas de forma resumida, para que não nos desviemos de nossa meta principal, que é refletir sobre o problema da morte.

Assim sendo, para não fugir aos objetivos desta dissertação e para não nos alongarmos em discussões que escapem ao tema proposto, nossa análise enfocará um ponto específico do texto da *Apologia*, a saber, o problema da imortalidade da alma. As considerações de Montaigne a este respeito nos apresentam consequências importantes e reveladoras para se pensar o problema da morte, ainda que este não seja o tema central aí em questão. O foco na questão da alma, como dito na **Introdução** da dissertação, é justificado de partida pelo fato de ser apenas neste texto, entre todos os que discutimos anteriormente, que Montaigne apresenta considerações mais aprofundadas sobre este importante problema. Ora, tendo em vista que o problema da imortalidade da alma, ou, do destino da alma do homem após sua morte, é o principal ponto levantado não apenas pela religião, mas também por muitos filósofos que discutem o tema da morte, o simples fato de ser apenas na *Apologia* que Montaigne trata deste problema já demonstra a relevância de pô-lo em evidência nesta pesquisa. A partir desta análise, portanto, esperamos compreender melhor o valor da ideia da imortalidade da alma para a filosofia da morte de Montaigne e, por conseguinte, o porquê da falta de considerações sobre ela nos outros ensaios.

Encontramos ao longo da *Apologia* algumas referências apartadas, umas diretas outras indiretas, ao problema da imortalidade da alma. Na maioria das vezes, o que está sendo discutido por Montaigne nestas passagens é a tentativa (malsucedida) dos homens em descrever aspectos de sua fé, como a crença nas recompensas ou punições da “outra

vida”. Contudo, há um momento do texto em que Montaigne se propõe a discutir especificamente sobre a alma. Diz o autor: “[A] Ora vejamos o que a razão humana nos ensinou sobre si e sobre a alma...”³⁰⁶ Assim, num primeiro momento, traçaremos de forma resumida o percurso argumentativo seguido por Montaigne até esta discussão específica, com o intuito de clarificar os objetivos do autor nesta análise da alma humana. Esta reconstituição permitirá uma melhor aproximação das ideias principais apresentadas na *Apologia*, criando bases textuais mais precisas para refletirmos posteriormente sobre as relações entre o ceticismo, manifesto neste ensaio, e a questão da morte. Depois, no segundo momento, trataremos em separado desta discussão sobre a alma, expondo os principais argumentos a favor e contra sua imortalidade, os quais Montaigne identifica na filosofia antiga. Finalmente, desenvolveremos as reflexões e conclusões que decorrem do texto, com o olhar voltado especialmente para o problema da morte, com o desígnio de buscar uma melhor apreensão de toda esta problemática.

3.1 - A Apologia de Raymond Sebond: *o itinerário argumentativo até o problema da alma*

O problema que orienta todo este longo capítulo é a complexa relação entre fé e razão. Esta é a espinha dorsal da *Apologia*, que abrange uma riqueza memorável de assuntos e problemas. Os debates provocados pela Reforma protestante colocaram em voga esta discussão, na medida em que os reformadores pretendiam explicar racionalmente os artigos da fé cristã. Eles colocavam em dúvida alguns importantes sacramentos cristãos, como por exemplo a Eucaristia, por não terem uma base racional que os sustentasse. A religião cristã tradicional se defendia afirmando a incapacidade da razão em explicar as verdades de fé, que só podiam ser atingidas por meio da Revelação. Montaigne, na *Apologia de Raymond Sebond*, participa vivamente deste

³⁰⁶ p.313-4/542. Esta discussão sobre a alma vai até a página 335/556.

debate, discursando declaradamente a favor da religião tradicional, contra a Reforma, tratada pelo autor sempre de forma negativa³⁰⁷. Contudo, como veremos em nossas conclusões, as ideias de Montaigne também colocam em xeque alguns importantes conceitos caros ao cristianismo, como a própria ideia da imortalidade da alma. É neste campo minado que caminha nosso autor e, claro, seus intérpretes no presente texto³⁰⁸.

O ponto de partida para esta discussão é a proposta de Montaigne de defender Raymond Sebond³⁰⁹ de duas objeções que lhe eram feitas, as quais tratam diretamente das querelas religiosas apontadas acima. A primeira objeção, feita por pessoas a quem Montaigne atribui uma boa intenção, afirma que Sebond estava errado em “querer apoiar com razões humanas sua crença”, a qual só poderia ser concebida “por fé e por uma inspiração particular da graça divina”³¹⁰. A segunda objeção, geralmente atribuída pela crítica aos protestantes, afirmava que os argumentos utilizados por Sebond para provar a fé pela razão eram fracos. Na resposta à primeira objeção, Montaigne defende as intenções “piedosas” de Sebond, embora acabe por concordar com os objetores na ideia de que a fé não pode ser explicada pela razão. Contudo, diante dos reformadores que disseminavam o ateísmo, Montaigne percebe na proposta de Sebond um instrumento útil para combatê-los³¹¹. Na resposta à segunda objeção, Montaigne adverte que não são apenas os argumentos de Sebond que são fracos, mas sim que todos o são

³⁰⁷ No princípio do capítulo, Montaigne descreve, por exemplo, as “novidades de Lutero” como um “início de doença.” (p.161/439)

³⁰⁸ O papel da religião no pensamento de Montaigne e sua relação com a Reforma e com o cristianismo tradicional é um dos problemas debatidos amplamente pela história interpretativa dos *Ensaio*s, como salientamos na introdução desta parte. Enquanto alguns críticos, como Richard Popkin e Claude Blum, destacam o caráter piedoso da filosofia de Montaigne, em total consonância com a tradição cristã, outros, como Luiz Eva e David Schaefer, ressaltam suas divergências em relação ao pensamento religioso. Não negligenciamos, portanto, de modo algum, a complexidade deste assunto. Como não é nosso principal interesse, trataremos dele aqui de uma forma mais geral, na medida em que for necessário.

³⁰⁹ Teólogo espanhol, autor da *Teologia Natural ou O Livro das Criaturas*, escrita pouco antes de sua morte, em 1436, e publicada em 1484. Montaigne havia traduzido esta obra a pedido de seu pai. A tradução de Montaigne é publicada em 1569.

³¹⁰ p.163-4/440

³¹¹ “[A] Achei belas as ideias desse autor, bem composta a estrutura de sua obra e pleno de piedade seu projeto. (...) Seu objetivo é ousado e corajoso, pois ele se propõe a estabelecer e demonstrar contra os ateístas todos os artigos da religião cristã, por meio de razões humanas e naturais;” (p.163/440).

igualmente, na medida em que a razão se mostra incapaz de estabelecer a verdade de qualquer coisa. Assim como na primeira resposta, portanto, Montaigne não realiza uma “apologia” absoluta de Sebond, uma vez que seus argumentos acabam por contradizer também algumas das teses do teólogo espanhol.

Deixando de lado, a princípio, as sutilezas da argumentação montaigniana nesta curiosa defesa de Sebond e seu intrincado diálogo com a Reforma protestante, o que nos aparece como mais relevante para nossa presente discussão é a intensa **crítica da razão** que se depreende destas respostas de Montaigne. Seguindo os passos desta crítica, chegaremos ao problema da imortalidade da alma, nosso ponto central e derradeiro a ser examinado.

Ora, o *primeiro passo* desta crítica da razão já aparece, como vimos, na resposta à primeira objeção, quando Montaigne separa, em harmonia com os objetores, as esferas da razão e da fé, relatando a incapacidade da razão em nos revelar as verdades divinas³¹². Para evidenciar esta inépcia da razão, o autor estabelece as fronteiras entre *fé* e *crença*, limitando a razão à esfera da mera crença, a qual é relativa e diversa, sem contato com o absoluto divino, enquanto que a fé verdadeira só chega ao homem pela Revelação. Ou seja, o homem, por suas faculdades próprias, só tem acesso a crenças, as quais não são capazes de justificar e explicar de maneira coerente a “fé viva”. Tudo que os homens dizem sobre a religião, seus costumes e cerimônias, não passa de uma descrição limitada e embaçada do que ela de fato representa.

Embora a resposta à primeira objeção esteja limitada apenas às primeiras páginas do ensaio, é esta constatação *teológica* da incapacidade da razão que, como dito, norteia toda a discussão que aparece na sequência do texto. O problema da relação fé/razão, que provocava violentos conflitos entre católicos e protestantes naquela época,

³¹² “[A] ...não creio que os recursos puramente humanos sejam capazes disso [de abrigar em nós as verdades divinas]; (...) É tão-somente a fé que abarca vivamente e verdadeiramente os altos mistérios de nossa religião.” (p.164/440-1).

aparece, portanto, como o motivador, como a pedra de toque para toda a crítica da razão desenvolvida por Montaigne na *Apologia*. Contudo, o autor se mostra desconfortável para combater a razão diretamente no campo teológico/religioso, uma vez que ele afirma não ter conhecimento suficiente para discutir nesta seara³¹³. É por isso que Montaigne parte, na resposta à segunda objeção, para uma crítica *filosófica* da razão, onde ele pode combatê-la com suas próprias armas: “[A] Vejamos então se o homem tem em seu poder outras razões mais fortes que as de Sebond, e mesmo se está em si chegar a alguma certeza por argumentos e pela razão.”³¹⁴ Isto é, na segunda resposta, que é bem mais longa do que a primeira, Montaigne denuncia a razão com a própria razão, já que os detratores de Sebond não se contentam com a autoridade da palavra divina e por isso precisam “ser açoitados à sua própria custa”³¹⁵. O autor realizará, assim, um exame detalhado das reais possibilidades de conhecimento desta faculdade, considerada usualmente pelos homens como um instrumento grandioso que os permitiria conhecer, explicar e se aproximar das verdades da esfera divina.

É justamente esta ideia que Montaigne pretende refutar. No começo de sua segunda resposta, fica clara sua intenção:

“[A] Dizem alguns que seus argumentos [de Sebond] são fracos (...). De resto, parece-lhes que favorecemos seu jogo ao dar-lhes a liberdade de combater com armas puramente humanas nossa religião (...). O meio que adoto para abater esse delírio, e que me parece o mais adequado, é quebrar e calcar aos pés o orgulho e a altivez humana; fazê-los sentir a inanidade, a vaidade e nulidade do homem; arrancar-lhes das mãos as mirradas armas de sua razão...”
(p.175/448)

Ou seja, é com a intenção de denunciar a presunção, a vaidade e o orgulho dos homens que se creem detentores da verdade que Montaigne dá seguimento à sua crítica da razão.

³¹³ “[A] Nessa [primeira] objeção parece que há um fervor de piedade [*zele de pieté*], e por causa disso precisamos inda com maior brandura e respeito procurar responder aos que a expressam. Seria uma tarefa melhor para um homem versado em teologia, da qual pessoalmente nada sei.” (p.164/440).

³¹⁴ p.176/449

³¹⁵ p.177/449

Seguindo este raciocínio, depois de apontar para a impossibilidade da razão em explicar a fé, Montaigne dá o *segundo passo* de sua crítica, que se encontra no célebre “Bestiário” da *Apologia*.

Esta parte do texto consiste em uma minuciosa comparação dos homens com os animais. Montaigne mostra que a razão humana, tratada geralmente como nosso grande diferencial sobre as outras criaturas existentes, ao invés de colocar o homem em um patamar superior em relação aos animais, acaba, pelo contrário, na maioria das vezes por atrapalhá-lo³¹⁶. Igualando a razão à imaginação, Montaigne aponta para ela como a “fonte principal dos males” que atormentam os homens:

“[A]... e se acontece de, entre todos os animais, apenas [o homem] ter essa liberdade de imaginação e esse desregramento de pensamentos representando-lhe o que é, o que não é, o que ele quer, o que é o falso e o verdadeiro, essa é uma vantagem que lhe custa bem caro e da qual tem bem pouco para se vangloriar, pois dela nasce a fonte principal dos males que o atormentam: pecado, doença, inconstância, perturbação, desespero.” (p.192/459-60)

Além disso, o autor questiona ainda a ideia costumeira de que os animais não possuíam razão, uma vez que é possível perceber neles capacidades de comunicação, deliberação, reflexão, conclusão, e até mesmo de religião³¹⁷. São vários os exemplos citados para provar isso. Deste modo, o autor condena, como era sua intenção primordial, a presunção dos homens que se apresentam como as principais criaturas do universo³¹⁸.

³¹⁶ Este é mais um daqueles temas amplamente discutidos pelos leitores da *Apologia*. Salienta-se apenas que a comparação dos homens com os animais era algo comum naquela época. O próprio Raymond Sebond desenvolve um “Bestiário” em sua obra, apresentando, ao contrário de Montaigne, os homens no topo da escala dos seres (Cf. BIRCHAL, op. cit., p.44-53). Este era, aliás, o objetivo usual deste tipo de comparação, que partia dela para provar a relação privilegiada dos homens com Deus, ideia central rebatida por Montaigne na *Apologia*.

³¹⁷ Montaigne quebra, com isso, a oposição entre instinto/natureza/necessidade de um lado e, de outro, razão/cultura/liberdade. Ele mostra o que os animais têm de racional e o que os homens têm de instintivo, igualando as duas espécies: “[A]...não há lógica em julgar que os animais façam por inclinação natural e inevitável as mesmas coisas que fazemos por nossa escolha e engenhosidade” (p.192/460).

³¹⁸ “[A] A presunção é nossa doença natural e original. A mais calamitosa e frágil de todas as criaturas é o homem, e ao mesmo tempo a mais orgulhos. (...) É por vaidade dessa mesma imaginação que ele se iguala a Deus, que se atribui características divinas, que seleciona a si mesma e se separa da multidão das outras criaturas...” (p.181/452)

O *terceiro passo* da crítica de Montaigne, logo depois do “Bestiário”, é uma análise “moral” da razão. Segue-se, aí, o princípio básico do passo anterior de quebra do orgulho humano. Montaigne questiona novamente a ideia de que o homem seja melhor e mais importante por possuir conhecimento, partindo agora da constatação do “número infinito de paixões” que assolam aos homens³¹⁹. Ora, se a inconstância, a dor e o sofrimento são partes constituintes da vida do homem, a razão, principal atributo de sua natureza, não tem o aspecto tão positivo, não traz tantas benesses como crê a vã presunção humana. Pergunta Montaigne, no começo desta parte: “[A] De que utilidade podemos considerar que tenha tido para Varrão e Aristóteles esse entendimento de tantas coisas? Isentou-os dos inconvenientes humanos? (...) conformaram-se com a morte por saber que algumas nações alegram-se com ela (...)?”³²⁰. A conclusão que sobressai destas constatações é a ideia de que a ciência não faz com que o homem seja mais feliz do que os animais, ou mesmo do que aqueles homens que não compartilhem do conhecimento como os índios brasileiros³²¹ e os camponeses: “[A] Vi em minha época cem artesãos, cem lavradores mais sábios e mais felizes do que reitores da universidade, e com os quais eu preferia me parecer.”³²² A partir desta reflexão, Montaigne realiza um grande elogio da simplicidade e da ignorância, que tem novamente Sócrates como o principal modelo. Se as representações da razão causam mais perturbações do que benefícios, aqueles que vivem na ignorância, que não buscam explicar e definir as coisas vivem de forma mais tranquila, conseqüentemente, são mais

³¹⁹ “[A]... temos como quinhão nosso a inconstância, a incerteza, a dor, a superstição, a inquietação das coisas por vir (mesmo depois de nossa vida), a ambição (...). Por certo pagamos extraordinariamente caro essa capacidade de julgar e conhecer, se as adquirimos à custa desse número infinito de paixões a que estamos incessantemente expostos.” (p.230/486)

³²⁰ p.230/486-7

³²¹ p.238/491

³²² p.231/487. E também: “[A] Comparai a vida de um homem subjugado por tais fantasias [*imagination*] com a de um lavrador que se deixa guiar por seu apetite natural, medindo as coisas pela simples sensação atual, sem ciência e sem prognóstico, que só tem algum mal quando o tem; ao passo que outro amiúde tem pedras na alma antes de as ter nos rins: como se não fosse chegar a tempo para sofrer o mal quando ele existir, antecipa-o pela imaginação [*fantasie*] e corre ao seu encontro.” (p.237/491)

felizes: “[A] Assim como pela simplicidade de espírito a vida se torna mais agradável, torna-se também mais inocente e melhor...”³²³

Montaigne, na sequência, faz uma análise da Filosofia, verificando a opinião dos filósofos no que diz respeito ao conhecimento. O autor diz querer “tomar o homem em sua mais alta condição” e levará “em conta apenas essas pessoas, seu testemunho e sua experiência”³²⁴. Sua intenção com isso é comprovar que nem mesmo estes homens que “tudo experimentaram e tudo sondaram” foram capazes de encontrar nada de “maciço e firme”, nada além de “vanidade”³²⁵ no que é estabelecido pela razão. Este é, portanto, o *quarto passo* da crítica da razão, fundado em uma análise das ciências, do conhecimento filosófico.

Montaigne divide a filosofia entre aqueles que dizem que encontraram a verdade (dogmáticos), aqueles que afirmam que ela não pode ser encontrada (acadêmicos) e aqueles que ainda a estão buscando (pirrônicos)³²⁶. Dentre eles, destacam-se os céticos pirrônicos³²⁷, que têm como ofício apenas “abalar, duvidar e inquirir, não ter certeza de nada, não responder por nada.”³²⁸ Os pirrônicos seriam aqueles mais livres, na medida em que estão desobrigados da necessidade de seguir uma opinião até o fim. Esta liberdade permite uma alma isenta das “agitações que recebemos pela impressão da

³²³ p.246-7/497

³²⁴ p.253-4/501-2

³²⁵ p.252/500

³²⁶ Esta divisão está no começo das *Hipotiposes Pirronianas* de Sexto Empírico (I, 1), o qual foi lido por Montaigne.

³²⁷ Neste “elogio ao pirronismo” desenvolvido por Montaigne, é necessário observar que o autor toma, por vezes, características do ceticismo acadêmico como sendo do pirronismo (Cf. MAIA NETO, 2004). A discussão sobre as nuances destas duas escolas céticas antigas também serão apenas mencionadas aqui de passagem. Trataremo-las aqui em conjunto, contrapondo apenas ceticismo e dogmatismo, como faz Montaigne muitas vezes em seu texto: “[A] Eis como, das três seitas gerais da filosofia, as duas fazem profissão expressa de dúvida e de ignorância; e na dos dogmatistas, que é a terceira, é fácil descobrir que a maioria descobriu a fachada da certeza apenas para ter melhor aparência.” (p.260/506-7). O que nos interessa é que estas considerações sobre o ceticismo (descritas como pirronismo) serão cruciais, posteriormente, para entendermos a posição de Montaigne sobre o problema da imortalidade da alma, quando o autor irá de fato “praticar” seu ceticismo.

³²⁸ p.255/502

opinião e da ciência que pensamos ter das coisas”³²⁹. Na medida em que é desta falsa impressão de conhecimento (destes preconceitos) que nascem “o medo, a avareza, a inveja, os desejos imoderados, a ambição, o orgulho, a superstição, o amor à novidade, a rebeldia, a desobediência, a obstinação e a maioria dos males corporais”³³⁰, o cético tem “uma excepcional dianteira rumo a tranquilidade”³³¹, em comparação com os dogmáticos: “[C] Que ireis escolher? O que vos aprouver, contanto que escolhais! Eis uma resposta tola, à qual porém parece que chega todo dogmatismo, pelo qual não é permitido ignorar o que ignoramos.”³³²

Montaigne também analisa mais de perto a diversidade das opiniões dos filósofos sobre as coisas. Isto é, depois de considerar a Filosofia “em geral”, em sua *forma* de lidar com o conhecimento, Montaigne verifica agora o *conteúdo* mesmo dela, examinando de fato como os filósofos abordaram os principais problemas que lhes interessam.

O primeiro “tema” que Montaigne analisa é o que os filósofos disseram sobre Deus. Da exposição da variedade das posições filosóficas sobre Deus, que vai dos gregos (Tales, Epicuro, etc.) aos romanos (Cícero), Montaigne conclui afirmando a incapacidade da linguagem humana em definir as coisas divinas. Como fruto da razão, ela está sempre restrita aos aspectos humanos. São incontáveis as passagens que corroboram esta ideia³³³. O movimento aqui é semelhante à resposta à primeira objeção, com a separação do que é humano e o que é divino: “[A]...o que é mais vão do que desejar adivinhar Deus por nossas analogias e conjecturas, ajustá-lo e o mundo à nossa

³²⁹ p.255/503

³³⁰ p.255/503

³³¹ p.259/506

³³² p.257/504

³³³ “[A] Se há algo de meu, nada há de divino.” (p.278/518); “[A] O homem só pode ser o que é, e imaginar de acordo com sua medida.” (p.281/520); “[A] Ora, nada de nosso pode combinar-se ou relacionar-se, de qualquer maneira que seja, com a natureza divina, sem a macular e marcar com a mesma imperfeição.” (p.285/523); “[A] Não considero certo ocultar assim o poder divino sob as leis de nossas palavras.” (p.291/527); “[B]...cada um relaciona as qualidades de todas as outras coisas com suas próprias qualidades...” (p.299/532);

capacidade e às nossas leis (...)?”³³⁴. Este assunto, mais do que qualquer outro, Montaigne prega que seja analisado com prudência³³⁵. É mais um aspecto do orgulho humano a tentativa de explicar a grandeza de Deus através de um instrumento tão limitado quanto é a razão (linguagem, discurso). É impossível explicar o infinito e a perfeição pelo que é finito e instável: “[C] Nossa arrogância sempre volta a apresentar-nos essa assimilação blasfema.”³³⁶

Tendo em vista o malogro dos filósofos ao tentar constituir um conhecimento seguro sobre as coisas divinas, Montaigne passa para um segundo assunto, a saber, as ciências da natureza (astronomia, astrologia): “[A] Vejamos se temos um pouco mais de clareza no conhecimento das coisas humanas e naturais.”³³⁷. As conclusões são semelhantes às atingidas anteriormente: o conhecimento dos homens sobre a natureza, sobre “o entrelaçamento dos corpos celestes” não passa de “devaneios e loucuras”³³⁸. Os limites da linguagem e a tentativa de explicar as coisas pelos parâmetros essencialmente humanos são novamente constatados: “[A] Não há nos astros e nos corpos celestes mais retrogradação, trepidação, acessão, recuo, exaltação do que eles inventaram neste pobre corpinho humano.”³³⁹ A crítica da razão montaigniana alcança, aqui, um de seus pontos mais altos, quando questiona a ciência (a filosofia) em seus fundamentos: “[A] É bem fácil, sobre fundamentos aceitos, construir o que se quiser; pois, segundo a regra e a disposição desse começo, o restante das peças da construção é conduzido facilmente, sem se desconjuntar.”³⁴⁰

³³⁴ p.269-70/512-3

³³⁵ “[A] De todas as ideias humanas e antigas no tocante à religião, parece-me haver tido mais verossimilhança e mais justificativa aquela que reconhecia Deus como um poder incompreensível (...). [C] Esse zelo foi universalmente visto pelo céu com bons olhos.” (p.270/513).

³³⁶ p.294/529

³³⁷ p.304/536

³³⁸ p.305/536

³³⁹ p.307/537

³⁴⁰ p.311/540

Enfim, depois de analisar o conhecimento dos filósofos sobre as coisas divinas e sobre as coisas naturais, Montaigne chega à análise da natureza da alma humana, que corresponde ao conhecimento de si. É importante observar que o tema da natureza da alma não é introduzido neste momento a partir da perspectiva religiosa, mas sim como uma reflexão do homem sobre si mesmo, usando os meros instrumentos da razão. Ela aparece como uma última esperança quanto às possibilidades de conhecimento da razão. Isto é, se sobre as “coisas externas” – Deus e natureza – a razão humana não tem conhecimentos seguros, vejamos se ela, quanto a si mesma, é capaz de dizer algo:

“[A] Por onde queremos testá-la [a razão] melhor do que por ela mesma? Se não devemos dar-lhe crédito quando fala de si, dificilmente será adequada para julgar as coisas externas; se conhece alguma coisa, essa pelo menos será sua própria natureza e domicílio (...). Ora vejamos o que a razão humana nos ensinou sobre si e sobre a alma; [C] não sobre a alma em geral, (...) mas sobre aquela que nos pertence, que melhor devemos conhecer.”³⁴¹

Ressalta-se que esta análise da alma, que avaliaremos agora, é de fato o último momento da crítica da razão e das respostas de Montaigne às objeções. O que vem na sequência do ensaio é uma reflexão do autor a respeito do método que ele empregou para responder aos objetores³⁴², além de uma profunda reflexão sobre a condição humana ignorante³⁴³ e instável³⁴⁴, que emerge como consequência e conclusão de toda esta aniquilação do orgulho humano.

3.2 - O problema da imortalidade da alma

³⁴¹ p.313-4/541-2

³⁴² “[A]...este último passe de esgrima só deve ser empregado como um recurso extremo. É um golpe desesperado, pelo qual tendes de abandonar vossas armas para fazer vosso adversário perder as dele (...). É uma grande temeridade pôr-se a perder para pôr outrem a perder.” (p.337/558)

³⁴³ “[A] Nosso espírito é um instrumento errante, perigoso e imprudente; é difícil juntar-lhe ordem e medida.” (p.339/559)

³⁴⁴ “[A] Finalmente, não há nenhuma existência permanente, nem de nosso ser nem do ser dos objetos. (...) Não temos nenhuma comunicação com o ser, porque toda natureza humana está sempre no meio entre o nascer e o morrer (...) [C] todas as coisas estão em fluxo, mudança e perpétua variação...” (p.403/601-2). Convém ressaltar que nesta parte final da *Apologia* Montaigne traduz literalmente o “E de Delphos” de Plutarco, onde estão expressas todas estas afirmações a respeito da inconstância humana.

Antes de entrar na questão da imortalidade da alma propriamente, Montaigne começa expondo como os filósofos a definiam de uma forma mais geral. Diz ele:

“[A] Para Crates e Dicearco, que ela absolutamente não existia e que o corpo se movia assim por um movimento natural; para Platão, que era uma substância que se movia por si mesma; para Tales, uma natureza sem descanso; para Asclepiades, um exercício dos sentidos...” (p.314/542)

Além destes, o autor destaca ainda as opiniões de Parmênides, Zenão, Aristóteles, Heráclito e vários outros. Na sequência, analisa em que parte do corpo eles a situavam. O desacordo quanto a isso não era menos evidente do que quanto às definições apresentadas anteriormente: “[A] Hipócrates e Hierófilo colocam-na no ventrículo do cérebro; Demócrito e Aristóteles em todo o corpo, (...) Epicuro no estômago, (...) os estoicos, em volta e dentro do coração;”³⁴⁵

Deste intenso conflito de opiniões, o que novamente se sobressai é a constatação da vanidade das ciências. Termos como “leviandade”, “bobagens”, “tolice”, “ingenuidade”³⁴⁶, são usadas pelo autor para classificar estas inúmeras teorias filosóficas sobre a alma: “[A]...em todos esses grandes personagens, que levaram tão alto a capacidade humana, encontram-se falhas tão evidentes e grosseiras.”³⁴⁷ Apesar deste olhar depreciativo em relação às ideias dos filósofos, Montaigne continua, na sequência do ensaio, a expor como os antigos a trataram, suas propriedades, localidades e funções³⁴⁸. Esta suposta tolice dos pensadores antigos, porém, induz Montaigne a levantar a hipótese de que todos estes discursos encobrem, na verdade, uma “profissão expressa de ignorância e da fragilidade da razão humana”³⁴⁹. Ou seja, o autor especula que os filósofos intencionalmente escondem nossa incapacidade de absorção da verdade apresentando suas considerações “sob a aparência de uma ciência confusa e

³⁴⁵ p.315/543

³⁴⁶ p.316-7/544

³⁴⁷ p.319/545

³⁴⁸ Cf. p.320-2/546-8

³⁴⁹ p.319/545

inconsistente” para que nem todas as pessoas possam compreendê-las e usá-las, ou, como diz jocosamente, “para não assustar as crianças.”³⁵⁰

Ora, em meio a estas exposições das várias teorias filosóficas que abordaram a questão da alma humana, novamente aparece Platão, agora com Montaigne fazendo referência a sua teoria da reminiscência, descrita sucintamente como a ideia de que “[A] aquilo que aprendemos é apenas uma recordação do que soubemos”³⁵¹. É justamente neste momento que Montaigne entra nas considerações acerca da imortalidade da alma.

Para Platão, a alma é eterna e o corpo é perecível, sendo este sua prisão. Como define Montaigne, na tese platônica a “prisão corporal” inibe e sufoca as “faculdades natas” da alma³⁵². Nosso autor, porém, recusa a tese do pensador grego, afirmando que

“[A] é aqui, entre nós, e não alhures, que devem ser consideradas as forças e os feitos da alma; todo o restante de suas perfeições lhe é vão e inútil; é pelo estado atual que deve ser paga e reconhecida toda sua imortalidade, e somente pela vida do homem que ela deve ser levada em conta. (...) Seria uma desproporção iníqua fazer uma recompensa eterna decorrer de uma vida tão curta.” (p.324/549).

Montaigne, então, utiliza as ideias do pensador grego como um ensejo, não para expor os argumentos favoráveis à imortalidade da alma, mas, ao contrário, para apresentar as ideias que defendem a interdependência, a correlação intrínseca entre alma e corpo.

Assim, prosseguindo na análise das opiniões dos filósofos, Montaigne parte dos atomistas Epicuro e Demócrito³⁵³ para expor os argumentos contrários à tese dualista.

Na opinião destes pensadores,

“[A] víamos [a alma] nascer conforme o corpo era capaz disso; víamos suas forças crescerem como as corporais; reconhecíamos a fragilidade de sua infância e, com o tempo, seu vigor e maturidade; depois seu declínio e velhice, e por fim sua decrepitude” (p.325/549)

³⁵⁰ idem

³⁵¹ p.323/548

³⁵² idem

³⁵³ O atomismo/epicurismo é o principal representante da tese materialista nesta exposição dos argumentos feita por Montaigne. Além destes dois, Lucrécio também aparece como um importante interlocutor de Montaigne. São várias (18 no total) as citações de seu *Da Natureza* que corroboram os argumentos da tese materialista.

Ou seja, a alma nasce, envelhece e morre com o corpo. Se ela está submetida à ação do tempo tanto quanto o corpo, ela não pode ser imortal. Além disso, esta correlação das duas esferas constitutivas do homem é constatada em diversas outras situações corriqueiras da vida, como na doença, na embriaguez³⁵⁴ e no sono³⁵⁵. Em todas elas a alma se mostra tão afetada quanto o corpo; logo, se a alma depende do corpo, ela é tão frágil, tão perecível quanto este.

Depois de expostas várias ideias dos homens de conhecimento a favor da tese materialista, Montaigne exhibe também os argumentos que “tornavam plausível” a ideia da imortalidade da alma. Estes, porém, são apenas dois, os quais são relatados de forma bastante sucinta e direta pelo autor dos *Ensaaios*: 1) “sem a imortalidade das almas, não haveria mais sobre o que assentar as vãs esperanças da glória, que é uma consideração de notável influência no mundo;” 2) “a outra – que é uma crença muito útil, (...) – que os vícios, quando se furtam à vista obscura e incerta da justiça humana, continuam a estar na mira da justiça divina, que os perseguirá até mesmo após a morte dos culpados.”³⁵⁶ Observa-se que ambos argumentos dizem respeito mais às consequências das ações dos homens nesta vida do que de fato com as recompensas e punições na outra vida: o primeiro com uma preocupação com o renome e com a boa reputação mesmo após a morte (tema, inclusive, bastante recorrente nos *Ensaaios*) e o segundo com a ideia da utilidade do medo do julgamento final para guiar o agir virtuoso e correto do ser humano na vida terrena.

Embora o diagnóstico cético tenha se sobressaído ao longo de todo o texto³⁵⁷, aqui, na análise da mortalidade/imortalidade da alma, não parece haver equipolência nem suspensão: os argumentos a favor da mortalidade da alma aparecem como

³⁵⁴ p.325/549-50

³⁵⁵ p.328/552

³⁵⁶ p.329/552-3

³⁵⁷ Conforme o que o autor se propôs desenvolver no começo do texto, na resposta à segunda objeção, combatendo a razão pela própria razão.

plausíveis racionalmente, justamente porque apoiados na experiência cotidiana, enquanto que as provas da tese dualista são fantasiosas: “[A] é espantoso como os mais obstinados nessa tão justa e clara convicção da imortalidade de nossos espíritos se viram desarmados e impotentes para estabelecê-la com suas forças humanas”³⁵⁸. O ceticismo só volta de fato à cena quando a religião também retorna ao debate:

“[A] Mas, para retomar meu assunto [sobre a imortalidade da alma], era realmente muito justo que devêssemos apenas a Deus e ao benefício de sua graça a verdade de uma crença tão nobre, pois apenas de sua liberalidade recebemos o fruto da imortalidade, o qual consiste no gozo da beatitude eterna. [C] Admitamos humildemente que somente Deus no-la revelou, e a fé: pois não é lição da natureza nem de nossa razão.” (p.331/554)

A reflexão sobre o problema da alma corrobora, portanto, a ideia de que a razão não tem capacidade de conhecer as verdades da fé, já que tudo que ela diz sobre a natureza da alma está limitado a seus aspectos meramente humanos – notadamente e novamente, a linguagem³⁵⁹. Assim, a verdade da imortalidade da alma está em Deus e só pode ser concebida pelo homem através da Revelação divina. O ceticismo montaigniano, por conseguinte, não parece atingir sua piedade, pelo contrário, ele acaba por reforçá-la, na medida em que é pelo reconhecimento da incapacidade da razão que se aprende a aceitar melhor a fé³⁶⁰. É a própria fé, portanto, que leva ao ceticismo, pois ela é que, ao afirmar a imortalidade da alma, afirma também a incapacidade humana, na medida em que a razão não a concebe. Isto é, se racionalmente percebemos a alma como algo finito, “religiosamente” – isto é, no âmbito da fé –, a imortalidade da alma aparece como fato indiscutível.

³⁵⁸ p.330/553

³⁵⁹ “Dessa discussão, o autor da ‘Apologia’ recolhe mais um indicio da fraqueza da razão, que não consegue compreender os dogmas da fé.” (BIRCHAL, op.cit., p.64)

³⁶⁰ A passagem clássica que ilustra esta relação do ceticismo com a fé é: “[A] [O ceticismo] apresenta o homem nu e vazio, reconhecendo sua fraqueza natural, apropriado para receber do alto uma força externa, desguarnecido de ciência humana e portanto mais apto para alojar em si a divina, anulando seu próprio julgamento a fim de dar mais espaço para a fé.” (p.260/506)

Porém, como observa Lúcio Vaz, “ainda que sincera, a crença na sobrevivência pós-morte talvez não lhe seja absolutamente necessária, isto é, quiçá não lhe seja de nenhum préstimo”³⁶¹. Tomando o problema pelo ponto de vista moral, por exemplo, saindo das discussões filosófica/racional e religiosa a tese da mortalidade da alma se mostra mais relevante do que seu contrário. Ou ainda: a imortalidade da alma é insustentável moralmente. Para a vida prática, é a correlação intrínseca entre corpo e alma que importa, pois é somente isso que somos capazes de experimentar e é a ela que estamos submetidos. A crença piedosa na imortalidade da alma não intervém, portanto, em suas considerações sobre as formas de se relacionar e de preparar para a morte³⁶².

Convém enfatizar, no entanto, que isto não implica de modo algum numa adesão dogmática por parte de Montaigne à tese materialista, ou mesmo na afirmação de seu valor de verdade, como fazem Epicuro, Demócrito, Lucrécio e outros filósofos atomistas, como bem observa Conche:

“des propositions qui ont même contenu ont, dans un cas, pour Épicure, valeur de vérité, dans l’autre, pour Montaigne, valeur d’opinion. Épicure est ostensiblement dogmatique: ce qu’il proclame et démontre est la vérité même. Montaigne est ostensiblement sceptique: il dit sa façon de voir, de ressentir la mort; il n’exclut pas que la vérité ne soit que autre.” (CONCHE, op. cit., p.64)

A maior coerência que Montaigne concede à tese da mortalidade da alma se dá justamente por ela se mostrar menos pretensiosa do que a tese oposta. A ligação da alma com o corpo é constatada pela experiência comum dos homens (sono, embriaguez, doença, velhice), enquanto que a tese da imortalidade da alma tem, como princípio, falar sobre coisas que pertencem apenas a Deus³⁶³. Ora, vimos que é exatamente essa presunção que Montaigne quer refutar em toda a *Apologia*. Assim, a própria “adesão”

³⁶¹ VAZ, op. cit., p.XXIII

³⁶² Cf. idem, p.XXI-XXII

³⁶³ Como destaca José Raimundo Maia Neto, além da tradição, os sentimentos e as faculdades naturais – entre elas, a razão – também servem de guia prático para o pirrônico. (Cf. MAIA NETO, 2004). Ou seja, se o que a razão experimenta é a ligação da alma com o corpo, seria uma “desproporção iníqua” agir forma contrária a esta experiência. Tal tentativa traria apenas sofrimentos, já que nunca atingiria seu objetivo.

de Montaigne ao materialismo é, então, cética e tem fins práticos, pois, como conclui o próprio autor, “[A] isso é o bastante para provar que o homem não é mais instruído, quanto ao conhecimento de si mesmo, na parte corporal que na parte espiritual”³⁶⁴.

Para a filosofia da morte dos *Ensaio*s, esta “análise moral” da questão da imortalidade da alma parece ser de fato a conclusão mais importante, na medida em que revela como do ceticismo de Montaigne podemos chegar uma importante consideração sobre o problema da morte. Ela explica bem por que o olhar de Montaigne se volta para os aspectos naturais da morte, como vimos nos principais ensaios que tratam da morte, onde Montaigne não falou nada sobre seus aspectos sobrenaturais, com o autor se preocupando mais com “o morrer” do que de fato com “a morte”³⁶⁵. É o medo que os homens têm da hora da morte que preocupa mais a Montaigne do que o medo com o que poderá acontecer depois deste momento final, como pudemos perceber claramente nos textos lidos no capítulo anterior.

3.3 – Conclusão

Destacadas as inúmeras nuances das reflexões de Montaigne sobre a alma, objetivamos nesta parte final debater, breve e especificamente, os reflexos destas ideias sobre o pensamento religioso da época. A intenção desta análise de cunho histórico não é a de investigar quais teriam sido as *intenções* de Montaigne com seu discurso sobre a natureza da alma na *Apologia*, se ele queria defender ou atacar o cristianismo ou a Igreja católica³⁶⁶. Propomos, pelo contrário, uma visão um pouco mais objetiva, embora genérica, sobre o contexto em que esta discussão se insere, com o intuito de salientar

³⁶⁴ p.336/557

³⁶⁵ Voltaremos a isso na **Conclusão** da dissertação.

³⁶⁶ São inúmeras as divergências acerca da relação ceticismo/religião na *Apologia*: enquanto alguns intérpretes percebem neste ensaio um ceticismo estrito que se colocaria em oposição ao dogmatismo característico do pensamento religioso (cf.: EVA, 2007), outros leem a *Apologia* a partir de um fideísmo cético que seria desenvolvido por Montaigne, onde o ceticismo seria um aliado do cristianismo (cf.: POPKIN, 2000).

apenas como as consequências desta leitura que Montaigne faz do problema da imortalidade da alma não seguem os parâmetros do ideário do cristianismo que dominava o pensamento naquele tempo, o que se reflete fortemente em sua filosofia da morte. O *desvio* de seu olhar em relação à posição da Igreja no que diz respeito ao problema da morte é então nosso ponto de partida para estas reflexões finais³⁶⁷.

Segundo Jules Brody, o pensador francês tinha plena consciência de que sua filosofia da morte não seguia os procedimentos sócio-religiosos há muito tempo vigentes³⁶⁸. Ainda que esta leitura de Brody trate especificamente do ensaio *Que filosofar é aprender a morrer*, sem abordar a *Apologia* diretamente, ela nos ajuda a compreender a importância deste desvio de Montaigne no que tange à interpretação do problema da imortalidade da alma. Para o comentador, a morte é tratada nos *Ensaio*s como um evento ético e puramente humano, sendo Montaigne um dos primeiros pensadores a abandonar as respostas da religião³⁶⁹, o que faz com que o texto montaigniano seja um documento histórico fundamental de extrema significação. cremos, portanto, que também a *Apologia* segue este parâmetro, uma vez que suas reflexões ali presentes, apesar da afirmação da imortalidade da alma como uma verdade de fé, também oferecem um descolamento da posição da autoridade religiosa por parte de Montaigne, a qual tem nas punições e recompensas da “outra vida” sua principal arma de ameaça contra as pessoas comuns, como vemos nesta passagem da Bíblia Sagrada:

³⁶⁷ Friedrich, por exemplo, como já mencionamos, afirma que apesar de Montaigne não definir nada em seus pensamentos sobre a morte, pode-se extrair algumas tendências deles, sendo a mais persistente delas justamente a evasão da interpretação cristã. (Cf. FRIEDRICH, op. cit., p.261)

³⁶⁸ Brody argumenta que a defesa de Montaigne da morte repentina e a crítica aos procedimentos mortuários da época, os quais tornavam a morte um espetáculo, uma cerimônia pública, batia de frente com o ideário cristão a respeito dos últimos sacramentos, pelos quais o moribundo se arrependia de seus pecados para receber o descanso eterno: “En réclamant son droit à ‘une mort recueillie en soy, quiete e solitaire,’ Montaigne avait pleinement conscience de plaider une cause originale et de s’insurger contre des procédures sócio-religieuses généralisées et depuis longtemps observées;” (cf.: BRODY, op. cit., p.105-6)

³⁶⁹ idem, p.107

“Pois Deus amou de tal forma o mundo, que entregou o seu Filho único, para que todo o que nele acredita não morra, mas tenha a vida eterna. (...) Quem acredita nele, não está condenado; quem não acredita, já está condenado, porque não acreditou no nome do Filho único de Deus.” (BÍBLIA SAGRADA, 1993, João, 3: 16-18)

Para o cristianismo, no ponto de vista moral, os homens devem guiar suas ações nesta vida tendo como objetivo maior as recompensas da vida eterna. A noção de pecado é um dos alicerces do cristianismo e fundamenta toda a moral cristã: os homens devem agir bem, em conformidade com as regras do Evangelho para que na outra vida não sejam punidos com castigos eternos. Na vida atual, seguindo corretamente os preceitos de Deus, o homem tem a chance de recuperar seu direito à bem-aventurança que fora perdido por causa do Pecado Original. A vida atual como conhecemos perde, portanto, em importância, já que ela não é mais que um caminho para a beatitude eterna. Toda ela deve ser orientada, através do controle dos desejos da carne e da valorização do espírito e da bondade de Deus, com objetivo de obter o perdão divino pelo pecado cometido por Adão.

Já a visão cética de Montaigne sobre o problema da imortalidade da alma tem como consequência ética fundamental o oposto desta concepção religiosa, a saber, a valorização do homem àquilo que ele conhece, àquilo que ele vivencia, que, neste caso, é a vida atual (“[A]...é aqui, entre nós, e não alhures, que devem ser consideradas as forças e os feitos da alma...”³⁷⁰). Ora, como não tem acesso às coisas divinas, o homem deve focar seu olhar para o que é lhe próprio, para aquilo que é humano, natural e essencialmente instável. Diante da impossibilidade da razão de guiar nossas ações em direção à verdade, de sua impossibilidade de nos explicar no que consiste a morte realmente, resta aos homens, frágeis e inconstantes, caminhar de acordo com sua natureza, aceitando seus sentidos, seu corpo, sua razão e todas as suas necessidades

³⁷⁰ Op. cit., p.324/549

mais básicas e naturais. É por isso que a filosofia, para Montaigne, deve se deter de forma mais incisiva sobre aquilo que lhe é próximo, pois, uma vez constatada a fraqueza da razão, o homem deve voltar seu olhar para si mesmo antes de buscar o conhecimento daquilo que está distante e que talvez nunca poderá ser entendido. Ao rebaixar o homem, ao limitar sua importância no universo, Montaigne faz com que ele aceite os limites de sua própria natureza.

Em relação ao problema da morte, já que nós, humanos, não temos condições de provar se alcançaremos a vida eterna ou se a morte não é mais do que aquele “nada” que experimentamos quando dormimos sem sonhar, tratemos apenas dos aspectos dela que estão ligados à vida, como a superação de seu medo e a reflexão sobre seus últimos momentos. O homem deve se orientar pela vida tal como ele a conhece e não pela vida que talvez ele obtenha após seu aniquilamento total:

“[A] Sou grato à jovem de Mileto que, vendo o filósofo Tales ocupar-se continuamente na contemplação da abóbada celeste e manter sempre os olhos voltados para o alto, colocou em seu caminho algo para fazê-lo tropeçar, a fim de adverti-lo de que seria tempo de ocupar o pensamento nas coisas que estavam nas nuvens depois que tivesse cuidado das que estavam a seus pés. Sem dúvida bem o aconselhava a olhar mais para si mesmo do que para o céu.” (p.308/538)

É por isso, portanto, como já dissemos, que Montaigne se preocupa em seus ensaios mais com o “morrer” do que com a “morte”, baseando suas reflexões naquilo que a morte se relaciona com a *esta* vida e não com a *outra* vida, o que torna manifesto o desvio de seu pensamento em relação ao ideário cristão, sem no entanto contradizê-lo. Ainda que não possamos classificar Montaigne de forma definitiva como um autor ateu ou libertino, é fato que sua intensa valorização do que é natural e imanente permite apontar para seu texto como um indício relevante de novidade, liberdade e originalidade em relação ao discurso dominante de seu tempo.

Conclusão

Filosofia da morte, filosofia da vida

André Comte-Sponville, em seu pequeno livro “*Je ne suis pas philosophe*”: *Montaigne et la philosophie*³⁷¹, aponta para uma forte primazia da vida que subjaz às considerações de Montaigne sobre a filosofia e o modo como nosso autor se relaciona com ela em seus *Ensaíos*. Ao conhecimento filosófico o ensaísta associa e valoriza, na visão do intérprete, características como clareza, alegria, diversão, suavidade – tudo isso contra a rabugice, a tristeza e a obscuridade que usualmente lhe são atribuídas. A sabedoria oferecida por Montaigne em sua obra seria então “uma sabedoria para a vida tal com ela é, (...) uma sabedoria toda movimento, toda flexibilidade, toda leveza, (...) uma sabedoria sorridente e humilde, tranquila e doce”³⁷². “[B] Pois que a filosofia é a que nos ensina a viver”³⁷³, afirma Montaigne em *Da educação das crianças* (I.26), ensaio que contém aquele que talvez seja o mais belo elogio à filosofia já escrito³⁷⁴, ainda neste sentido de torná-la algo próximo à vida e ao bem viver. O prazer de filosofar em Montaigne, conclui o comentador, faz parte dos próprios prazeres da vida³⁷⁵.

Ora, o pensamento da morte dos *Ensaíos* representa e explica bem esta leitura, na medida em que, como vimos ao longo da dissertação – especialmente na conclusão do **Capítulo 3** –, se insere em uma perspectiva essencialmente imanente, apresentando mais reflexões sobre “o morrer” (definido por Jules Brody como o fenômeno relativo ao curso do qual nossa vida se extingue, cujo sentido pode variar de acordo com os valores, as crenças e os costumes de cada um) do que de fato sobre “a morte” (que o mesmo comentador classifica como sendo o processo biológico absoluto sempre idêntico a si

³⁷¹ COMTE-SPONVILLE, 1993

³⁷² idem, p.12-3 (trad.: Marco Aurélio Sousa Alves)

³⁷³ I.26, p.243/163

³⁷⁴ Comte-Sponville cita uma longa passagem de I.26 onde a ideia da filosofia como “júbilo constante” ilustra consistentemente esta sua leitura. (cf. COMTE-SPONVILLE, op.cit., p.32-5)

³⁷⁵ Cf. idem, p.46

mesmo³⁷⁶). As preocupações de Montaigne em torno das “preparações” para a morte consideram apenas o momento derradeiro da vida humana e tudo aquilo que o antecede – a vida ela mesma, portanto – e não o que ocorrerá após esta passagem final. Logo, a filosofia da morte montaigniana, em consonância com as teses de Comte-Sponville, é antes de tudo uma filosofia da vida e para a vida – ou ainda, para *esta* vida. É com esta ideia que encerramos nosso trabalho, que será tratada aqui apenas como uma hipótese interpretativa, tentando refletir de forma um pouco mais abrangente, embora sucinta, sobre o problema da morte, aquele que talvez seja o mais existencial dos problemas filosóficos e o mais filosófico dos problemas existenciais.

Voltando brevemente aos ensaios que lemos no **Capítulo 2**, vimos, por exemplo, que a consequência primordial da premeditação da morte recomendada em *Que filosofar é aprender a morrer* é a liberdade, a possibilidade de se viver despreocupadamente. Já em *Do exercício*, a experiência da morte sofrida por Montaigne é relatada como algo suave e doce, sendo assim algo que não perturba a vida, algo que podemos usar a nosso favor, sem perturbações e conflitos exacerbados. Em *Da fisionomia* isso se amplia ainda mais, na medida em que não apenas suas consequências, mas a própria maneira, o próprio método recomendado para se enfrentar o medo da morte se baseia na despreocupação, simplicidade e tranquilidade. Deste modo, a tão buscada familiarização com a morte, comum a estes três ensaios, visa sempre a um apaziguamento, uma reconciliação com a vida, que emerge como passo inevitável de uma reconciliação primeira com a morte³⁷⁷. Como o próprio autor diz em *Dos livros* (II.10), seu maior objetivo é “passar docemente, e não laboriosamente” o que resta de

³⁷⁶ Cf. BRODY, op. cit, p.101

³⁷⁷ Para Friedrich, a admissão da conexão entre vida e morte dá origem ao relaxamento, à calma [*composure*] que emana da filosofia da morte de Montaigne (cf. FRIEDRICH, op.cit., p.267). Embora a morte aniquile a vida, diz o mesmo intérprete mais adiante, nada convence a Montaigne que a vida seja algo sem valor (idem, p.272).

sua vida e seu interesse está apenas naquilo que o ensina “a bem morrer e bem viver”³⁷⁸ – o que, aliás, são uma e a mesma coisa, pois, ainda nas palavras de Montaigne, “[C] quem ensinasse os homens a morrer estaria ensinando-os a viver”³⁷⁹. Ora, a relação entre estas duas esferas, vida e morte, é então intrínseca e necessária, o que novamente avaliza o fato de a aceitação da morte aparecer como o pilar fundamental para uma vida feliz.

Com efeito, antes de tudo e independente de quaisquer mudanças, evoluções ou contradições dos textos de Montaigne sobre a morte, o que está em questão é sempre esta preocupação primordial com o bem viver e com a tranquilidade do corpo e da alma. O próprio interesse de Montaigne nos filósofos antigos, como observa Schneewind, passa por isso: “Montaigne did not care about Stoic logic and physics, or about the finer variations of skeptical epistemology (...). He cared about what the ancients said about the good life and how to live it”³⁸⁰. Em todas suas considerações mais importantes vemos Montaigne voltar seu olhar sempre para a vida humana, buscando possibilidades de minimizar as coisas que perturbam, através de meios, de caminhos pelos quais todas as pessoas possam se orientar em direção a uma vida rica e prazerosa. Embora o respeito às diferenças de opinião e de costumes seja um dos pontos nevrálgicos da filosofia dos *Ensaíos*, lembramos que quanto a isso Montaigne não parece perceber diversidade: “[A] Todas as opiniões do mundo coincidem [C] em que o prazer é nossa meta, [A] embora adotem meios diferentes para isso.”³⁸¹

A ideia de prazer, frequentemente mencionada e exaltada por Montaigne, de fato ilustra bem esta valorização da vida nas reflexões dos *Ensaíos*, pois nela se explicita

³⁷⁸ II.10, p.116/409. Ideia esta que também aparece em *Da educação das crianças*: “[A] Pois me parece que as primeiras reflexões com que se deve alimentar-lhe o entendimento devem ser as que regulam seus costumes e seu senso, que lhe ensinarão a se conhecer e a saber morrer bem e viver bem” (I.26, p.237-8/159)

³⁷⁹ Op. cit., I.20, p.133/90

³⁸⁰ SCHNEEWIND, op. cit., p.208

³⁸¹ Op. cit., I.20, 120/81

sobremaneira o caráter antimetafísico de seu pensamento, com nosso autor desenvolvendo em vários momentos um intenso elogio ao corpo e suas necessidades: “[B] Eu, que só vivo terra a terra, detesto essa sapiência desumana que quer tornar-nos indiferentes e hostis à cultura do corpo”³⁸², diz nosso autor em *Da experiência*, texto em isso aparece de forma bastante nítida. Vemos aí Montaigne se deter estritamente em reflexões sobre a vida humana, em tudo aquilo que ela carrega de efêmero e imperfeito: “[C] Compor nosso comportamento é nosso ofício, e não compor livros; e conquistar não batalhas e províncias mas sim a ordem e a tranquilidade em nossa condução. Nossa grande e gloriosa obra-prima é viver adequadamente [*viver à propos*]”³⁸³. As “leis de Vênus e Baco” aparecem como as leis da própria condição humana, as quais venceram a rigidez e o ascetismo da filosofia estoica:

“[B]...essa inimitável contenção na virtude, que nos espanta num e noutro Catão, esse humor severo até a importunidade, assim docemente submeteu-se e curvou-se às leis da condição humana e de Vênus e Baco, [C] seguindo os preceitos de sua seita, que querem que o sábio perfeito seja tão experiente e perito no exercício das voluptuosidades naturais quanto em qualquer outro dever da vida.” (III.13, p.489-90/1109)

Vê-se, então, que as reflexões sobre a morte dos *Ensaio*s se inserem no escopo mais geral da moral montaigniana, a qual, ao invés de ser uma moral prescritiva, que tenta explicar e definir absolutamente o que é o bem ou o mal, o certo ou o errado, tem antes um caráter reflexivo, fundada no exercício do julgamento e na honestidade desinteressada do debate filosófico. Ela está mais voltada para o dia a dia, em seus mais ínfimos aspectos, tendo justamente esta atenção tanto aos prazeres corporais quanto à tranquilidade da alma, à boa consciência e à paz de espírito como constituindo sua grande riqueza e originalidade. Ora, são justamente estes aspectos “menores” os grandes

³⁸² III.13, p.485-6/1106

³⁸³ idem, p.489/1108

responsáveis por nossa felicidade, na medida em que, em meio a nossa existência instável, precária e repleta de percalços são os únicos sobre os quais temos algum poder.

Tendo tudo isso em vista, finalizamos este trabalho com Marcel Conche (a quem Comte-Sponville se diz devedor³⁸⁴), que em suas reflexões sobre a questão da morte nos *Ensaíos*³⁸⁵ também aponta para uma “arte de viver” que dela emana, belamente definida como a arte de dedicar-se inteiramente à atividade do momento, “sans que la préoccupation du passé ou de l’avenir vienne déteindre sur le présent, l’inquiéter et l’assombrir”³⁸⁶. É isto que significa, na visão do intérprete, aquele “*vivre à propos*” que Montaigne definiu em III.13 como sendo “a grande obra-prima” do ser humano, e que tem como exemplos Epaminondas, Cipião e Sócrates que achavam tempo para dançar, divertir-se e brincar como crianças, mesmo em meio à urgência e importância de suas atividades³⁸⁷. Nas palavras de Conche, eles tinham a capacidade de

“ne pas laisser interférer les heures, mais de vivre chacun d’elles pour soi. (...) Laissant de côté l’avenir et son enjeu, conscient mais dépréoccupé, il jouit pleinement et sereinement du présent. **La mort, demain, ne l’empêche pas de vivre, aujourd’hui, détendu, sans aucune frenesi et sans angoisse**”. (CONCHE, op. cit., p.60)

O passar do tempo, a aproximação da morte não lhes perturbava – atitude tal, aliás, que o próprio Montaigne, nas páginas finais de sua obra, provavelmente também nas páginas finais de sua vida, tentava conquistar:

“[B]...acho-a [a vida] tão estimável quanto agradável, mesmo em seu derradeiro decurso, em que a tenho agora. (...). Estou me preparando porém para perdê-la sem tristeza, mas como perdível por sua própria condição e não como molesta e importuna. [C] Ademais, não entristecer-se por morrer só assenta realmente bem àqueles que se alegram por viver. [B] Há arte em desfrutá-la; desfruto-a o dobro dos outros, (...). Principalmente agora que percebo tão curto o tempo da minha, quero aumentá-la em significado;” (III.13, p.494/1111)

³⁸⁴ Cf. COMTE-SPONVILLE, op.cit., p.07-08

³⁸⁵ Cf. CONCHE, op.cit., Capítulo 3

³⁸⁶ idem, p.59-60

³⁸⁷ idem, p.490-1/1109

Mais do que a imperturbabilidade, o que a filosofia da morte de Montaigne nos informa acima de tudo é que a morte bem entendida redimensiona toda a vida. Como o que estamos vivendo, graças à morte, não se repetirá, que busquemos então usufruir da melhor forma possível de nossa breve existência. É este inclusive o grande “charme” da vida, como destaca Conche, pois, “le présent, comme aux eaux du fleuve d’Héraclite, ne revient jamais deux fois”³⁸⁸.

³⁸⁸ CONCHE, op.cit., p.60

Bibliografia:

ARIÈS, Philippe. *História da morte no ocidente: da idade média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

_____. *L'homme devant la mort*. Paris: Seuil, 1977.

AUERBACH, Erich. "L'Humaine Condition". In: *Mimesis: a realidade na literatura*. Trad.: George B. Sperber. São Paulo: EdUSP/Ed. Perspectiva, 1971, pp. 245-270.

BELLENGER, Yvonne. "Le jourd'huy mourra en celui de demain': Montaigne et la jeunesse". *Montaigne Studies*. Vol. II, n.1. 1990.

BIGNOTTO, Newton. "Montaigne Renascentista". *Kriterion*, v.XXXIII, n. 86, ago./dez. 1992, pp. 29-41.

BIRCHAL, Telma. *O Eu nos Ensaios de Montaigne*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

_____. *Montaigne e seus duplos – elementos para uma história da subjetividade*. Tese de doutorado, USP, 2000.

_____. "Montaigne e a modernidade". *Kriterion*, v.XXXIII, n. 86, ago./dez., 1992, pp. 77-92.

_____. "As Razões de Montaigne". *Síntese*, v.33, n. 106, 2006, pp.229-246.

_____. "Fé, razão e crença na *Apologia de Raymond Sebon*: somos cristãos como somos perigordinos ou alemães?" *Kriterion*, Belo Horizonte, 111, pp. 44-54, jan.-jun., 2005.

BLUM, Claude. "La mort des hommes et la mort des bêtes dans les *Essais* de Montaigne: sur les fonctions paradigmatiques de deux exemples". In: *French Forum*, Vol. 5 (1980), pp.3-13.

_____. *La représentation de la mort dans la littérature française de la Renaissance*. 2. éd. Paris: H. Champion, 1989.

BRAHAMI, Frédéric. *Le scepticisme de Montaigne*. Paris: PUF, 1997.

BRODY, Jules. *Lectures de Montaigne*. Lexington: French Forum, 1982.

_____. "From Teeth to Text in *De l'Experience: A Philological Reading*". In: Breven, Dikka (ed.). *Montaigne's Rethoric: composing myself for others*. Nova Iorque: Garland, 1995, pp.217-232.

CARDOSO, Sérgio. "Villey e Starobinski: duas interpretações exemplares". *Kriterion*, v.XXXIII, n. 86, ago./dez., 1992, pp. 9-28.

_____. "O Homem, um homem: do Humanismo Renascentista a Michel de Montaigne". In: *Perturbador Mundo Novo*. São Paulo: Escuta, 1992, pp. 45-65.

CÍCERO. *Catão, o velho ou dialogo sobre a velhice*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

_____. *Tusculanes* [*Tusculanae Disputationes*]. Trad. Charle Appunh. Paris: Garnier, 1934.

COMPAGNON, Antoine. “ ‘De l’expérience’: un exercice de patience”. In: Blum, Claude. (Org.) *Montaigne e les “Essais” 1588-1988*. Paris: Honoré Champion, 1990.

COMPAIN, Jean-Marie. “L’imitation socratique dans les *Essais*”, In: Blum, Claude (Org.) *Montaigne e les “Essais” 1588-1988*. Paris: Honoré Champion, 1990.

COMTE-SPONVILLE, André. “*Je ne suis pas philosophe*”: *Montaigne et la philosophie*. Paris: Honoré Champion Ed., 1993.

CONCHE, Marcel. *Montaigne et la philosophie*. 2^a ed. Paris: PUF, 1996.

_____. *Montaigne ou la conscience heureuse*. Paris: Seghers, 1966.

CONLEY, Tom. “An allegory of prudence: text and icon of ‘De la phisionomie’”. *Montaigne Studies*. Vol. IV, n.1-2, 1992.

DEFAUX, Gérard. “De I.20 (‘Que philosopher c’est apprendre à mourir’) à III.12 (‘De la phisionomie’): écriture et essai chez Montaigne”. In: Blum, Claude. (Org.) *Montaigne e les “Essais” 1588-1988*. Paris: Honoré Champion, 1990.

_____. *Montaigne et le travail de l’amitié*. Orleans: Paradigme, 2001.

DEMONET, Marie-Luce. “Philosopher naturellement”. *Montaigne Studies*. Vol. XII, n.1-2, 2000.

DESAN, Philippe. *Montaigne: les formes du monde et de l’esprit*. Paris: Presses de l’Université de Paris-Sorbonne (PUPS), 2008.

_____. (dir.). *Dictionnaire de Michel de Montaigne*. Paris: H. Champion, 2004.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: UNB, 1987.

EPICURO. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. São Paulo: UNESP, 2002.

EVA, Luiz. *A figura do filósofo. Ceticismo e subjetividade em Montaigne*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

FAYE, Emmanuel. “Montaigne et la perfection humaine de Socrate dans ‘De la physinomie’”. *Montaigne Studies*. Vol. XXVI, n.1-2, 2009.

FRIEDRICH, Hugo. *Montaigne*. Trad.: Dawn Eng. California: University of California Press, 1991.

GARAVINI, Fausta. “Le fantasme de la mort muette (à propos de I, 2 ‘De La tristesse’)”. In: Blum, Claude (org.) *Montaigne et les “Essais” 1588-1988* Paris: Honoré Champion, 1990.

GIOCANTI, Sylvia. *Penser l’irrésolution: Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer: trios itinéraires sceptiques*. Paris: Honoré Champion, 2001.

LANGER, Ulrich (Ed.). *The Cambridge Companion to Montaigne*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

_____. “De la douceur de mourrir au ravissement poétique”. *Montaigne Studies*. Vol. XVIII, n.1-2, 2006.

LEAKE, Roy. *Concordance de Montaigne*. Genebra: Librairie Droz, 1981. (2 vols.)

LESCHEMELLE, Pierre. *Montaigne ou la mort paradoxale*. Paris: Imago, 1993.

LUCRÉCIO. *Da Natureza*. São Paulo: Abril Cultural – Col. Os Pensadores, 1973.

MACPHAIL, Eric. “Montaigne’s new epicureanism”. *Montaigne Studies*. Vol. XII, n.1-2, 2000.

MAIA NETO, José Raimundo. *Epoche as Perfection: Montaigne's View of Ancient Skepticism*. In: *Skepticism in Renaissance and Post-Renaissance Thought*. NY: Humanity Books, 2004.

MATHIAS, Paul. “Montaigne: une philosophie de gai savoir”. *Montaigne Studies*. Vol. XII, n.1-2, 2000.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Leitura de Montaigne*. In: *Signos*. Trad.: Maria E. Galvão. São Paulo: M. Fontes, 1991.

MIERNOWSKI, Jan. “Le ‘beau jeu’ de la philosophie”. *Montaigne Studies*. Vol. XII, n.1-2, 2000.

MONTAIGNE Michel de. *Os Ensaio*s. Trad.: Rosemary C. Abílio. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Les Essais*. Ed. Pierre Villey. Paris: PUF, 1988. (Col. Quadrige)

_____. *Les Essais*. (Exemplar de Bourdeaux). <http://WWW.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/Montaigne/index.html>

NAKAM, Géralde. *Montaigne et son temps. Les événements et les Essais: l'histoire, la vie, le livre*. Paris: Gallimard, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Trad.: Paulo C. de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

O’BRIEN, John. “Seeing the dead: the gaze as commemoration”. *Montaigne Studies*. Vol. IV, n.1-2, 1992.

PÉROUSE, Gabriel-A. “La lettre sur la mort de la Boétie et la première conception des *Essais*”. In: Blum, Claude. (Org.) *Montaigne e les “Essais” 1588-1988: Actes du Congrès de Bourdeaux*. Paris e Genebra: Honoré Champion e Slatkine, 1983, pp.64-76.

PLATÃO. *Fédon*. In: Platão. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores. 1972.

PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. In: *SÓCRATES*. São Paulo: Nova Cultural, Col. Os Pensadores, 1987.

- PLUTARCO. *Obras morales y de costumbres: (moralia)*. Madrid: Gredos, 1985.
- POSNER, David. “Stoic posturing and noble and theatricality in the Essays”. *Montaigne Studies*. Vol. IV, n.1-2, 1992.
- POT, Olivier. “L’inquiète estrangeté: la mélancolie de Montaigne”. *Montaigne Studies*. Vol. III, n. 1-2, 1991.
- POUILLOUX, Jean-Yves. *Montaigne: l'éveil de la pensée*. Paris: H. Champion, 1995.
- REY PUENTE, Fernando (Org.). *Os filósofos e o suicídio*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.
- SCHAEFER, David Lewis. “To Philosophize Is to Learn How to Die”. *The Political Philosophy of Montaigne*. NY: Cornell University Press, 1990, pp.289-311.
- SCHNEEWIND, Jerome. “Montaigne on moral philosophy and the good life”. In: *The Cambridge Companion to Montaigne* (Ed. LANGER, U.). Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- SÊNECA. *Cartas a Lucilio*. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 2004.
- _____. *Sobre a brevidade da vida*. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.
- SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines of Pyrrhonism*. London: Harvard University Press, 1993.
- SÈVE, Bernard. *Montaigne: des règles pour l'esprit*. Paris: PUF, 2007.
- SIQUEIRA, Ariosvaldo Kiister. *Morte e Razão na dita “fase estoica” de Montaigne*. Dissertação de Mestrado, UFPR, 2011.
- STAROBINSKI, Jean. “Montaigne: des morts exemplaires à la vie sans exemples”, *Critique*, Paris: Minuit, n.258, pp. 923-935, (nov. 1968)
- _____. *Montaigne em movimento*. Trad.: Maria L. Machado. São Paulo: Cia das Letras, 1993.
- TOURNON, André. *Montaigne*. Trad. Edson Querubini. São Paulo: Discurso Ed., 2006.
- _____. *Montaigne: la glose et l'essai*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1983.
- VAZ, Lúcio. *A simulação da morte: versão e aversão em Montaigne*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- VILLEY, Pierre. *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*. Osnabrück: Otto Zeller, 1976.
- _____. *Os Ensaio de Montaigne*. In: MONTAIGNE. *Ensaio*. 2. ed. Brasília, UnB/Hucitec, 1987. v. II, p. 3-90.