

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E
CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Morte e Razão na dita “fase estoica” de Montaigne

Ariosvaldo Kiister Siqueira

CURITIBA

2011

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E
CONTEMPORÂNEA

ARIOSVALDO KIISTER SIQUEIRA

MORTE E RAZÃO NA DITA “FASE ESTOICA” DE MONTAIGNE

Dissertação apresentada como requisito parcial
à obtenção do grau de Mestre do Curso de
Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências
Humanas, Letras e Artes da Universidade
Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr Luiz Antonio Alves Eva

CURITIBA

2011

AGRADECIMENTOS

Ao amigo Luís Fernando Lopes Pereira, sem cuja insistência, por anos a fio, o projeto jamais seria encaminhado e pelo apoio financeiro na aquisição de partes fundamentais da bibliografia.

Ao amigo Sérgio Santos, sem cujo socorro na hora certa o projeto jamais teria tomado a devida forma, pela apreciação crítica deste e pelas longas conversas (espero que elas retornem).

Ao meu filho Filipe, com quem pus à prova muito do que vai dito.

Ao Lúcio Vaz, pelo incansável colaboração no fornecimento de boa parte da bibliografia.

À amiga Cinelli Tardioli, por alguma apreciação crítica e muita conversa encorajadora.

Às secretárias do mestrado, Áurea e Mariane, pelo apoio eficiente nas horas mais e menos difíceis.

À prof. Telma Birchall, pela apreciação crítica do capítulo 1 e preciosas sugestões.

À CAPES pelo apoio financeiro.

E muito especialmente ao prof. Luiz Eva, pela paciente orientação e crítica contundente, sem as quais eu jamais sairia do nível da precipitação e presunção juvenis.

RESUMO

O presente trabalho visa analisar a ideia de morte em Montaigne conforme ela se apresenta em seus primeiros ensaios, aqueles pertencentes à chamada “fase estoica”. Sempre que conveniente e possível comparamo-los às passagens de Sêneca que serviram de base às reflexões montaigneanas e aos ensaios mais maduros de modo a podermos nos pronunciar com relação à questão da evolução dos *Ensaaios*, mais especificamente, com relação à existência, ou não, de uma “fase estoica” em seu pensamento. A análise do papel da razão é central ao longo de todo o estudo porque conforme este mude, ou não, há uma repercussão direta sobre a suposta evolução. O conceito de natureza ocupa papel de igual destaque uma vez que cremos ser na conjugação entre as funções da razão e da natureza que a filosofia de Montaigne adquire um de seus importantes traços de originalidade.

PALAVRAS-CHAVE: Montaigne, Sêneca, morte, razão, natureza, estoicismo, ceticismo.

ABSTRACT

This study aims to examine the idea of death in Montaigne as it is presented in his early essays, those belonging to the so-called “stoic phase”. Where appropriate and feasible, we compared them to the passages from Seneca that served as a basis for the montaignean reflexions and to the more mature essays, so we can give our opinion on the question of the evolution of the *Essays*, more specifically, regarding the existence or not of a “stoic phase” in his thinking. The analysis of the role of reason is central throughout the study because as it changes or not, there is a direct repercussion on the supposed evolution. The concept of nature occupies the same prominent role since we believe it is in the interplay between the roles of reason and nature that the philosophy of Montaigne acquires one of its features of originality.

KEY WORDS: Montaigne, Seneca, death, reason, nature, stoicism, skepticism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	6
CAPÍTULO 1: A Arte de Morrer de Montaigne.....	17
1. Em que sentido(s) a filosofia ensina a morrer.....	18
2. Comparação entre Montaigne e Sêneca: a relação não dogmática com as escolas filosóficas.....	25
3. Virtude, volúpia e morte; a virtude hedonista de Montaigne.....	28
4. Para vencer o medo da morte.....	31
5. A questão da pessoalidade.....	35
6. A morte pensada e a morte experienciada.....	38
7. A questão da imortalidade da alma.....	48
8. A natureza ensina a morrer.....	51
Conclusão de I-20: É preciso retirar a máscara da morte.....	61
CAPÍTULO 2: Para lidar com os males da vida.....	67
1. A introdução de Montaigne a I-14.....	69
2. A morte.....	73
3. A dor.....	85
4. A pobreza.....	103
5. Conclusão de I-14.....	109
CAPÍTULO 3: A morte “vívda”.....	113
Conclusão de II-6: morte e autorretrato.....	130
CONCLUSÃO.....	137
BIBLIOGRAFIA.....	143

INTRODUÇÃO

Qualquer um que ler mais atentamente *Os Ensaaios* não deixará de notar um certo número de contradições. Muitas vezes Montaigne diz que só descreve e analisa a si mesmo, outras tantas oferece generalizações que dizem respeito à condição humana como um todo; prega que se sigam os costumes do grupo social ao qual pertencemos, mas em vários momentos critica asperamente esses costumes; declara submissão incondicional à doutrina da Igreja Católica, mas, ao expressar suas opiniões próprias, muitas vezes a ela se opõe, aproximando-se sem reservas do paganismo; se no início expressa o desejo de estar sempre pensando na morte para estar preparado para quando ela chegar (I-20), no final quer livrar dela o pensamento, quer livrar-se de todo e qualquer preparativo para a morte (III-12).

No intuito de solucionar as contradições do texto montaigneano, Pierre Villey ofereceu uma leitura evolutiva dos *Ensaaios* em sua monumental obra *Les Sources et l'Évolution des Essais de Montaigne*, de 1908¹. Identificando a maioria das fontes que Montaigne utilizou, estabelecendo com razoável precisão as datas de composição da maioria dos ensaios, bem como de suas diferentes camadas, mapeando as citações, a obra se tornou referência obrigatória entre os estudiosos da obra montaigneana. Segundo essa leitura, o pensamento de Montaigne teria percorrido cronologicamente três fases: a primeira seria a estoica, de 1572 a cerca de 1574. Para Villey, esse primeiro momento pouco se diferenciaria da literatura do período, refletindo pouco ou nada a personalidade de Montaigne. Seriam ensaios basicamente impessoais em que a moral estoica seria adotada mais segundo o gosto da época. Não podemos jamais perder de vista que dentre as escolas helenistas que tiveram um vigoroso reavivamento no período humanista – epicurismo, estoicismo e ceticismo – sem dúvida a que gozou de maior popularidade foi o estoicismo, que, já tendo sido consideravelmente apreciado durante a

¹ Trata-se de sua tese de doutorado produzida sob orientação de seu professor na *Ecole Normale Supérieure*, Gustave Lanson (1857-1934); mas a inspiração fundamental veio de outro renomado professor que teve na mesma escola, Ferdinand Brunetière (1849-1906), muito respeitado como o principal teórico dos estudos evolucionistas em literatura (o "Darwin da crítica literária", no dizer de Floyd Gray - *The Unity of Montaigne in the Essais*, p. 45, n. 1), que ministrou na *Ecole Normale* em 1900-1, primeiro ano da estadia de Villey, um curso sobre a primeira parte de sua *Histoire de la littérature française classique* (V. Donald Frame, *Pierre Villey (1879-1933): An assessment*, pp. 2, 3).

Idade Média², estava um passo à frente das outras duas. Ao longo da Renascença o conhecimento do estoicismo, especialmente de sua filosofia moral, foi consideravelmente aprofundado³.

A fonte estoica mais utilizada por Montaigne são as *Cartas a Lucílio* de Sêneca, sendo que também estudou o estoicismo em Cícero e Diógenes Laércio. Nesse período, segundo Villey, a impessoalidade dos *Ensaaios* transpareceria em sua forma, *leçons*, gênero literário bastante popular na época, caracterizado pelo inventário de casos singulares, belos exemplos e máximas compilados entre os diversos autores antigos bem como entre os viajantes que descreviam o Novo Mundo⁴. Villey também destaca como característica fundamental do pensamento de Montaigne nesse período inicial a confiança no poder da razão para nos guiar na vida sempre pelo caminho da virtude: “A convicção entusiasta de que a razão é capaz de transformar profundamente nossa natureza, de elevar o homem mediante uma tensão constante, acima da humanidade, eis, sem dúvida, o ponto central de sua ‘lição’ moral por volta de 1572”⁵.

Mas isso seria apenas no início. Por volta de 1573 a leitura das *Obras Morais* de Plutarco propiciariam uma mudança significativa. Plutarco o estimula a afastar-se do gênero das *leçons*, tal como praticado por seus contemporâneos; a erudição livresca em que se baseava, com uma acentuada tendência para o pedantismo o desgostava sobremaneira⁶. Outro aspecto que muito seduz Montaigne em Plutarco é "o fato de cada uma dessas páginas estar recheada de exemplos morais simples, familiares, tirados da vida cotidiana,"⁷ num evidente distanciamento do ideal moral de perfeição do estoicismo com suas tendências heroizantes. Plutarco "ajuda Montaigne a descobrir em si mesmo uma moral oposta à que professava em 1572. Por si mesmo e, sem dúvida, antes de ter recebido seu Amyot⁸, Montaigne mostrava-se recalcitrante à arrogância dos estoicos."⁹ Ao perceber isso, Villey mesmo nos dá elementos para qualificarmos a dita

² Os trabalhos de Cícero e Sêneca, contendo apreciações favoráveis da filosofia estoica, circulavam amplamente na Idade Média, assim como a suposta correspondência entre São Paulo e Sêneca, então aceita como genuína, levaram muitos Pais da Igreja a sustentar que a filosofia moral estoica era compatível com o cristianismo. (V. COLLISH, Marcia. *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, Vol. I, pp. 3, 4, 16.)

³ KRAYE, Jill. *The Revival of Hellenistic Philosophies*. In: *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, p. 100.

⁴ VILLEY, Pierre. *Les Essais de Michel de Montaigne*. Paris, Editions Edgar Malfère, 1932, p. 34.

⁵ Idem, p. 39.

⁶ VILLEY, Pierre. *Les Sources et L'Evolution des Essais de Montaigne* 2v. Paris, Hachette, 1933, p. 94.

⁷ Op. cit. (1932), p. 49.

⁸ Traduziu Plutarco para o francês, *Vitae* em 1559, *Moralia* em 1572.

⁹ Op. cit. (1932), p. 52.

"fase estoica". O contato com Plutarco foi quase simultâneo ao estudo aprofundado das *Cartas a Lucílio*. Iniciando sua obra já maduro, quase com quarenta anos, e considerando-se que a adesão a uma escola filosófica tende a ser um acontecimento pessoal que se estende por um prazo relativamente longo, seguidamente por toda a vida, pode-se, diante da imediata identificação pessoal com Plutarco, duvidar que alguma vez Montaigne tenha se considerado verdadeiramente um estoico. Na análise dos ensaios específicos que se segue procuraremos verificar isso mais de perto.

A seguir, por volta de 1576, a leitura das *Hipotiposes Pirronianas* deflagraria o que Villey chamou de "crise cética". Manda cunhar uma medalha com a célebre inscrição "Que sei eu?". Villey comenta: "Não diz 'não sei' porque já seria afirmar alguma coisa"¹⁰. Munindo-se do arsenal cético de Sexto Empírico, Montaigne desfecha uma avassaladora crítica a toda pretensão de conhecimento da razão humana; nenhuma escola filosófica, antiga ou de seu tempo, será poupada. É quando compõe aquele que é por muitos considerado o mais filosófico de seus ensaios, a *Apologia de Raymond Sebond*. É também nesse momento que *essai* ganha seu sentido propriamente montaigneano, estreitamente vinculado ao projeto do autorretrato: registro das vivências do próprio autor, expressão de si mesmo – gestos, gostos, opiniões, reflexões – ensaios de uma vida.

A seguir, de 1576 em diante, Montaigne entrou no que Villey chamou de fase epicurista, a "filosofia definitiva" dos *Ensaaios*¹¹. Nada mais tem do ideal da filosofia estoica,

retesar-nos contra os acidentes da vida, elevar-nos acima dos prazeres naturais, inspirar-nos o desprezo pelo corpo, fazer-nos colocar a felicidade na impassibilidade (...), não considerando possíveis nem desejáveis esses grandes efeitos, contenta-se em regular, em lugar de combater os instintos naturais (...). Buscar suprimi-los é querer suprimir a nós mesmos; eles são bons para nós porquanto são nossa própria natureza, basta-nos aprender a usá-los sabiamente¹².

Villey atribui tal desenvolvimento ao aprimoramento da arte de julgar e à submissão à experiência. E conclui: "Há muito deixou de apelar para o testemunho do pirronismo. (...) Convencido de que todo conhecimento humano é necessariamente

¹⁰ Idem, p. 58.

¹¹ Idem, pp. 104-110.

¹² Idem, pp. 104, 105.

relativo, Montaigne não renuncia, entretanto, à busca. Ao contrário, insiste na caça a essas verdades relativas que são o quinhão da humanidade."¹³ Mas precisamos lembrar que a permanente busca pela verdade é assumida como uma característica do pirronismo, tal como vemos Sexto Empírico e Montaigne afirmarem¹⁴. Assim, a ideia de uma terceira fase epicúrea, que teria abandonado o pirronismo, é tão problemática quanto a de uma primeira fase estoica, quando nosso autor, segundo Villey, teria apostado alto nos poderes da razão. Isso exige que desde já procedamos a uma breve explicitação provisória do que Montaigne entendia por 'razão' em seus primeiros ensaios bem como a uma análise mais detida do grau de confiança que então depositava nos poderes explicativos e regulativos dessa faculdade humana.

De saída é preciso ressaltar que a exegese dos *Ensaio*s é particularmente resistente a precisamentos conceituais mais rígidos uma vez que neles ocorre um fenômeno típico: um certo “deslizamento semântico”¹⁵, isto é, ele usa os termos filosóficos chaves de modo equívoco, eles vão se enriquecendo de sentidos de modo a tornarem-se bastante polissêmicos e, eventualmente, com sentidos que se opõem a seu sentido técnico corriqueiro, mas sempre indóceis a uma definição única e estática. Um exemplo clássico disso é o conceito de natureza. Muitas vezes ele se aplica à totalidade do existente. Seguidamente é oposto à arte humana, que sempre é vista como inferior. Outras vezes a natureza é personificada e tem um papel benevolmente ativo no aconselhamento e condução da vida humana. Ao final ela mais e mais substitui a noção de divindade, fundamentalmente incognoscível. Em vão procuraríamos por uma definição única de natureza.

Quanto ao sentido de “razão”, um breve exame do tema fundamental de alguns dos primeiros ensaios nos permite aproximá-lo de “alma”, enquanto instância encarregada do autocontrole, em oposição ao arrebatamento das paixões. Em *Da tristeza* (I-2), Montaigne reflete sobre como a alma reage diante de situações de extremo desgosto; em *Como a alma descarrega suas paixões sobre objetos falsos, quando os verdadeiros lhe faltam* (I-4), o tema é o modo como é preciso canalizar a atividade da

¹³ Idem, pp. 105, 106.

¹⁴ Temos em mente a classificação proposta por Montaigne em II-12 que, por sua vez, remonta a Sexto Empírico em suas *Hipotiposes Pirrônicas* (I-1): da investigação filosófica há três resultados possíveis: 1) há os que alegam ter descoberto a verdade, são os dogmáticos, onde se incluem os aristotélicos, os estoicos e os epicuristas; 2) os que negam que isso seja possível, os acadêmicos; e 3) os que persistem na procura, os céticos pirrônicos.

¹⁵ A expressão é de Jean-Pierre Boon (V. *La pensée de Montaigne sur la mort: A-t-elle évolué?*, p. 316), mas dificilmente algum estudioso de Montaigne negará esse fato.

alma; em *Da constância* (I-12), discutindo um tema clássico da filosofia estoica, ele aborda até que ponto a alma é capaz de permanecer impassível diante de um perigo; em *Do medo* (I-18), ele pondera quanto essa paixão pode prejudicar a razão, levando à perda da lucidez: “[A] (...) estranha paixão, (...) não há outra que mais depressa tire nosso discernimento fora de sua devida compostura. De fato, vi muitas pessoas que se tornaram insensatas de medo (...)” (I-18, 110)¹⁶.

Notamos que desde o início de sua atividade como escritor é bastante presente em Montaigne a preocupação com o modo como a razão se relaciona com as paixões, como ela conseguirá dominá-las de modo a atingir a tranquilidade da alma, a *ataraxia*, mantendo sempre a lucidez. Isso fica mais claro em *Da ociosidade* (I-8), ensaio que bem poderia servir de prefácio aos *Ensaio*s. Ali Montaigne nos diz o que o levou a escrever após retirar-se da vida pública.

[A] Se não os ocupamos [os espíritos] com algum assunto que os refreie e contenha eles se lançam desregrados para cá e para lá, no vago campo das imaginações (...). A alma que não tem objetivo estabelecido perde-se (...). Recentemente, ao isolar-me em minha casa, decidido, tanto quanto pudesse, a não me imiscuir em outra coisa que não seja passar em descanso e apartado esse pouco que me resta de vida, parecia-me não poder fazer maior favor a meu espírito do que deixá-lo, em plena ociosidade, entreter a si mesmo, fixar-se e repousar em si. Porém descubro (...) que, ao contrário, imitando o cavalo fugido, ele dá a si mesmo cem vezes mais trabalhos do que assumia por outrem; e engendra-me tantas quimeras e monstros fantásticos, uns sobre os outros, sem ordem e sem propósito, que para examinar com vagar sua inépcia e estranheza comecei a registrá-los por escrito, esperando com o tempo fazer que se envergonhe de si mesmo por causa deles (I-8, 44, 45, 46).

Recolhido em seu castelo e disposto a passar o tempo que lhe resta em sossego espiritual, Montaigne vem a descobrir que é a atividade desregrada de sua fantasia que, sem saber o que quer, gera incontrolavelmente imaginações que obstam a serenidade e lucidez que almejava. É precisamente aqui que nos parece lícita uma aproximação com a filosofia clássica em seu ideal de *ataraxia*, a imperturbabilidade da alma como o sumo

¹⁶ *Os Ensaio*s. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo. Ed.: Martins Fontes, 2ª edição, 2002. Doravante, salvo onde mencionado, todas as referências e citações dos *Ensaio*s provirão dessa edição, onde, de acordo com a pesquisa de Villey, [A] indica a camada de texto publicada em 1580, [B] a publicada em 1588 e [C] a da edição de 1592.

bem. Assim pensavam tanto estoicos quanto epicuristas¹⁷ e cétricos¹⁸. Mas há muita discussão entre as escolas filosóficas quanto ao modo como a razão poderá levar a alma a esse estado de serenidade.

A oposição clássica é entre a posição estoica, que preconiza a eliminação das paixões, culminando na *apathia*, e a posição peripatética que propõe a moderação das paixões (*metriopathia*). Montaigne trata diretamente dessa relação no ensaio *Da constância* (I-12). Ali argumenta que nossa constância não proíbe que, na medida do que estiver ao nosso alcance, evitemos e nos previnamos contra o mal. Isso bem poderia ser compreendido como uma crítica à pretensão estoica à apatia, uma vez que esta pretende sempre fazer frente aos males com vistas ao exercício da virtude. Isso fica mais evidente em outro curto ensaio de cerca de 1572 em que o autor é mais explícito em sua crítica à *impassibilitas* estoica:

[A] A razão nos ordena seguirmos sempre o mesmo caminho, no entanto não no mesmo ritmo; e, embora o sábio não deva consentir que as paixões humanas o desviem do caminho reto, ele bem pode, sem prejuízo de seu dever, também condescender em que lhe apressem ou retardem o passo, e não se plantar como um colosso imóvel e *impassível*. Se a própria virtude se encarnasse, creio que o pulso lhe bateria mais forte ao partir para o ataque do que ao ir jantar; e é até mesmo necessário que ela se inflame e se agite (I-44, 402; itálico nosso).

Vemos, pois, que Montaigne, desde os primeiros ensaios, entende a razão como uma faculdade encarregada de gerir nossa relação com os afetos e paixões de modo a nos conduzir à serenidade (*ataraxia*), que ele distancia da *apathia* estoica. Ou seja, trata-se de uma tarefa bastante prática que diz respeito à condução da vida, em oposição a seu uso teórico, que envida intermináveis – e, eventualmente, danosos – esforços para explicar questões que estão fora do nosso alcance, como mostrará em profundidade a crítica cética da razão, desenvolvida plenamente na *Apologia de Raymond Sebond* (II-12).

¹⁷ Simon Blackburn, 1996, define muito objetivamente a *ataraxia*: "o estado de tranquilidade ou imperturbabilidade considerado tanto por epicuristas quanto por estoicos como a mais alta forma de felicidade e o objetivo próprio da vida" (27).

¹⁸ Logo no início de suas *Hipotiposes Pirronianas* Sexto Empírico definirá a *ataraxia* como o objetivo maior da reflexão cética: "quietude em relação a assuntos de opinião e sentimento moderado em relação a coisas inevitáveis" (I-25).

Esse uso prático da razão implica em compreender melhor o grau de confiança que Montaigne então depositava nessa faculdade humana. Elucidativo disso é o ensaio I-23, também escrito por volta de 1572, onde Montaigne atribuirá aos costumes, em sua imensa variedade, o poder maior para determinar nossos comportamentos e não à razão, que em princípio deveria determinar a veracidade e a correção de alguns costumes em detrimento de outros. Coerente com o tom geral do ensaio, onde justamente a variedade de costumes é oferecida como argumento contra a pretensão da razão de legislar sobre quais comportamentos são certos quais não, Montaigne acrescenta após 1588 uma de suas definições de razão: "[C] A razão humana é uma tinta infundida mais ou menos na mesma proporção em todas as nossas opiniões e costumes" (167).

Notamos, pois, que Montaigne, já nesses ensaios iniciais, é consideravelmente cético quanto às capacidades da razão, estabelecendo desde então uma distância significativa da convicção de que essa faculdade humana é capaz de resolver os problemas teóricos e práticos que se apresentam ao homem, convicção esta característica das filosofias dogmáticas em geral¹⁹. Isso fica mais claro em outro ensaio do mesmo período, *Da incerteza de nosso julgamento* (I-47). Após refletir sobre situações da vida prática em que as mesmas atitudes humanas resultaram em consequências opostas, Montaigne conclui: "[A] Assim, costumamos dizer com razão que os resultados e os finais (...) em sua maioria dependem da fortuna, a qual não quer se conformar e se sujeitar à nossa razão e prudência (...). Mas, pensando bem, parece que nossos desígnios e decisões dependem dela igualmente, e que a fortuna envolve em sua desordem e incerteza também nossos pensamentos" (424). Nesse ponto devemos nos lembrar que para as filosofias dogmáticas, a razão humana, desde que bem conduzida, tende a eliminar o máximo possível a influência do acaso sobre nossas decisões; julga das atitudes corretas em função de sua verdade que, portanto, não é variável. Basta que nos lembremos, por exemplo, da insistência estoica em torno da racionalidade da constância²⁰. Portanto, Montaigne se afasta significativamente dessa tradição ao reconhecer que o acaso se imiscui na esfera racional, não permitindo que nos fíemos plenamente no poder da razão para nos conduzir na vida prática. A mesma ideia aqui apresentada tão cedo é reiterada muitos anos depois num ensaio da

¹⁹ V. acima n. 14.

²⁰ E.g., a epístola 20-5 em que Sêneca define a sabedoria em termos de "querer e não querer sempre a mesma coisa" e exorta Lucílio a que se mantenha fiel ao propósito que adotou.

maturidade: “[B] Eu digo mais, que mesmo a nossa sabedoria e deliberação segue a condução do acaso. (...) Minha razão tem impulsos e agitações diárias [C] e casuais (...)” (III-8, 223). Ao analisar alguns dos primeiros ensaios de Montaigne, Craig B. Brush diagnostica neles um viés caracteristicamente cético; a propósito de I-47, conclui: “O papel da razão, então, qualquer que venha a ser, deve ser severamente limitado; pois, em última instância ela é impotente para nos aconselhar com certeza em assuntos pragmáticos”²¹.

Mas isso não quer dizer que Montaigne tenda para algum tipo de irracionalismo. Por mais falha que seja a razão, é preciso utilizá-la para nos conduzirmos na vida. Assim, o sentido de ‘razão’ que ele mais desenvolveu foi o de ‘julgamento’ enquanto permanente exercício do juízo próprio, de modo a conhecer, não a verdade das coisas, mas a própria capacidade, e seu limite; julgamento enquanto a habilidade, constantemente exercitada, de desenvolver o próprio discernimento de modo a fazer as escolhas mais propícias ao nosso bem-estar, aumentar o discernimento e melhorar enquanto indivíduos, tornarmo-nos mais sensatos. Considerando-se que o ensaio *Do pedantismo* (I-25) tenha sido escrito tão cedo quanto 1573 (Villey, em sua introdução ao ensaio, oferece um período bastante incerto, de 1573 a 1576), nesse texto Montaigne argumenta insistentemente que o conhecimento não seja meramente acumulado mas sim sirva para o exercício do discernimento próprio: “[A] Se nossa alma não tomar um impulso melhor, se não tivermos mais sadio o discernimento, pouco me importaria que meu estudante passasse o tempo jogando péla (...)” (I-25, 206). Os eruditos, sobrecarregando-se do saber alheio, não entendem a si próprios, “[A] têm a memória bastante cheia mas o entendimento totalmente vazio” (I-25, 209). Vemos, pois, que esse sentido mais fundamental de razão, plenamente desenvolvido no ensaio de 1576 *Da educação das crianças* (I-26), permite-nos modular o ceticismo de Montaigne. Se o ensaísta já se mostra cético nos ensaios mais antigos, parece-nos lícito falar de um temperamento cético que se constituía num traço permanente de sua personalidade, o que também se opõe à ideia de uma primeira fase estoica.

Assim, nos capítulos que se seguem procuraremos estudar de modo mais pormenorizado como se deu a relação de Montaigne com o estoicismo de seu tempo e até que ponto justifica-se a tese de Villey de que o autor teve uma fase estoica inicial. Para tanto, tomaremos como fio condutor um tema onipresente nos *Ensaio*s: a questão

²¹ BRUSH, Craig. *Montaigne and Bayle, Variations on the Theme of Skepticism*, 50.

da morte. Nosso objetivo é, pois, examinar integralmente três dos ensaios mais representativos da dita “fase estoica” – *Que filosofar é aprender a morrer* (I-20), *Que o gosto dos bens e dos males depende em boa parte da opinião que temos deles* (I-14) e *Do exercício* (II-6) – de modo a verificar como Montaigne entendia o papel da razão na condução da vida em seus momentos derradeiros. “[C] Quem ensinasse os homens a morrer estaria ensinando-os a viver” (I-20, 133).

Antes de abordarmos o texto dos três ensaios escolhidos, é preciso lembrar que no séc. XVI o estoicismo teve um vigoroso ressurgimento que o colocou na moda. Donald Frame nos lembra que então o pensamento dessa escola filosófica estava tão disseminado na cultura que era praticamente sinônimo do humanismo do período.²² Floyd Gray lança mão de uma analogia bastante esclarecedora: “Na segunda metade do século XVI na França, o estoicismo estava tão na ordem do dia nos círculos humanistas quanto estava o existencialismo em certos grupos intelectuais imediatamente após a Segunda Guerra Mundial.”²³ Ora, assim como isso não significava que todos fossem existencialistas, mas sim que quase sempre tivessem que estabelecer um diálogo, tácito ou ostensivo, com o existencialismo, no século XVI, falar eventualmente como um estoico não significava necessariamente adotar o estoicismo, mas sim, estabelecer uma familiaridade com o leitor de seu tempo. Isso facilitaria a transmissão de uma mensagem própria, eventualmente divergente do estoicismo. Procuraremos verificar se não é esse o caso de Montaigne.

Já que as *Cartas a Lucílio*, de Sêneca, são a principal fonte do estoicismo de Montaigne, no estudo que se segue nos deteremos pormenorizadamente na análise comparada das citações e paráfrases do moralista latino de modo a entender melhor o uso que Montaigne delas faz. O próprio ensaísta, num dos muitos comentários à própria obra, em um acréscimo posterior a 1588 diz: “[C] Entre tantos empréstimos fico bem feliz de poder esconder algum, disfarçando-lhe e mudando-lhe a forma *para novo uso*. Correndo o risco de deixar dizerem que é por falta de haver entendido seu uso original, dou-lhe uma direção particular de minha mão para que sejam menos puramente alheios” (III-12, 409; *itálicos nossos*). Vemos, pois, que Montaigne, ao citar e parafrasear os clássicos não necessariamente pretendia ser sempre fiel às ideias propostas no original mas sim, ‘usá-los’ para exprimir sua mensagem mais própria, que muitas vezes se

²² *Montaigne's Discovery of Man*, 1955, p. 36.

²³ *The Unity of Montaigne in The Essays*, P. 48.

opunha à da fonte. cremos que esse é o caso particular de muitas das citações e paráfrases que faz de Sêneca. Tentaremos demonstrá-lo em detalhes ao longo da análise dos três ensaios escolhidos.

Especial atenção será dada à análise do movimento peculiar do texto de Montaigne, isto é, eventualmente ocorre de ele dizer algo que subverte o tom geral estoico do ensaio, algo que só uma leitura mais atenta notará e avaliará. Isso pode ser compreendido à luz da ironia peculiar de Montaigne, que sintetiza o problema retórico fundamental dos Ensaaios: é preciso que o leitor aprenda a não levar ao pé da letra muita coisa que Montaigne diz sob pena de não penetrar as intenções mais fundamentais e veladas do ensaísta. Um exemplo emblemático é já o *Ao leitor*. Ali o autor diz que trata-se de um livro que nada tem de importante para dizer ao homens em geral, destinado apenas aos parentes e amigos próximos, um livro que não vale o esforço do leitor. Ora, o simples fato da popularidade dos *Ensaaios*, das sucessivas reimpressões e edições e do modo como Montaigne constantemente a eles retornava para retocar e acrescentar demonstra que a obra valia bem mais e que ele a tinha em muito maior conta do que diz na advertência inaugural. Ou seja, seguidamente Montaigne diz uma coisa e está pensando outra; somente uma análise integral em contexto permitirá depreender a verdadeira opinião do autor. É o que as análises subsequentes pretendem demonstrar. No que tange especificamente ao estoicismo, parece que Montaigne dele se apropria com o intuito de elaborá-lo mais pessoalmente, o que, evidentemente, muitas vezes se opõe ao modo como o compreendia Sêneca. Essas divergências poderão ser notadas mais claramente no papel que cada um dos dois moralistas atribui à razão na condução da vida e da morte.

Neste outro comentário à própria obra Montaigne assume o modo como se relacionava com as fontes. Parece-nos lícito aplicá-lo à relação com a ‘moda estoica’ de então e com o estoicismo senecano em particular. Ele explicita que sempre teve em mente expressar o que lhe é mais próprio, ainda que para tanto corra o risco de ser mal compreendido:

[B] Assim também alguém poderia dizer de mim que fiz aqui simplesmente um feixe de flores alheias, tendo fornecido de meu apenas o fio para atá-las. *Certamente concedi ao gosto público* que esses ornamentos emprestados me acompanhem. Mas não pretendo que me cubram e me ocultem: isso seria o contrário do meu desígnio, pois só quero

exibir o que é meu, e o que é meu por natureza; e, se tivesse confiança em mim, com todos os riscos teria falado totalmente sozinho (III-12, 408; *itálicos nossos*).²⁴

Verificar a originalidade do pensamento de Montaigne ao longo de toda a sua obra escapa ao alcance de uma dissertação de mestrado. Vamos então nos restringir aos primeiros ensaios, e apenas à questão da morte, para aferir quanto essa originalidade já então se apresentava, de modo a, para além das disputas verbais, caracterizar melhor a dita “fase estoica” dos *Ensaaios*.

²⁴ Nesse mesmo sentido este outro acréscimo tardio é bem assertivo: “[C] Não digo o que dizem os outros a não ser para mais me dizer” (I-26, 221; tradução modificada).

CAPÍTULO 1: A Arte de Morrer de Montaigne

A morte é um dos temas mais recorrentes nas reflexões que Montaigne tece ao longo dos vinte anos em que redigiu seus *Ensaaios*. O vigésimo capítulo do Livro I, "Que filosofar é aprender a morrer", pode ser considerado seu ensaio clássico a respeito do assunto. Sua primeira versão foi escrita por volta de 1572, sendo por isso geralmente considerado bastante representativo da maneira inicial de Montaigne pensar e escrever. Mas ao longo dos anos Montaigne foi-lhe acrescentando passagens, de tal forma que na versão final 58% dele data de 1572, 14% de 1588 e os outros 28% foram acrescentados após 1588²⁵, ou seja, quase metade é fruto de intervenções tardias. Sendo assim, parece-nos que sua análise detalhada e integral poderá fornecer elementos textuais suficientes para analisarmos a questão da morte ao longo de toda a filosofia de Montaigne. Isso, por sua vez, nos permitirá nos pronunciarmos de modo mais seguro e fundamentado a respeito da suposta evolução da ideia de morte. Já que uma de nossas preocupações centrais é caracterizar mais precisamente a dita "fase estoica" de Montaigne, a minuciosa análise comparativa entre o texto de Montaigne e a respectiva fonte senecana, explícita ou implícita, é um recurso de análise ao qual recorreremos frequentemente, tanto neste quanto nos outros capítulos do trabalho. Esse procedimento foi oportunamente aplicado para outras fontes; Cícero, Epicuro, Platão etc. Assim, esperamos entender melhor o modo próprio com que Montaigne se relacionava com a tradição clássica que o formou. Especificamente em relação ao estoicismo, procuraremos explicitar as passagens do ensaio que estabelecem uma proposital tensão interna com outras de teor mais claramente estoico. É quando, a nosso ver, Montaigne fornece elementos para caracterizarmos seu pensamento próprio, sempre em oposição velada ao estoicismo senecano, ou melhor, apropriando-se desses elementos, Montaigne os transforma de modo a refletirem sua própria filosofia.

Em nossa análise privilegiaremos a análise do papel da razão no trato com a morte de modo a explicitarmos mais claramente a relação crítica do ensaísta com o

²⁵ A conta é de Brody, que comenta: "Que dizer quando 42% das linhas desse ensaio pretensamente sintomático da primeira maneira são contemporâneos dos grandes ensaios do Livro III?" (*Lectures de Montaigne*, p. 163).

discurso filosófico em geral e com o estoicismo em particular em todas as camadas do ensaio, o que também contribuirá decisivamente para a compreensão da questão da evolução dos *Ensaaios*. O papel da razão na filosofia de Montaigne é melhor compreendido quando posto face a face com sua ideia de natureza. O ensaísta nunca define univocamente o que entende por natureza. Mas qualquer leitura mais atenta de sua obra mostra que ela tem um papel fundamental em sua filosofia. Assim, o estudo do papel da razão e o da natureza na questão da morte será de suma importância para a compreensão geral da filosofia montaigneana.

Ao estudarmos a questão da morte, vários outros pontos importantes do pensamento de Montaigne serão tocados: sua compreensão do ascetismo e do prazer, sua noção de virtude, sua posição na questão da imortalidade da alma e o grau de pessoalidade demonstrado já na camada mais antiga do texto. Este último ponto é particularmente importante para a questão da evolução dos *Ensaaios* já que, como veremos, a ideia de que os primeiros ensaios de Montaigne eram basicamente impessoais é uma das afirmações fundamentais da leitura evolutiva de Villey.

1. Em que sentido(s) a filosofia ensina a morrer

O título de I-20 é emprestado de Cícero. Vem das *Tusculanas* (I-30), que por sua vez foi emprestado do Fédon (64a), onde está na boca de Sócrates. Hugo Friedrich nos informa que na Antiguidade tardia e na Idade Média a frase por si só servia como uma definição de filosofia²⁶. Brody nota que o leitor contemporâneo de Montaigne de imediato reconhecia na máxima platônico-ciceroniana um clichê por excelência do gênero da *ars moriendi*, muito apreciado no séc. XVI.²⁷ Erasmo é o predecessor mais imediato e ilustre de Montaigne; o autor da *De praeparatione ad mortem* justifica sua empresa lançando mão desse argumento altamente simbólico da sabedoria antiga: “Platão declara que a filosofia, como um todo, nada mais é que uma meditação sobre a morte”²⁸. Assim, Montaigne está certo de que ao iniciar dessa forma o seu ensaio sobre a morte tem garantida a simpatia e familiaridade do leitor. Com isso ele poderá,

²⁶ FRIEDRICH, Hugo. *Montaigne*, p. 266.

²⁷ Op. cit., 114.

²⁸ Idem.

oportunamente, mostrar-se crítico do discurso filosófico que o dito ciceroniano tinha o poder de evocar nas mentes dos leitores de seu tempo.

Montaigne abre o ensaio tomando mais literalmente as palavras de Cícero: “[A] Diz Cícero que filosofar não é outra coisa senão preparar-se para a morte” (120). As palavras exatas de Cícero são: “Pois a vida inteira de um filósofo é, como diz o mesmo filósofo [Sócrates], uma meditação sobre a morte”²⁹. Considerando-se que aqui, tal como em muitas outras partes dos *Ensaaios*, trata-se menos de definir as palavras do que a relação entre enunciado e contexto, analisemos mais detidamente a frase em seu contexto original para ver de que modo se relaciona com o sentido que Montaigne pretender lhe imprimir.

Nas *Tusculanas* Cícero explicita a origem platônica dessa idéia, uma vez que aparece na parte do tratado dedicada a eliminar o medo da morte com base na convicção da imortalidade da alma³⁰. É o Sócrates do *Fédon*, porta-voz do idealismo platônico, que reflete sobre a bem-aventurança após a morte gozada pela alma daquele que se dedicou à filosofia como justificando a ausência de qualquer medo no último momento desta vida:

Ter uma alma desligada e posta à parte do corpo, não é esse o sentido exato da palavra "morte"? (...) O exercício próprio dos filósofos não é precisamente libertar a alma e afastá-la do corpo? (...) Não seria, pois, (...) uma coisa ridícula por parte dum homem, que durante toda a vida se houvesse esforçado por se aproximar o mais possível do estado em que ficamos quando estamos mortos, irritar-se contra a morte quando esta se lhe apresenta? (67d).

Com isso em mente, retornemos à sequência da argumentação de Montaigne em I-20 que, então, oferece duas interpretações possíveis para o dito de Cícero: “[A] Porque 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 semelhança com a morte; ou então porque toda a sabedoria e discernimento do mundo se resolvem por fim no ponto de nos ensinarem a não termos medo de morrer” (120).

A primeira interpretação, aludindo à saída da alma do corpo, remete à origem da ideia tal qual ela aparece em Cícero, o *Fédon* de Platão, onde Sócrates efetivamente dirá

²⁹ *The Tusculan Disputations*, I-30.

³⁰ Idem, I-9 a 32.

o seguinte: “(...) o homem que realmente consagrou sua vida à filosofia é senhor de legítima convicção no momento da morte, possui esperança de ir encontrar para si, no além, excelentes bens quando estiver morto! (...) sua única ocupação consiste em preparar-se para morrer e em estar morto” (64a). Notamos que a crença na imortalidade da alma é um elemento essencial do argumento platônico; é ela que justificará o exercício da reflexão enquanto uma analogia – *ressemblance* – da morte. Logo a seguir Platão caracteriza melhor essa separação: “(...) apartar o mais possível a alma do corpo, habituá-la a evitá-lo, a concentrar-se sobre si mesma por um refluxo vindo de todos os pontos do corpo, a viver tanto quanto puder, seja nas circunstâncias atuais, seja nas que se lhes seguirão, isolada e por si mesma, inteiramente desligada do corpo (...)” (67c). O resultado dessa prática constante de afastamento do corpo será uma alma preparada para a morte, que é, pois, compreendida como somente a separação definitiva de ambos, um estado que o filósofo já experimentou inúmeras vezes através da meditação filosófica e, portanto, nada tem a temer³¹.

Assim, a análise do contexto original da primeira hipótese interpretativa para o dito de Cícero oferecida por Montaigne leva a crer que para assumi-la ele teria que se comprometer mais com o platonismo, mais especificamente, com a dicotomia mente-corpo. Platão, no *Fédon*, compreende o corpo como uma prisão para a alma que só a morte libertaria definitivamente³². Já Montaigne, ao longo dos *Ensaio*s vai progressivamente elaborando e refinando a ideia de que corpo e alma devem manter uma relação de maior interdependência harmônica³³, o que se opõe ao ascetismo preconizado por Platão³⁴. Talvez por isso Montaigne não se preocupe em aprofundar a tese platônica oferecendo rapidamente uma outra hipótese interpretativa: “[A] (...) ou

³¹ V. *Fédon* 81a.

³² *Fédon* 82d.

³³ V, e.g., “[A] Os que querem desunir nossas duas peças principais e afastá-las uma da outra estão errados. Ao contrário, é preciso reacoplá-las e reuni-las. É preciso ordenar à alma não que se ponha apartada, que se ocupe sozinha, que menospreze e deixe de lado o corpo (...), mas que se alie a ele, que o abraça, acarinhe, assista, controle, aconselhe, corrija, e reconduza quando ele se extravia, em suma, que o despose e lhe sirva de esposa, para que as ações de ambos não pareçam diversas e contrárias mas sim concordes e uniformes” (II-17, 460, 461). Ou: “[B] Que o espírito desperte e vivifique a lassidão do corpo, o corpo assente a leveza do espírito e fixe-a” (III-13, 498).

³⁴ Analisando as duas hipóteses interpretativas para o dito de Cícero, Hugo Friedrich pondera: “Inicialmente Montaigne laborou dentro do significado platônico da sentença, partindo, ele também, da superioridade da alma sobre o corpo, sendo a reflexão filosófica a fuga da alma do corpo, metaforicamente entendida como a morte, com a expectativa de que a morte física seja a libertação final e o retorno da alma a seu lar. Mas Montaigne, que é completamente não platônico, rapidamente abandona isso para entender a sentença em seu significado simples: filosofar é considerar a morte antecipadamente e ensaiá-la.” Op. cit., p. 266.

então porque toda sabedoria e discernimento do mundo se resolvem por fim no ponto de nos ensinarem a não termos medo de morrer”.

Houve muita discussão entre os intérpretes de Montaigne para saber se essas duas hipóteses se complementavam ou se opunham³⁵. Se julgarmos exclusivamente pelo fim a que se destinam, livrar-nos do medo da morte, ambas as hipóteses se complementam. Se nos ativermos ao modo como propõem tal fim, elas se opõem. Enquanto para Platão a inabalável convicção da imortalidade da alma e a possibilidade de eterna bem-aventurança minimiza a importância do momento da morte, para Montaigne, que nunca usa o argumento da imortalidade, é exatamente esse momento que ganha a maior importância³⁶. Dispensando a base metafísica platônica, Montaigne interpreta o dito de Cícero em termos que remetem ao valor prático da filosofia, mais especificamente, ao papel da razão na condução da vida que se vive neste mundo:

[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? (120).

Cabe, pois, à razão uma tarefa eminentemente prática que diz respeito à melhor maneira possível de conduzir *esta* vida em função dela mesma e não com vistas a qualquer eventual estado superior ao qual ascenderia a alma imortal, como ocorre em Platão³⁷.

³⁵ A maioria acha que se opõem, e.g., Schaefer, 1990, p. 299, Hedwig, 1973, pp. 227, 228; que se complementam: Tournon, 1983, p. 216.

³⁶ “Antes de Montaigne, (...) morrer [*dying*] equivalia à morte. (...) Os *Ensaaios* desenvolvem um vocabulário que permite a Montaigne distinguir entre *le mourir*, *le mourant*, *la mort*, um vocabulário que lhe permite ser o primeiro a usar o termo morrer [*dying*] para descrever o que precede a morte de modo a definir o ato de estar morrendo como o instante que lhe deixa com medo.” Dorothea B. Heitsch, *Approaching Death by writing: Montaigne's Essais and the Literature of Consolation*, p. 98.

Alfredo Bonadeo também destaca a importância desse ponto: “Mas morrer não significa simplesmente um mergulho repentino num mundo onde tudo é obliterado; é um processo completo que tem que ser plenamente experienciado e implica vivenciar uma fase transitória (...) do ser para o não ser. E as meditações de Montaigne se demoram longamente na operação da morte ela mesma.” *Montaigne and Death*, 362.

³⁷ Em que pese a menção à Bíblia já que, segundo Villey, trata-se do Eclesiastes III-12: “E compreendi que não há outra felicidade para o homem senão alegrar-se e assim alcançar a felicidade durante a vida”, uma passagem claramente eudemonista que diz respeito à melhor condução possível *desta* vida.

A questão do valor prático da filosofia é uma constante no pensamento de Montaigne. Aparece pela primeira vez de modo mais consistente no ensaio *Do pedantismo* (I-25), que pode, segundo Villey, ter sido escrito por volta de 1573. Refletindo sobre a razão pela qual eruditos estão em tamanho descrédito no seu tempo, Montaigne os compara aos filósofos antigos que, quando desafiados a abandonar suas abstrações e fazer algo de concreto, fizeram-no excelentemente. Cita, entre outros, o exemplo de Tales que abriu um comércio e em um ano ganhou muito dinheiro, provando assim que não agia como a raposa em relação às uvas quando condenava o amor às riquezas (202). Menciona também o geômetra de Siracusa que "[A] desviado de sua contemplação para pôr em prática algo dela na defesa de seu país", inventou máquinas de guerra que assobraram a todos (202). É a clássica oposição entre erudição e sabedoria, que Montaigne evoca com precisão logo no início ao citar o provérbio 'os maiores eruditos não são os mais sábios' (199). Importa notar que nesse ensaio Montaigne não reluta em restringir bastante o valor do conhecimento meramente livresco, teórico, que somente se acumula sem levar a uma melhoria efetiva do indivíduo, que serve meramente para exibição e acaba por sobrecarregar e entrevar quem o busca em vez de torná-lo mais desenvolvido na condução da vida; "[A] seria preciso perguntar quem sabe melhor, não quem sabe mais" (203). Para evidenciar a superioridade do conhecimento prático sobre o teórico, Montaigne evoca a comparação clássica entre atenienses e lacedemônios; em Atenas se aprendia a falar bem e a desenredar argumentos sofisticados, na Lacedemônia aprendia-se a agir virtuosamente e a não temer a morte nem a fortuna (213). Com isso podemos nos remeter novamente ao nosso ponto de partida e compreender melhor a segunda hipótese interpretativa para o dito de Cícero que abre I-20: a grande tarefa da sabedoria é nos fazer vencer o medo da morte. Diante dessa pedra-de-toque toda erudição vazia e empolada perde o sentido.

Não por acaso, Montaigne inclui, logo depois do ensaio em que critica o pedantismo (I-25), o capítulo *Da educação das crianças*, onde a defesa do valor prático da filosofia em oposição à erudição vazia atinge sua máxima expressão. Montaigne é enfático em aconselhar que se estudem as ciências bélicas, políticas e diplomáticas a fundo e só o minimamente necessário das dialéticas, ou seja, reafirma a superioridade das ciências práticas sobre as teóricas que se perdem em especulações:

[A] (...) a ciência é um grande ornamento e uma ferramenta de admirável utilidade (...). Orgulha-se muito mais em ceder seus recursos para organizar uma guerra, comandar um povo, conquistar a amizade de um príncipe ou de uma nação estrangeira do que em estabelecer um argumento dialético (...) (I-26, 223).

Vale notar que Montaigne escreveu isso por volta de 1579, ou seja, depois da chamada "crise cética". Vemos, pois, que seu ceticismo, já plenamente desenvolvido, não o leva a uma descrença total que desvaloriza completamente todo e qualquer conhecimento. O critério prático lhe permite modular seu ceticismo; vale a pena estudar aquilo que repercute diretamente na arte de conduzir a vida de modo mais pleno e satisfatório, “[A] (...) a ciência é um grande ornamento e uma ferramenta de admirável utilidade” (I-26, 223). Ou seja, a ciência é valorizada por sua utilidade, não pela verdade que muitas vezes pretende enunciar no terreno meramente especulativo.

Esse critério prático fica mais claro quando Montaigne diz como acha que um bom preceptor deve educar seu aluno. Pontua que o conhecimento deve ser assimilado pelo espírito e não simplesmente acumulado; lança mão da famosa metáfora alimentar: o espírito precisa digerir o conhecimento ingerido e com ele revigorar-se tal como o estômago faz com os alimentos (225). Pouco depois recorre à clássica metáfora das abelhas:

[A] As abelhas sugam das flores aqui e ali, mas depois fazem o mel, que é todo delas: já não é tomilho nem manjerona. Assim também as peças emprestadas de outrem ele [o aluno] irá transformar e misturar, para construir uma obra toda sua: ou seja, seu julgamento. Sua educação, seu trabalho e seu estudo visam tão somente a formá-lo (227).

Não sendo o caso aqui de entrar nas minúcias da noção de "julgamento" para Montaigne, cabe ressaltar apenas que ela se relaciona diretamente com a capacidade de analisar e distinguir *por si*, e não apenas por autoridade, quais conhecimentos lhe serão úteis na vida, ou seja, algo essencialmente vinculado ao valor prático da filosofia:

[A] Que ele [o preceptor] o faça [o aluno] passar tudo pelo crivo [do julgamento próprio] e nada aloje em sua cabeça por simples autoridade e confiança; que os princípios de Aristóteles não lhe seja princípios mais que o dos estoicos e epicuristas.

Que lhe proponham essa diversidade de opiniões; ele escolherá se puder; se não, permanecerá em dúvida (226).

Acrescentando, após 1588, "[C] O proveito de nosso estudo está em com ele nos termos tornado melhores e mais sensatos" (227), Montaigne não deixa dúvida quanto ao que sempre entendeu valer a filosofia para a vida plena do homem *integralmente*, isto é, não é apenas uma alma, um cérebro que se educa, é também um corpo que tem que agir no mundo (228). E que para isso tudo é útil, não apenas os livros; "a malícia de um pajem, a tolice de um criado, uma conversa à mesa, tudo são matérias novas" (228).

Em tudo isso Montaigne está muito próximo do estoicismo mais liberal proposto por Sêneca. No próximo item aprofundaremos a análise comparativa de ambos nesse ponto. Por ora basta pontuar que é de Sêneca as metáforas da assimilação do conhecimento, que as usa no mesmo sentido, ou seja, na defesa do estudo da filosofia enquanto algo que deve nos ajudar a melhorar enquanto indivíduos³⁸. Contudo, como veremos melhor no item 8, é grande a diferença entre Montaigne e Sêneca no que tange a *quais* conhecimentos são necessários para que se viva melhor. Por ora basta notar que para ambos as estéreis disputas teóricas têm que ser superadas em favor de uma filosofia mais prática e consequente, que contemple o crescimento individual.³⁹

Retornando ao início de I-20, ressaltamos agora que Montaigne, ao pontuar que é tarefa da razão "fazer-nos viver bem e a nosso gosto" (120), sugere um distanciamento do ascetismo platônico e estoico em direção à valorização do prazer. Essa ideia torna-se explícita com o acréscimo após 1588 da frase: "[C] em que o prazer é a nossa meta". Tal valorização choca-se, evidentemente, com o ascetismo platônico e estoico⁴⁰ e parece aproximar Montaigne do epicurismo, sem contudo com ele se identificar, como veremos melhor a seguir. Montaigne parece ter em mente as disputas entre as seitas filosóficas quando diz que "[A] todas as opiniões do mundo coincidem" nesse objetivo hedonista.

³⁸ V., especialmente, ep. 84 onde ambas as metáforas, do alimento e das abelhas, aparecem.

³⁹ A questão do valor prático da filosofia renovou-se com os estudos de Pierre Hadot. Em seu já clássico estudo sobre a filosofia antiga, ele destaca o quanto então a filosofia era, mais do que infundáveis disputas abstratas escolásticas, uma verdadeira escolha de vida: "Em primeiro lugar, ao menos desde Sócrates, a opção por um modo de vida não se situa no fim do processo da atividade filosófica, como uma espécie de apêndice acessório, mas, bem ao contrário, na origem (...). O discurso filosófico tem sua origem, portanto, em uma escolha de vida e em uma opção existencial, e não o contrário (...), incita mestres e discípulos a viver realmente em conformidade com sua escolha inicial ou, ainda conduz de alguma maneira à aplicação de um ideal de vida. (...) A filosofia é, antes de tudo, uma maneira de viver (...), a filosofia não é senão o exercício preparatório para a sabedoria." (*O que é a filosofia antiga?* Eds. Loyola, 2004, pp. 17, 18.)

⁴⁰ Muitas são as cartas em que Sêneca condena veementemente o prazer, e.g., 7-2; 23-6; 27-2,3; 92-7.

Parece, porém, querer minimizar as diferenças entre elas, já que é um truísmo da história da filosofia que estoicos e epicuristas divergem radicalmente quanto ao valor do prazer. Essa valorização do prazer é radicalizada após 1588 quando Montaigne acrescenta um longo trecho que procede à submissão da virtude à volúpia, que se opõe frontalmente à concepção tradicional de virtude enquanto algo árido e ascético, só adquirido a duras penas: “[C] Não importa o que eles digam, na própria virtude o fim último a que visamos é a volúpia. Apraz-me martelar seus ouvidos com esse termo pelo qual têm tão forte aversão” (120). Esse acréscimo parece justificar plenamente a idéia de que no final de sua trajetória Montaigne abraçou o epicurismo, distanciando-se definitivamente do estoicismo. Ele não parece se importar com a tensão interna que esse acréscimo provoca quando comparado com outras passagens de I-20 que ecoam o estoicismo senecano. Não se pode, porém, deixar de notar que o prazer e o bem-estar enquanto objetivos da razão já aparecem claramente na camada mais antiga do texto: “[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*” (120; *itálicos nossos*). Parece ser, pois, o caso de sermos mais escrupulosos ao chamá-lo “estoico” mesmo em 1572.

2. Comparação entre Montaigne e Sêneca: a relação não dogmática com as escolas filosóficas

Analisemos mais a fundo o acréscimo que aproxima virtude e volúpia para ver o que ele nos revela sobre a relação de Montaigne com o estoicismo e com o epicurismo.

Montaigne inicia esse acréscimo mencionando mais explícita e criticamente as querelas de seita: “[C] As dissensões das seitas filosóficas, nesse caso, são verbais. ‘Passemos rapidamente por tão frívolas sutilezas’ [Sêneca, Ep. 117]. Há nelas mais obstinação e provocação do que cabe a um ofício tão louvável” (120). Ao citar Sêneca nessa observação irônica para com as intermináveis disputas teóricas entre as escolas filosóficas podemos proceder à discussão de um primeiro ponto que une Montaigne e Sêneca: a independência espiritual, isto é, o não submeter-se acriticamente aos preceitos de qualquer seita filosófica. Para isso é esclarecedor reenviarmos a citação de Sêneca ao

seu contexto original. Diz ele: "Deixemos estas engenhosíssimas frioleiras e abordemos com vigor aqueles temas que nos serão de utilidade na vida" [117-30]⁴¹. Vemos, pois, que também para Sêneca o valor prático da filosofia é de grande importância, constituindo-se em critério decisivo para avaliar sobre quais questões merecem ser discutidas e aprofundadas. A passagem acima está no final de uma carta em que, a pedido de Lucílio, Sêneca discute longamente a veracidade da tese estoica "a 'sabedoria' é um bem, mas 'ser sábio' já não o é" [117-1]⁴². Sêneca inicia a carta já sinalizando sua relativa independência espiritual: "Preparas-me uma boa tarefa e, sem dares por isso, metes-me numa dolorosa controvérsia: levantas uma série de questões fúteis nas quais eu nem posso discordar da Escola sem trair o que lhe devo, nem concordar com ela sem trair a minha consciência!" [117-1]. E procede à discussão da questão pontuando o conflito entre a posição estoica e a peripatética que, a seu ver, acaba por se reduzir a minudências linguísticas.

Entenderemos melhor a especificidade da relação de Sêneca com a tradição filosófica em geral e com a estoica em particular se nos voltarmos para o momento histórico do estoicismo de então. Sêneca, juntamente com Epiteto e Marco Aurélio, pertence ao *estoicismo romano* ou *imperial*. Nesse momento o estoicismo já não era mais uma escola filosófica no sentido mais estrito do termo, isto é, não mais se constituía num sistema fechado de explicação do mundo onde cada uma de suas partes – física, lógica e moral – formavam um todo indissociável regido pela razão universal, em que não era possível discordar significativamente de uma parte sem que isso repercutisse no todo do sistema filosófico adotado. A relação que os estoicos romanos mantinham com o estoicismo era bastante seletiva. Marcia Colish, em seu abrangente estudo sobre o estoicismo, nos faz notar que entre eles

houve desenvolvimentos orgânicos e alterações de ênfase bem como adaptações por parte de estoicos individuais que os levaram a divergir dos ensinamentos básicos da escola, (...) nenhum deles foi um filósofo profissional ou líder da *Stoa* enquanto uma escola formal e todos eles absorveram o estoicismo muito seletivamente, imprimindo sua marca pessoal a alguns aspectos dele em vez de tentar apresentar um todo balanceado da doutrina estoica.⁴³

⁴¹ SÊNECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Trad., pref. e notas: J. A. Segurado e Campos. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian, 1991. Doravante todas as citações das cartas são desta edição.

⁴² A questão surgiu devido à tese estoica de que tudo é corpóreo, exceto o 'dictum'.

⁴³ Op. cit., pp. 3, 4.

Isso pode ser percebido no modo como Sêneca deliberadamente se desvia de um tratamento mais aprofundado das questões especulativas tradicionais, que envolviam o estoicismo em intermináveis querelas com as outras seitas filosóficas, em favor do aprofundamento da análise moral e psicológica⁴⁴. Significativo disso é a carta 39 onde, logo no início, Sêneca promete a Lucílio "um tratado de filosofia, bem sistematizado e sintetizado" (39-1), que nunca veio. E logo a seguir justifica-se, assumindo o modo próprio com que se relaciona com a filosofia: "Eu escreverei tudo o que pretendes, mas cá à minha maneira" (Ep. 39-2).

O critério abertamente adotado por Sêneca para relacionar-se de maneira mais crítica e independente com a filosofia em geral e também com o estoicismo é, à semelhança de Montaigne, o valor prático da filosofia: "A sabedoria cinge-se às ações, não às palavras (...). Querer saber mais do que o necessário é uma forma de intemperança. (...) Mesmo pelo que toca aos nossos estoicos, poderei indicar-te muita coisa que deveria ser cortada" (Ep. 88-32, 36, 38). Com base nisso ele se permite até mesmo criticar a silogística dos antigos mestres estoicos, inclusive do fundador da escola, Zenão⁴⁵.

Mas cabe aqui pontuar uma diferença irreduzível entre Montaigne e Sêneca quanto ao que consideram ser a capacidade da razão para resolver as questões que se propõe. Nessa mesma carta 88 em que se permite criticar os estoicos, Sêneca diz também: "A sabedoria é algo de grande e de vasto; exige para si todo o espaço; temos de nos debruçar sobre o divino e o humano, sobre o passado e o futuro, sobre o transitório e o eterno, sobre o tempo" (Ep. 88-33)⁴⁶. Ou seja, Sêneca jamais duvida que a razão humana é capaz de explicar satisfatoriamente todas as questões que se propõe e conduzir todo homem que se dedica à filosofia à felicidade. Já Montaigne, como vimos

⁴⁴ "Sêneca mostra-se (...) não somente afastado da parte sistemática da filosofia, mas ainda mais confiante nas influências pessoais do que na influência das doutrinas. (...) Onde Sêneca se apresenta como é em realidade, é no quadro sutil e mil vezes matizado de vícios ou doenças morais que pretende corrigir." BREHIÉR, Emile. *História da Filosofia* – Tomo I, V. 2. São Paulo, Ed. Mestre Jou, 1977/1980, pp. 147, 148.

⁴⁵ V., e.g., eps. 82-9, 10; 83. "Deparamos com a ocorrência frequente no texto de Sêneca de passos em que ele reivindica a sua originalidade, nega todas as tendências dogmáticas, rejeita Zenão e aproxima-se de Epicuro, insere uma ideia de Platão num desenvolvimento de base estoica, critica, às vezes asperamente, as vozes mais autorizadas da Escola, em suma, recusa todo argumento derivado da autoridade e reclama o direito de pensar pela própria cabeça." Da intr. de J. A. Segurado e Campos às *Cartas a Lucílio*.

⁴⁶ Ou ainda mais claramente: "A sua única tarefa [da filosofia] é descobrir a verdade acerca das coisas divinas e humanas" (Ep. 90-3).

na breve análise de I-47 que procedemos na introdução, pelos idos de 1572 – quando, segundo a leitura evolutiva, vivia sua fase estoica – não parece partilhar do otimismo racionalista que caracteriza Sêneca no que tange à capacidade da razão para determinar de modo constante a nossa conduta, muito menos “a verdade acerca das coisas divinas e humanas”. Seu ceticismo em relação a esta última pretensão fica também patente em outro curto ensaio também do período inicial, significativamente intitulado *É preciso sobriedade no aventurar-se a julgar as decisões divinas*, onde critica aqueles que se arvoram em intérpretes da vontade divina: “(...) é difícil ajustar as coisas divinas à nossa balança sem que elas sofram diminuição” (I-32, 323).

Notamos, então, que Sêneca, ainda que seja capaz de criticar aspectos pontuais do estoicismo, jamais abre mão da convicção de que a razão tem poderes teóricos e práticos fortes o suficiente para conduzir o homem a uma condição de supremo bem-estar. Isso não lhe permitirá empreender uma crítica radical da escola que abraçou. Montaigne, por sua vez, demonstra, desde seus primeiros ensaios, dúvidas com relação a esses poderes da razão. Isso o levará a uma substancial reelaboração do ceticismo enquanto interminável exercício provisório do juízo, o que se constitui numa verdadeira originalidade filosófica.

3. Virtude, volúpia e morte; a virtude hedonista de Montaigne

Retomemos a análise do acréscimo de I-20 onde Montaigne relaciona estreitamente virtude e volúpia. Vimos que lá ele afirma que “[C] na própria virtude o fim último a que visamos é a volúpia” (120). Prossegue estabelecendo uma distinção entre a volúpia superior, mais espiritualizada, e a inferior, meramente corporal – aquela nos proporciona prazer na medida mesma em que é buscada, esta é tão arduamente conseguida e momentaneamente gozada que acaba por nos custar muito caro.⁴⁷ A seguir, Montaigne critica os que identificam a virtude com a dificuldade e a dureza, acusando-os de, com isso, demonstrarem que nunca experimentaram o que é a virtude já

⁴⁷ Segundo Hugo Friedrich, “diferenciando prazer espiritual (que faz justiça a todos os requisitos humanos, incluindo os corporais) do prazer sensual primitivo, ele quer elevar a relação com a morte ao domínio do prazer espiritual que não diminui nenhuma parte do homem às custas de outra” (Op. cit., 270).

que quem dela se aproximou percebeu o quanto é aprazível, quão compensadora é a própria busca (121). Montaigne não esquece de pontuar que ninguém alguma vez atingiu a virtude plena, ou seja, está criticando tacitamente tanto o ideal de sábio das escolas antigas quanto todo e qualquer teleologismo.

Talvez a melhor formulação dessa concepção hedonista de virtude seja a que aparece em outro acréscimo posterior a 1588 no ensaio *Da educação das crianças* (I-26):

[C] Ela [a filosofia] tem como objetivo a virtude, que não está, como diz a escola [a Escolástica], plantada no topo de um monte abrupto, escarpado e inacessível. Os que dela se aproximaram afirmam-na, ao contrário, alojada em uma bela planície fértil e florescente, de onde ela vê bem abaixo de si todas as coisas; mas que se pode chegar lá, caso se conheça o caminho, por estradas umbrosas, relvosas e suavemente perfumadas, prazerosamente e por uma encosta fácil e lisa, como é a das abóbadas celestes. Por não terem freqüentado essa virtude suprema, bela, triunfante, amorosa, igualmente deliciosa e corajosa, inimiga professa e irreconciliável do azedume, do desprazer, do medo e da coação, tendo como guia a natureza e como companheiras a ventura e a voluptuosidade, eles, por serem fracos, foram inventar essa tola imagem, triste, belicosa, rabugenta, ameaçadora, carrancuda, e colocá-la sobre um rochedo, isolada, em meio a espinheiros, um fantasma para aterrorizar as pessoas (241).

Estes acréscimos parecem corroborar a hipótese evolutiva em sua asserção de que ao final Montaigne aderiu ao epicurismo. Mas não se pode deixar de notar que a idéia de que a razão e a filosofia destinam-se a nos proporcionar uma vida aprazível estava presente já na primeira camada do texto quando Montaigne diz que a tarefa da razão é “[A] *nous faire bien vivre, et à nostre aise*”.⁴⁸

Montaigne encerra o longo acréscimo que aproxima virtude e volúpia vinculando diretamente ambos os temas com a questão da morte: “[C] Ora, um dos principais benefícios da virtude é o menosprezo pela morte, recurso que provê nossa

⁴⁸ Comentando o acréscimo de I-20 que relaciona virtude e volúpia, Hugo Friedrich adverte: “Pouco se ganha em ver uma influência ‘epicurista’ em tudo isso, como usualmente se faz. Pois o que realmente está envolvido é um relaxamento que caracteriza a natureza de Montaigne em toda parte e que, a propósito, foi adequadamente expresso mesmo no início com sua frequentemente citada prática de rir da ‘virtude excessiva’ (I-39). Esse relaxamento irá progressivamente definir sua relação com a morte.” (Op. cit. 270, 271)

vida de mole tranquilidade, dá-nos seu gosto puro e benfazejo, sem o que qualquer outra volúpia se extingue” (121, 122)⁴⁹.

Nas edições anteriores à morte de Montaigne, em lugar desse acréscimo, o texto mais antigo igualmente vinculava a tarefa da razão à questão da morte e esta, com o prazer de viver: “Ora, quem não vence o temor da morte encontra-se incapaz de chegar a esse ponto de formar um sólido contentamento” (122). Ou seja, já em 1572 também se ressaltava que o melhor fruto do aprendizado da morte era o viver bem.

Ao acentuar o valor do prazer para se haver com o medo da morte Montaigne é particularmente provocador em sua crítica velada ao ascetismo. Mas cabe lembrar que, mesmo para Epicuro, o prazer tem uma dimensão fundamentalmente negativa, ou seja, é essencialmente a ausência de dor e sofrimento. Atente-se para este fragmento de Epicuro: “Quando dizemos, então, que o prazer é fim (...) queremos referir-nos (...) ao prazer de nos acharmos livres de sofrimentos do corpo e de perturbações da alma”⁵⁰. Isso implica numa certa valorização da insensibilidade, algo que foi alvo da crítica do próprio Montaigne anos mais tarde: “[C] Pois Crântor tinha razão de combater a ausência de dor em Epicuro, se a faziam tão profunda que lhe faltava até mesmo a percepção da chegada e do nascimento dos males. (...) Na verdade, quem desarraigasse o conhecimento do mal estaria extirpando ao mesmo tempo o conhecimento da voluptuosidade e por fim aniquilaria o homem” (II-12, 241). Mas mesmo em 1572 essa posição de Montaigne já aparece inequivocamente nesta passagem do ensaio *Da solidão*:

[A] As pessoas mais sábias podem criar para si um repouso totalmente espiritual, mantendo a alma forte e vigorosa. Eu, que a tenho comum, preciso ajudá-la a sustentarme pelas comodidades corporais (...). Temos de segurar como todos os nossos dentes e unhas o uso dos prazeres da vida, que os anos nos arrancam das mãos, uns após os outros (I-39, 367)⁵¹.

⁴⁹ A pesquisa das fontes revela que Montaigne bem poderia ter em mente a seguinte passagem das *Tusculanas*: “Quem quer que tema o que não pode ser evitado não pode de forma alguma viver com a mente quieta e tranquila. Mas aquele que não vive sob o temor da morte, não somente porque é uma coisa absolutamente inevitável, mas também porque está persuadido que a morte em si nada tem de terrível, mune-se de um grande recurso para uma vida feliz” (II-1), ou esta de Sêneca: “Nenhum motivo de tristeza pode haver quando nos libertamos do medo de morrer” (Ep. 78-1). Ainda que ambas as passagens tenham um caráter claramente eudemonista, nenhuma delas resalta tão enfaticamente a relação entre o destemor da morte e o prazer de viver quanto o faz Montaigne.

⁵⁰ *Os Pensadores*, vol. V, p. 25.

⁵¹ Em que pese a hipótese de Villey de que essa passagem claramente hedonista pode ter sido

Por aí se vê a diferença entre a noção de prazer negativa dos epicuristas e a eminentemente positiva de Montaigne, onde dor e prazer (tal como morte e vida, como veremos melhor a seguir) formam um todo inextricável que define a condição humana.

4. Para vencer o medo da morte

Retornemos à sequência de I-20. Após estabelecer como condição de toda fruição na vida a superação do medo da morte, Montaigne lembra que todas as escolas filosóficas ensinam a menosprezar também a dor e a pobreza mas não com o mesmo cuidado com que ensinam a desprezar a morte já que os dois primeiros males podem eventualmente não ocorrer ou podem ser interrompidos recorrendo-se voluntariamente à morte, sendo que, esta sim, é inevitável. Após 1588 Montaigne acrescenta, através de uma paráfrase de Sêneca, a ideia de que, além de inevitável, a morte pode ocorrer a qualquer momento: “[C] Não há lugar de onde ela não nos venha; podemos virar incessantemente a cabeça para um lado e para o outro, como em terra suspeita” (122). A passagem de Sêneca aqui parafraseada é a seguinte:

Mas entre todos os homens não há grupo mais atormentado do que os que se deixam angustiar pela expectativa da morte continuamente iminente, pois qualquer circunstância a pode originar. E assim, como quem atravessa um território inimigo, há que estar atento à direita e à esquerda, virar a cabeça ao mínimo rumor. Quem não consegue expulsar do ânimo o medo da morte vive sempre com o coração em ânsias (Ep. 74-3).

Logo, o medo da morte é, tanto para Montaigne quanto para Sêneca, o grande inimigo a ser vencido.

Montaigne, após recorrer à imagem do prisioneiro à caminho da execução, um caminho que, não importa quão belo seja, não lhe tira da mente a ideia do fim iminente, reenfatiza a necessidade de se superar o medo da morte: “[A] A morte é o objetivo de

acrescentada pouco antes da primeira edição (V. op. cit. (1933), vol. I, p. 361). De qualquer forma, jamais encontraremos em Montaigne qualquer ataque feroz aos prazeres corporais como é comum em Sêneca (V., e.g., eps. 7-2, 23-6, 92-7), nem tampouco uma definição negativa de prazer, tal como é a de Epicuro.

nossa caminhada, é o objeto necessário de nossa mira; se ela nos assusta, como é possível dar um passo à frente sem temor?” (123). Sendo assim, nada mais estúpido do que se negar a pensar na morte. É o que então Montaigne criticará severamente no vulgo:

[A] O remédio do vulgo é não pensar nisso. Mas de que brutal estupidez lhe pode advir uma tão grosseira cegueira? (...) É loucura pensar em chegar assim a isso. (...) Mas 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! Já vistes algum dia algo tão rebaixado, tão mudado, tão confuso? (123, 127).

Para nos convencer a termos a morte sempre em mente Montaigne desfila uma longa lista de mortes que ocorreram de surpresa. E ao final nos pergunta: “[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?” (126).

Até aqui Montaigne está em sintonia com a tradição filosófica que aconselha que se medite constantemente na morte para preparar-se para ela e, assim, não ser surpreendido. Mas logo a seguir Montaigne quebra essa sintonia. Assumindo a voz de um objetor imaginário, Montaigne pergunta:

[A] Que importa que seja assim, dir-me-eis, contanto que não nos atormentemos com isso? Sou da mesma opinião, e, seja qual for a maneira como possamos nos proteger dos golpes, mesmo que sob a pele de um bezerro⁵², não sou homem de recuar diante disso. Pois me basta passar o tempo como me agrada [*à mon aise*]; e a melhor situação que eu me possa conceder, adoto-a, por menos gloriosa e exemplar aos outros que vos parecer (...). Se fosse um inimigo que pudéssemos evitar, eu aconselharia a adotar as armas da covardia (126, 127).

Agora, abruptamente, Montaigne se distancia do heroico discurso estoico para assumir uma posição mais relaxada, e, relembremos o início do ensaio, mais condizente com a ideia de que à razão cabe nos proporcionar uma vida agradável. Também destoa do estoicismo a ideia de se abrigar dos golpes da fortuna ainda que para isso se tenha

52 Expressão que significava covardia, por oposição a “vestir a pele do leão” (mostrar coragem). Provável referência à *Odisséia*, em que os pretendentes se escondem sob a pele de um bezerro (Nota da tradutora brasileira).

que apelar para as armas da covardia. Jamais encontraremos em qualquer das cartas de Sêneca a Lucílio tamanha flexibilidade moral. Assim, julgamos ver aqui, mais do que uma retórica concordância com seu objetor imaginário, uma consistente crítica antecipada, porém velada, ao tenso ideal preparatório do estoicismo de Sêneca que será enunciado logo a seguir.

O próprio Villey, campeão da hipótese evolutiva, percebeu o quanto isso se opunha ao estoicismo em voga e, a propósito dessa passagem, comentou: “Antes de tudo, aqui e acolá, o homem mostra, por trás do autor, a pontinha da orelha e esta nada tem de estoico.”⁵³ E avalia mais precisamente o ponto de contato específico de Montaigne com a tradição filosófica: “Montaigne (...) não se jactará jamais de ressuscitar esta ou aquela seita em sua integridade doutrinal. O que o retém sempre é o espírito comum a todas as seitas, o método racional em moral”⁵⁴. Mas, considerando-se que a confiança do ensaísta nos poderes da razão nunca foi tão grande quanto a de Sêneca (como tentamos demonstrar na introdução, no item 2 e veremos melhor a seguir), é a partir daí que se pode perceber a distância significativa que sempre houve entre Montaigne e o estoicismo. Assim, talvez seja mais apropriado dizer que a “fase estoica” de Montaigne significa muito mais um diálogo com a ‘moda estoica’ do século XVI, com vistas a transmitir sua mensagem própria, do que uma adesão mais profunda ao estoicismo.

Mas, logo a seguir, dada a inevitabilidade da morte, Montaigne enuncia o meio que parece julgar apropriado para se haver com o medo da morte, diametralmente oposto ao esquecimento do vulgo, e em sintonia com a premeditação racional proposta por Sêneca:

[A] Aprendamos a enfrentá-lo [a morte enquanto inimigo] de pé firme e a combatê-lo. E, para começar a roubar-lhe sua maior vantagem contra nós, tomemos um caminho totalmente contrário ao habitual. Eliminemos-lhe a estranheza, trilhemo-lo, acostumemo-nos a ele. 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 um alfinete, ruminemos imediatamente: “Pois bem, quando será a morte mesma?” E diante disso enrijeçamo-nos e fortifiquemo-nos. (...) É incerto onde a morte vos espera;

⁵³ Op. cit. (1932), p. 38.

⁵⁴ Idem, *ibidem*.

esperemo-la em toda parte. A premeditação da morte é a premeditação da liberdade. Quem aprendeu a morrer desaprendeu de servir. Saber morrer liberta-nos de toda sujeição e imposição (128).

Este é o trecho que melhor caracteriza a ideia de preparação para a morte enquanto um procedimento racional, uma atitude de constante alerta que se dedica incansavelmente ao exercício de imaginar todas as diferentes formas possíveis de morte, julgando isso suficiente para enfrentar aquela que eventualmente ocorrerá. É também um dos trechos que melhor ilustram a ideia de uma 'fase estoica' no pensamento de Montaigne. Para nos apercebermos mais claramente disso, comparêmo-lo às seguintes passagens de Sêneca:

Para a alma se dispor a encarar a aproximação da morte é indispensável robustecê-la à custa de intenso treino (ep. 82). Nós, estoicos, nunca devemos nos deixar apanhar de improviso. O nosso espírito deve prever todas as circunstâncias, deve pensar não no que sucede habitualmente, mas em tudo quanto pode vir a suceder (ep. 91). Não se sabe quando e onde a morte te espera, espera tu, portanto, a qualquer momento por ela! Um homem que aprendeu a morrer esquece o que seja a servidão; (...) está fora do alcance de todo e qualquer poder! Que lhe importam o cárcere, os guardas, os grilhões se tem diante de si uma porta sempre aberta? (ep. 26).

Vemos, pois, que há uma grande semelhança, de forma e conteúdo, entre o texto de Montaigne e o de Sêneca. Neste ponto do ensaio nada nos autoriza a negar que Montaigne alguma vez tenha pensado como um estoico. É essa a passagem citada por Villey para ilustrar o que ele chamou de "método da preparação", a primeira maneira forjada por Montaigne para se haver com o medo da morte. Seria este o procedimento propriamente condizente com a "fase estoica", expressivo da "convicção entusiasta de que a razão é capaz de transformar profundamente nossa natureza, (...) sem dúvida, o ponto central de sua 'lição' moral por volta de 1572"⁵⁵. Nessa passagem Montaigne parece, de fato, crer que a antecipação racional através da imaginação das diferentes formas possíveis de morte que a cada instante impendem sobre nós constitui-se no melhor método para se livrar de seu medo. Contudo, à luz de outras passagens em que não parece assim tão confiante na razão, atribuindo à natureza o papel de nos ensinar a morrer, é preciso esperar a sequência da argumentação para vermos se novamente

55 Op. cit. (1932), p. 45.

Montaigne não minará o próprio texto, levando-nos a concluir o contrário do que à primeira vista parece ser a mensagem central, a saber, um posicionamento estoico.

5. A questão da personalidade

Um dos principais aspectos da interpretação evolutiva de Montaigne, segundo Villey, reside em afirmar que os primeiros ensaios seriam basicamente impessoais.

Montaigne, que faz de Sêneca sua leitura predileta, colhe nas *Cartas a Lucílio* (...) coleções de sentenças bem cunhadas, de máximas morais com as quais ele compõe verdadeiros buquês. E seu texto não passa, em certos trechos, de um centão. Dir-se-ia, por vezes, que o ensaio não é mais que um quadro destinado a receber esses mosaicos de exemplos e de sentenças tomadas de empréstimo. (...) Não tem ele, portanto, de início, uma concepção original; deixa-se levar pela corrente em voga, perfeitamente adequada à sua forma de curiosidade tanto quanto a seu temperamento. Como a maior parte dos escritores, Montaigne começou imitando os autores apreciados no seu mundo, na sua sociedade.⁵⁶

Contudo, a própria defesa da preparação para a morte, através do pensar nela constantemente, ganha, já na primeira redação de I-20, expressões muito pessoais que se afastam significativamente da retórica senecana, que reiteram a valorização do prazer que vimos acima. Em tom confessional Montaigne diz que por natureza sempre foi de pensar na morte:

[A] Desde sempre, não há algo que me tenha ocupado mais do que as imaginações 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, ao sair de uma festa semelhante, com a cabeça cheia de ociosidade, de amor e de momentos agradáveis, como eu (...). Ante aquele pensamento eu não franzia a fronte mais do que ante algum outro (129).

⁵⁶ Op. cit. (1932), p. 35.

E reforça, agora com sua própria voz, sem parafrasear ninguém, a necessidade de pensar constantemente na morte para não ser por ela surpreendido: “[A] É impossível que num primeiro momento não sintamos as picadas de tais idéias. Mas, manejando-as e repassando-as, ao longo do caminho, sem dúvida vamos tornando-as familiares” (129). Note-se que 'familiarizar-se' com a morte já se opõe a enfrentá-la de pé firme como se fosse um inimigo a ser vencido, como a paráfrase de Sêneca pouco antes sugeria. Remete muito mais a uma ideia de conciliação com a morte, aspecto que, como veremos melhor no capítulo 3, será o fundamento próprio da filosofia de morte de Montaigne. Retomando o tom confessional, diferenciando-se mais francamente da entusiasmada verve do moralista latino e, conseqüentemente, dando mostras já em 1572 de uma personalidade que a teoria evolutiva julga ocorrer de modo mais significativo somente após 1576, Montaigne pondera: “[A] De outra forma, quanto a mim, estaria em contínuo temor e frenesi, pois nunca um homem duvidou tanto de sua vida, nunca um homem contou menos com sua duração. Nem a boa saúde, que até agora possuí muito vigorosa e poucas vezes interrompida, alonga-me a esperança dela, nem as doenças me encurtam. A cada minuto me parece que escapo de mim” (129). Essa passagem já lembra muito algumas passagens do Livro III, em que o projeto do autorretrato já fora plenamente definido. Talvez seja por isso que exatamente aí Montaigne acrescente após 1588: “[C] E repito-me sem cessar: ‘Tudo o que pode ser feito um outro dia pode ser feito hoje’” (129, 130).

Retomando a reflexão sobre a onipresente possibilidade da morte, Montaigne lembra que ela está sempre próxima de nós, em quaisquer situações, e não apenas nas de perigo, em casa ou no mar estamos igualmente próximos dela (130). Então, uma nova nota íntima para demonstrar que sempre contou com a possibilidade da morte iminente: “[A] Alguém, folheando outro dia minhas notas, encontrou um lembrete de alguma coisa que eu queria que fosse feita após a minha morte. Eu lhe disse, como era verdade, que, estando apenas a uma légua de minha casa, e saudável e vigoroso, tinha me apressado em escrever aquilo porque não estava certo de chegar até minha casa” (130).

Segundo Hugo Friedrich, nessas passagens “Montaigne relaxa do motivo heroico. (...) Uma ruminação mais íntima substitui a ética geral da morte”⁵⁷. E esse é o ponto filosoficamente relevante nessas expressões de primeira hora de personalidade: à ética de caráter generalizador, nivelador, que vê todos os homens como iguais, sem

⁵⁷ Op. cit., 267.

consideração para com as especificidades subjetivas, Montaigne, já em 1572, opõe a singularidade irreduzível do indivíduo. É o que constata também Raymond de La Charité. Segundo ele, I-20 é “um intrincado tecido de exortações pessoais e máximas gerais”⁵⁸. Ainda segundo esse comentador, vários ensaios do período inicial demonstram um traço particular da escrita montaigneana que só fará amadurecer com o tempo: a tendência a particularizar, a ir “de proposições abstratas gerais a exemplos concretos específicos”⁵⁹. O auge dessa posição filosófica é atingido através da contínua construção do autorretrato. Isso parece indicar, portanto, que esse projeto não foi concebido por inteiro por volta de 1577 mas teve seus primeiros momentos já em 1572⁶⁰.

Mas devemos ser justos com Villey. Ele não defende de forma tão intransigente sua hipótese evolutiva a ponto de negar o valor da incipiente pessoalidade que surge já nos primeiros ensaios. Em um capítulo de sua obra maior, *Les Sources et L'évolution des Essais de Montaigne*, significativamente intitulada "Os Germes da Personalidade"⁶¹, ele destaca três características de Montaigne que já aparecem nos primeiros ensaios e que lhe permitirão transformar o gênero das *Leçons* e fazer obra original. O segundo deles, que é o que nos interessa aqui, é justamente a tendência a falar de si. Ora, isso se opõe por definição à impessoalidade. Villey cita e analisa como exemplo o ensaio I-28, *Da Amizade*. Ainda que diga não ter certeza da data de sua composição, julga provável que havia sido escrito antes de 1576 e o considera representativo de uma fase de transição entre a maneira inicial, impessoal, e a posterior, quando a expressão plenamente pessoal torna-se central. A questão é que I-20 é considerado por Villey bastante representativo da forma inicial, fundamentalmente impessoal. Com isso, nos parece que ele subestima o valor dessas instâncias de pessoalidade que apresentamos aqui, as quais, no entanto, nos parecem relevantes na medida em que demonstram como, desde o início, Montaigne foi mesclando o conhecimento literário das fontes clássicas sobre a morte com vivências suas, assimilando esse conhecimento, tornando-o seu, não se limitando à abordagem livresca, ainda que esse último aspecto sobreleve-se numa visada geral de I-20.

⁵⁸ Montaigne's *Early Personal Essays*, 90.

⁵⁹ Idem, 91.

⁶⁰ GENZ, Henry E., *First Traces of Montaigne's Progression Toward Self-Portraiture*, 77.

⁶¹ É o capítulo 3 do tomo II, pp. 66 a 86.

6. A morte pensada e a morte experienciada

Retomando o fio da argumentação de I-20, Montaigne dirá que outro modo de nos prepararmos para morrer é resolvendo nossas pendências, “para que então só tenhamos a tratar com nós mesmos (...), pois já teremos aí trabalho bastante sem outra sobrecarga” (130). Vemos agora o ensaísta atribuir um outro importante papel à morte, o de critério moral de nossas ações em relação aos outros e a nós mesmos. Percebe-se aí a presença do ideal de autonomia, outro traço perene da filosofia de Montaigne. Da perspectiva da morte ele ganha seu sentido e justificativa mais profundos⁶². O tamanho do ‘trabalho’ que teremos com nossa própria morte evidencia o quanto Montaigne sempre soube dar a devida importância ao momento da morte.

A seguir, a morte é apresentada como um critério a partir do qual podemos e devemos fazer nossos planos na vida, de modo a não agirmos como se nunca fôssemos morrer⁶³: “Não se deve projetar nada de tanto fôlego, ou pelo menos com tal intensidade de paixão para não lhe ver o fim. Nascemos para agir (...). Quero que ajamos, (...) e que a morte me encontre plantando minhas couves, mas despreocupado [*nonchalant*] dela, e mais ainda de meu jardim imperfeito” (131, 132)⁶⁴. Contudo, o desejo de ser surpreendido pela morte em meio às tarefas cotidianas da vida não se opõe ao desejo de estar sempre pensando nela para não ser pego de surpresa, expresso há pouco através da paráfrase de Sêneca? De fato, enquanto a preparação senecana pressupõe o intenso trabalho da imaginação, que se aplica constantemente a conceber todas as formas de morte possíveis, a atitude de despreocupação agora almejada implica numa

⁶² É em torno dele que gira o ensaio *Da solidão*, de 1572: “Já vivemos por outros o suficiente; vivamos para nós pelo menos esse final de vida. Voltemos para nós e para nosso contentamento nossos pensamentos e intenções. Não é um lance fácil fazer com segurança a retirada; ela nos ocupa suficientemente sem lhe misturarmos outros empreendimentos” (I-39, 360). Em *Da vaidade* podemos verificar sua serena reiteração: “[B] Tento não necessitar expressamente de ninguém. (...) Não tenho nada de meu além de mim, e mesmo essa posse é, em parte, imperfeita e de empréstimo. Cultivo-me [C] tanto em ânimo, o que é o essencial, como também em fortuna, [B] para encontrar aí com que me contentar quando alhures tudo me abandonar” (III-9, 274-275).

⁶³ Em *Da inconstância de nossas ações* Montaigne formula com precisão essa contradição tão característica de nossa natureza: “[C] Empédocles observava nos agrigentinos esta desconformidade: entregavam-se às delícias como se tivessem de morrer no dia seguinte, e construíam como se nunca devessem morrer” (II-1, 7).

⁶⁴ É a mesma ideia expressa anos mais tarde em analogia com os planos de viagem do ensaísta: “[B] Meu projeto [de viagem] é totalmente divisível: não se fundamenta em grandes expectativas; cada jornada constitui seu final. E a viagem de minha vida conduz-se da mesma forma” (III-9, 289).

desvalorização dessa função da imaginação. Aqui, novamente, a atitude relaxada, natural, mais condizente com a personalidade de Montaigne, se opõe à tensão da vontade propugnada pela preparação estoica, numa nova demonstração tácita de oposição ao estoicismo. É particularmente significativo que Montaigne use um termo chave de sua filosofia madura: *nonchalance*. Aos poucos os múltiplos sentidos a ele associados em todos os momentos da confecção dos *Ensaaios* – despreocupação, liberdade, facilidade, espontaneidade, e principalmente, indiferença, distanciamento, naturalidade e serenidade – vão se conjugando de modo a permitir que postulamos que é em torno do sentido desse termo que Montaigne constrói sua versão própria do ideal clássico da *ataraxia*. A passagem acima nos permite perceber que para ele, já em 1572, a atitude mais perfeita diante da morte sempre iminente é *não* estar pensando nela, mas não por medrosa negação e sim pela serena constatação de que é preciso prosseguir nas ações da vida – “[A] nascemos para agir” – livremente, sem se deixar tolher pela certeza de que quaisquer dessas ações pode ser interrompida pela morte. Isso só pode ser conquistado se se compreende e aceita que a morte é uma parte integral da vida, vida e morte se entrelaçando tão naturalmente que não há porque se concentrar constantemente nas possibilidades desta. Portanto, nesta breve passagem da camada mais antiga de I-20 podemos verificar a presença daquele que é, talvez, o aspecto mais constante da concepção perene da filosofia de morte de Montaigne: a inerência da morte na vida. A seguir, quando analisarmos a prosopopéia da natureza, teremos oportunidade de verificar que essa ideia reaparece logo no início já no extrato mais antigo de texto, permitindo ao ensaísta desenvolvê-la através de muitos acréscimos que a amplificam.

Prosseguindo na análise de I-20, vemos Montaigne retomar a argumentação a favor do pensamento constante da morte. Retira das *Vidas* de Plutarco o exemplo de Licurgo que determinou que os cemitérios se localizassem próximos das igrejas e locais mais frequentados para acostumar o povo com a visão da morte (132).

A propósito do exemplo dos egípcios, que tinham o costume de pôr em meio a seus festins um esqueleto para que mantivessem em mente a condição de mortais (128, 132), Montaigne propõe mais um aspecto importante da preparação para a morte: usar a consciência da mortalidade para reger o uso que fazemos dos prazeres sensuais. Isso nos parece importante na medida em que reforça a distância do ascetismo, aspecto que destacamos acima. Montaigne parece querer reforçar essa ideia mencionando duas vezes o exemplo egípcio. Uma na camada mais primitiva do texto, outra em um

acrécimo posterior a 1588. Da primeira vez ele sintetiza assim o papel da morte na regulação dos prazeres: “(...) 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” (128). Considerando-se a importância desses prazeres para a filosofia de Montaigne como um todo⁶⁵, esse nos parece ser um sentido da preparação para a morte que deve ser distinguido daquele que diz que devemos sempre antecipar em imaginação as inúmeras formas de morte que constantemente nos ameaçam, já que só este segundo sentido sucumbe à crítica cética posterior e que já aqui é subvertido, tal como vimos acima.

Jean-Pierre Boon interpreta a dupla menção ao exemplo dos egípcios como uma expressão da perenidade da importância da razão para Montaigne, não enquanto instrumento das infundáveis discussões teóricas da filosofia, mas simplesmente como *lucidez* que deve presidir todas as nossas ações na vida, inclusive na hora da morte. Ao entender ‘razão’, não enquanto um instrumento capaz de resolver os intrincados sofismas filosóficos, mas pura e tão somente como uma faculdade cuja difícil tarefa é nos conduzir com lucidez em todos os momentos da vida, mormente na hora da morte, percebemos que esse sentido pode ser detectado em todos os períodos da filosofia de Montaigne, inclusive nos primeiros ensaios – enquanto reguladores das paixões –, como tentamos evidenciar na nossa introdução. A favor da idéia que aproxima razão e lucidez na filosofia montaigneana, Boon chama nossa atenção para quão frequentemente Montaigne usa as palavras “ordem”, “regra”, “ordenamento” para descrever os aspectos positivos da personalidade⁶⁶. Dessa perspectiva, o essencial da crítica ao vulgo em I-20 é justamente o modo como, ao recusarem-se a pensar na morte, desesperam-se quando ela chega, ou seja, perdem completamente a lucidez⁶⁷.

Boon cita o exemplo do ensaio II-21 onde, *em acréscimo posterior a 1588*, Montaigne se alonga na descrição do modo como o mulei Malik, gravemente enfermo e sabendo que ia morrer, continuou comandando lucidamente suas tropas “[C] mantendo o corpo deitado mas o entendimento e o ânimo em pé e firmes, até o último suspiro” (519). Com isso, esse crítico pretende oferecer uma nova perspectiva a partir da qual explicar consistentemente a permanência de elementos aparentemente estoicos nos

⁶⁵ V., especialmente, III-5; assim como nossa análise acima do acréscimo que relaciona a virtude e a volúpia.

⁶⁶ Op. cit, 311.

⁶⁷ Idem, ibidem.

textos tardios de Montaigne, tal como é o caso do acréscimo acima. Se o termo ‘razão’ é compreendido fundamentalmente como lucidez, podemos entender melhor a permanência do elogio da razão em passagens mais tardias dos *Ensaaios*, sem que isso nos obrigue a identificarmos no termo a compreensão estoica que, como estamos vendo, atribui a ela um poder teórico e prático bem maior do que Montaigne admite em todos os momentos de sua trajetória.

De fato, no mesmo ensaio II-21, escrito, segundo Villey, por volta de 1578, ou seja após a 'crise pirrônica', Montaigne, em acréscimo posterior a 1588, retoma o exemplo de Catão, emblemático da firmeza estoica. Mas note-se que o que Montaigne destaca é a calma com que ele passou a noite anterior, ocupado “[C] em dormir e estudar” (520). E comenta: “[C] O grau extremo de tratar corajosamente a morte, e o mais natural, é vê-la não apenas sem aturdimento mas mesmo sem preocupação, continuando livremente a marcha da vida dentro dela” (520). Não há nesta reflexão a menor semelhança com a arrogância estoica⁶⁸, voluntariosa, plenamente confiante na razão, simulada em certas passagens de I-20 e outros ensaios iniciais. O que se destaca é a serenidade de Catão diante da morte. Mas Montaigne não esquece de pontuar a angústia permanente que acompanha o indivíduo, sempre ciente de sua mortalidade, quanto a se será possível permanecer até o último momento lúcido, pois, antes dos afortunados exemplos de Catão e do mulei Malik, ele novamente nos lembra do supremo poder do acaso sobre nossas resoluções: “[C] É um nobre desejo querer até mesmo morrer de forma proveitosa e viril; mas sua realização não reside tanto em nossa boa intenção como em nossa boa fortuna. (...) Há doenças que lançam por terra até nossos desejos e nosso conhecimento” (II-21, 518, 519). Se isso parece uma consequência natural da crítica cética da razão cabe lembrar que já aparece na camada mais antiga de II-2, ensaio escrito, segundo Villey, talvez por volta de 1572. Ali Montaigne chama a atenção para a vaidade que, segundo ele, haveria no ideal estoico de constância em face da fragilidade humana:

⁶⁸ “Por que esperas, fortuna? Avança, estou pronto para o combate! (...) Apetece-me encontrar um obstáculo a vencer, uma dificuldade a superar valorosamente” (Ep. 64-4, 5). Um dos melhores exemplos dessa arrogância estoica, em Sêneca, está nesta passagem onde o romano compara o sábio aos deuses: “E se me perguntas qual a diferença que te separa dos deuses, a resposta é: eles durarão mais tempo. Encerrar em tão exíguo espaço a totalidade, é obra de grande artista, essa a verdade! O espaço da sua existência tem para o sábio tão poucos segredos como a eternidade os tem para a divindade: esta está liberta do medo graças à sua natureza, o sábio, graças a si mesmo” (Ep. 53-11). V. tb. ep. 73-12 a 16 onde há a célebre comparação com Júpiter.

[A] A quanta vaidade nos impele a boa opinião que temos de nós mesmos! A alma mais regrada do mundo tem muita dificuldade para se manter em pé e para não se deixar cair em terra por sua própria fraqueza. De mil, não há uma que esteja a prumo e serena um só instante de sua vida; e poderíamos pôr em dúvida se, segundo sua condição natural, ela pode jamais ser assim. Mas acrescentar a isso a constância é sua perfeição última; quero dizer, quando nada a atingisse, o que mil ocorrências podem fazer (II-2, 24).

E cita o exemplo da loucura de Lucrécio, do quanto uma apoplexia pode tomar conta tanto de Sócrates quanto de um carregador. “[A] Tão sábio quanto queira, mas afinal é um homem: o que há de mais frágil, mais miserável e mais nulo?” (24). O mesmo exemplo será retomado com a mesma intenção na *Apologia* na parte em que Montaigne ataca a vaidade do saber humano: “[A] (...) a saliva de um mastim doente, vertida sobre a mão de Sócrates [abala] toda a sua sabedoria e todas as suas grandes e tão organizadas ideias” (II-12, 326).

Não se pode, portanto, supervalorizar a aproximação entre razão e lucidez a ponto de julgar que esta se constituiria numa situação ideal. A *Apologia*, avançando a crítica da razão, chega à irônica constatação de que esta é tão frágil que muitas vezes os sonhos e os delírios são os responsáveis pelas profecias, feito humano muito valorizado:

[C] Não haverá ousadia na filosofia de estimar que os homens produzem seus maiores feitos, e os mais próximos da divindade, quando estão fora de si, e delirantes, e insensatos? (...) Esta é uma consideração engraçada: pela desagregação que as paixões causam à nossa razão, tornamo-nos virtuosos; por sua extirpação que o delírio ou a imagem da morte causa, tornamo-nos profetas e adivinhos (II-12, 353)

Assim, por mais que a lucidez seja valorizada por Montaigne, ela não representa qualquer garantia contra a fragilidade intrínseca de nossa razão. O exemplo das doenças que a afetam e contra as quais nada podemos demonstram suficientemente o risco que estamos sempre correndo. “[A] Se nosso julgamento está nas mãos até mesmo da doença e da perturbação, se é da loucura e da temeridade que somos obrigados a receber a impressão das coisas, que segurança podemos esperar dele?” (II-12, 353).

Daí, se bem morrer pode eventualmente ser compreendido como tão somente permanecer lúcido e exercendo as funções da vida pelo máximo tempo possível, a nossa dificuldade maior não é morrer mas sim viver, em plena posse de nossas faculdades

naturais, sempre com a angústia gerada pelo pensamento de que nunca se sabe até quando isso será possível, ou seja, sempre conscientes da própria fragilidade.

Retomando a análise de I-20, após a segunda menção ao costume egípcio, Montaigne reitera, bastante pessoalmente, o quanto sempre pensou na morte: “[A] (...) também adquiri o costume de ter a morte não somente na imaginação, mas continuamente na boca; e não há nada de que me informe tão intencionalmente quanto da morte dos homens: que palavras, que expressões, que atitude eles tiveram; nem passagem das histórias que eu note tão atentamente” (132, 133). Posteriormente a 1588, Montaigne retorna a essa mesma ideia; assinalando que se trataria de um traço de sua personalidade que nunca teria mudado, Montaigne acrescenta: “[C] Isso fica evidente no recheio de meus exemplos, e que tenho particular afeição por essa matéria [a morte]. Se fosse autor de livros, faria um registro comentado das diversas mortes. Quem ensinasse os homens a morrer estaria ensinando-os a viver” (133). Para a questão da evolução do pensamento de Montaigne, é importante ressaltar que ao se reler e acrescentar após cerca de vinte anos, Montaigne reafirma explicitamente os dados essenciais da primeira versão do ensaio: o mesmo interesse pela morte, sereno e livre de qualquer morbidez, características que marcam os dois últimos ensaios do Livro III.

Na sequência de I-20, ocorre então uma nova subversão da ideia senecana de preparação para a morte enunciada anteriormente. Utilizando novamente o recurso da objeção imaginária, Montaigne antecipa uma consistente crítica que se pode fazer à ideia de preparar-se para a morte através da antecipação imaginária das diferentes formas possíveis em que ela pode ocorrer a qualquer momento, crítica essa que será objeto de amadurecimento ao longo dos anos: “[A] Dir-me-ão que a realidade ultrapassa de tão longe a imaginação que não há batalha tão fácil que não se perca quando chegamos a ela [a morte]” (133). De fato, se refletirmos nos limites quantitativos (todas as possíveis formas de morte que sobre nós impendem a cada instante) assim como nos qualitativos (as sensações efetivas e totais que cada uma dessas formas de morte realmente implicam) da antecipação racional da morte, veremos que a imaginação sozinha jamais será capaz de percorrê-las todas. E ainda que fosse capaz de pensar previamente todos os tipos possíveis de morte, não seria capaz de antecipar as sensações a cada uma delas correspondente para com elas se habituar.

O exame das cartas de Sêneca mostra que ele jamais pôs em dúvida a capacidade da razão de conduzir a imaginação metodicamente através de todas as diferentes formas

possíveis de morte e de crer que assim, nos familiarizaríamos com elas e perderíamos o medo. Particularmente representativo dessa convicção é a seguinte passagem:

Se um homem olha para o reluzir dos gládios com o olhar firme, se está convicto de que é indiferente a alma sair pela boca ou pela garganta, podes chamar feliz a esse homem! (...) Um mal previamente pensado fere com menor violência. Só para os insensatos (...) é que a face do mal é inédita ou inesperada (...). Por isso o sábio se vai habituando aos males futuros, vai tornando mais ligeiros graças ao pensamento aqueles males que para os outros se tornam ligeiros graças ao hábito (Ep. 76-33, 34, 35).

Note-se a diferença entre a força da convicção de Sêneca no poder da razão para se habituar aos males através da imaginação antecipatória e a crítica de Montaigne a esses poder – meramente sugerida através de uma possível objeção. Com o tempo, essa crítica montaigneana amadurecerá, tomando contornos definitivos no ensaio *Da diversão* (III-4), onde ele proporá um método diametralmente oposto ao da preparação para se haver com os males da vida – o melhor é não pensar neles. Ali Montaigne pontua com precisão o limite à antecipação imaginativa (meramente sugerido em I-20): “[B] E nenhuma sabedoria chega tão longe a ponto de conceber por julgamento a causa de uma tristeza tão viva e total que não seja aumentada pela presença, quando os olhos e os ouvidos participam (...)” (III-4, 78). Portanto, ocupar nossa mente com tais preocupações não atinge o objetivo de antecipar plenamente os males para assim a eles se habituar através do pensamento, como visa o *método da preparação*. O procedimento mais natural é desviar o pensamento dos males; “[B] raramente fazêmo-la [a alma] atacar de frente os males; não a fazemos suportar nem abater sua investida, fazemos que se afaste e se esquive” (III-4, 70). Em oposição à pretensão estoica à constância, “a natureza procede (...) pelo benefício da inconstância (...). Pouca coisa basta para distrair-nos e desviar-nos, pois pouca coisa nos retém. Dificilmente encaramos os objetos no todo e isolados; o que nos toca são circunstâncias ou imagens miúdas e superficiais, cascas vãs que ressaltam dos objetos” (III-4, 75, 76). Portanto, a tentativa de antecipar em imaginação todas as diferentes formas possíveis de morte que podem a qualquer momento nos abater é um procedimento antinatural.

Mas em I-20, em vez de avançar a crítica, Montaigne simplesmente responde a essa possível objeção que poderia ser feita à antecipação racional da seguinte forma: “[A] Deixai-os falar; sem a menor dúvida, premeditá-la dá grande vantagem” (133).

Mas não demora muito e Montaigne volta a oferecer, sub-repticiamente, mais elementos para a crítica da imaginação. Diz ele:

[A] Assim como em várias outras ocasiões experimentei 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; o vigor que sinto, o prazer e a força fazem o outro estado parecer-me tão desproporcional que pela imaginação 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 (133, 134).

O leitor diligente, que Montaigne exige⁶⁹ talvez então se perguntará: se é assim, qual o real valor da antecipação imaginativa? E, diante da seguinte pergunta de Montaigne: “(...) já que somos ameaçados por tantas formas de morte, não haverá maior mal em temê-las todas do que em suportar uma?” (135), o leitor talvez se pergunte: e qual a vantagem de ficar imaginando todas as possíveis formas de morte se dificilmente atinaremos com a que efetivamente nos abaterá? Sendo que, como visto acima, não só jamais seremos capazes de antecipar as sensações que lhe correspondem, quanto estamos sempre correndo o risco de ‘pela imaginação aumentar seus dissabores’. Assim, o leitor atento é induzido à crítica da posição que Montaigne parece estar defendendo. Cabe ressaltar que aqui se trata das primeiras ocorrências de um tema que perpassa toda a obra de Montaigne: a diversidade da experiência é sempre maior do que nossos meios – racionais, lógicos, linguísticos – para abarcá-la.

Logo após a primeira menção crítica à imaginação, Montaigne lança outra semente do que viria a ser sua filosofia madura que, a nosso ver, também subverte a idéia geral anterior de uma preparação racional via imaginação propugnada pela extensa paráfrase de Sêneca. Trata-se da ideia de natureza como nosso maior auxílio na difícil tarefa de morrer. Essa ideia veio aos poucos se constituindo num dos fundamentos da filosofia de Montaigne. Assim, o fato de ela aparecer já na camada mais antiga do texto, de um modo condizente com seus desenvolvimentos futuros, nos leva, novamente, a por em dúvida a tese evolutiva. Juntamente com a ideia de natureza aparece, como corolário, a ideia da conciliação com a morte, em oposição a seu tenso enfrentamento.

⁶⁹ “É o leitor indiligente que perde meu assunto, não sou eu (...)” (III-9, 315).

Esse é outro aspecto da filosofia de morte do ensaísta que será plenamente desenvolvido já em II-6, como veremos no nosso capítulo 3, e no livro III. Diz Montaigne em I-20:

[A] Há mais ainda: a própria natureza estende-nos a mão e nos dá coragem. 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. Acho que tenho muito mais dificuldade para digerir esse desenlace da morte quando estou com saúde do que quando estou com febre. 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. Isso me faz esperar que, quanto mais eu me afaste daquela e me aproxime desta, mais facilmente me renda [*entreray en composition*] à mudança de uma para outra (133).⁷⁰

Agora é o socorro da própria natureza, e não o pensamento constante da morte, que é compreendido em sua dimensão empírica, do ponto de vista de uma vivência pessoal, a doença, que leva Montaigne a concluir algo sobre a morte tal qual ela se apresenta diante dele na medida em que se aproxima. O processo de gradual desaparego da vida aqui descrito implica num desejo de aceitar submissamente a chegada da morte numa disposição bastante diferente daquela de ‘enfrentá-la de pé firme e combatê-la’ (128).

Mas a principal diferença entre a posição própria de Montaigne e a do estoicismo é que para a doutrina da *Stoa* não há qualquer oposição entre razão e natureza. Ao contrário, a natureza é plenamente imbuída de racionalidade, de *logos*, e passível de ser conhecida pela razão humana⁷¹. Desse princípio deriva a confiança inabalável de Sêneca na razão. Já para Montaigne, o que se anuncia aqui, e depois será plenamente desenvolvido, é uma *oposição* entre a razão humana, instrumento bastante falho, e a natureza, que transcende nossa compreensão, aproximando-se da divindade, mas que nos conduz de modo seguro e maternal pela vida. Ao entregarmo-nos à condução da natureza, inclusive na hora da morte, deixamos de crer que o pensamento

⁷⁰ A menção à doença bem como a César, logo a seguir, levou Villey a considerar este trecho um acréscimo anterior à primeira edição já que, segundo ele, tanto a doença renal quanto a leitura de César (*Guerra da Gália*) só ocorreram por volta de 1578 (V. *Les Sources & L'Évolution Des Essais de Montaigne*, I, 354). Portanto, não inviabilizariam sua leitura evolutiva.

⁷¹ “A esse tema fundamental [o racionalismo estoico], subordina-se o resto da doutrina. Zenão é, antes de tudo, o profeta do *logos*, e a filosofia não é, senão, a consciência que se toma de que nada se lhe resiste, ou melhor, que nada existe fora dela. É a ‘ciência das coisas divinas e humanas’ (ep. 90-3), isto é, de todos os seres racionais, ou seja, de todas as coisas, dado que a natureza se absorve nas coisas divinas.” (BRÉHIER, op. cit., pp. 40, 41).

antecipatório da morte será eficaz o suficiente para nos assegurar uma ‘boa morte’, adotamos uma atitude mais relaxada que se distancia significativamente da tensão da vontade estoica. Entenderemos melhor como Montaigne compreende a ação da natureza a seguir, quando analisarmos a prosopopéia da natureza, e no nosso capítulo 3.

Tendo aludido ao papel condutor da natureza já na primeira camada do texto, Montaigne se sente à vontade para, através de um acréscimo de 1588, acentuar intensamente a tensão interna do texto entre a preparação racional consciente e o andamento natural que se dá por si, indiferente àquela e tornando-a inútil.

[B] Nessas mutações e declínios habituais que sofremos, devemos ver como a natureza nos dissimula o gosto de nossa derrota e decadência. (...) 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; tanto que não sentimos o menor abalo quando a juventude morre em nós, o que na essência e em verdade é uma morte mais dura do que a morte total de uma vida languescente e do que a morte da velhice. 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 (134).

Mas mais do que não se importar, Montaigne parece se comprazer em acentuar a oposição com a postura estoica, pois, imediatamente a seguir está uma passagem da primeira versão que, em tom inflamadamente estoico, afirma grande confiança no poder da razão de um modo tal que ecoa a luta contra as paixões que celebrizou a *Stoa*:

[A] Curvado e dobrado, o corpo tem menos força para suportar um fardo. O mesmo acontece com nossa alma: é preciso treiná-la e erguê-la contra o peso desse adversário. Pois, como é impossível que possa sossegar enquanto o temer, se também se fortalecer contra ele a alma poderá vangloriar-se – pois é algo que ultrapassa a condição humana – de que é impossível que a inquietação, o tormento, o medo, até mesmo o menor desprazer se alojem nela (...). Ela se tornou senhora de suas paixões e concupiscências, senhora da indigência, da desonra, da pobreza e de todas as outras injúrias da fortuna. Conquiste esse trunfo quem puder; essa é a verdadeira e soberana liberdade, que nos dá com que fazer figas à força e à injustiça, e zombar das prisões e dos grilhões (...) (134, 135).⁷²

⁷² Compare-se com esta passagem de Sêneca: “(...) o homem deve aceitar o que também a divindade

7. A questão da imortalidade da alma

Outra tensão que subjaz no tecido de I-20 diz respeito a um ponto específico da dogmática cristã, a saber, a questão da imortalidade da alma. A importância dessa questão para melhor caracterizar a suposta fase estoica de Montaigne é que um dos aspectos característicos do neoestoicismo, que se inicia exatamente nos tempos do ensaísta, é a tentativa de aclimatar a doutrina da *Stoa* aos ensinamentos cristãos. Isso envolvia a rejeição ou modificação de certas partes do sistema estoico, especialmente doutrinas físicas tais como o materialismo e o determinismo. O texto seminal desse movimento foi *De Constantia* de Justus Lipsius, de 1584, onde o autor empreende sua síntese entre o estoicismo e o cristianismo. Esforça-se na produção de uma nova filosofia que ajudaria os homens nos tempos difíceis das guerras de religião, estabelecendo a constância como a mais importante das virtudes⁷³. Montaigne leu, fez empréstimos (34 de *Politiques*) da obra de Lipsius e com ele se correspondeu⁷⁴. Em II-12 o descreve como um dos mais instruídos homens de seu tempo. Porém, como bem observa Hugo Friedrich, “Montaigne diferencia-se fundamentalmente dos chamados neoestoicos dos séculos XVI e XVII na medida em que ele faz um estudo descritivo da moralidade a partir da filosofia moral normativa de Sêneca. (...) A originalidade de Montaigne está em que ele evitou uma moda que estava no ar”⁷⁵. Assim, o mesmo impulso crítico que já no início da redação dos *Ensaaios* leva Montaigne a ser veladamente crítico do ascetismo platônico e do racionalismo estoico, como vimos, o leva também a críticas ao cristianismo, ainda que mais veladas, dado o contexto de fanatismo e violência que permeava então as guerras de religião. Em I-20, prosseguindo em sua argumentação para nos convencer a não temermos a morte, Montaigne refere-se diretamente à cristandade: “[A] Nossa religião não teve fundamento mais seguro do que o desprezo pela vida. Não somente o discurso da razão [*discours de la raison*] convida-nos a isso, pois por que temeríamos perder uma coisa que perdida não pode ser

aceita; (...) porque nunca poderá ser vencido, porque domina os seus próprios males, porque subjuga pela razão (a sua arma mais forte!) todas as contrariedades, dores e injúrias!” (Ep. 74-20).

⁷³ V.: <http://plato.stanford.edu/entries/justus-lipsius/>; <http://www.iep.utm.edu/neostoic/>.

⁷⁴ V. Villey, Cronologia Sumária da Vida de Montaigne in *Os Ensaaios*, Livro I, Martins Fontes, p. LXXXIX.

⁷⁵ Op. cit., p. 66.

lamentada (...)?” (135). Ora, todo cristão sabe que o desprezo pela vida e pelo corpo propugnado pela doutrina eclesiástica baseia-se e justifica-se na crença nas promessas de beatitude eterna para a alma imortal. Montaigne, como católico, certamente não era alheio a isso. Porém, simplesmente o ignora e prefere sugerir que não haverá nenhuma alma para se lamentar pela vida perdida – “[A] (...) por que temeríamos perder uma coisa que perdida não pode ser lamentada (...)?” (135).” Em vez de recorrer às possíveis fontes bíblicas Montaigne se volta para o epicurismo de Lucrécio, que argumenta em detalhes a favor da tese da mortalidade da alma. Mas isso só ficará explícito através de um trecho acrescentado em 1588 ao discurso da natureza que, entremeando citações e paráfrases de Lucrécio, praticamente sintetiza a tese da mortalidade da alma defendida pelo poeta romano:

[B] E no entanto vos colocarei num estado tal em que não tereis o menor descontentamento, “Ignorais que a morte não deixará sobreviver um outro vós mesmo que, vivo, vos possa chorar morto, e, em pé, gemer sob vosso cadáver?” [Luc., III-885, 887]. Nem desejareis a vida pela qual tanto lamentais, “então ninguém se inquieta pela vida nem por si mesmo; não nos resta a menor saudade de nós” [Luc. III-919, 922]. “A morte é menos temível que nada, se houvesse algo menos que nada” [Luc. III-926] (139).

Mas se isso só fica evidente através de um acréscimo tardio num lugar do texto um tanto distante do ponto em que a idéia da mortalidade da alma é sugerida no texto de 1572, lá Montaigne acrescentará, após 1588, uma nota de ambiguidade: “[C] A morte é origem de uma outra vida. Assim choramos nós; assim nos custou entrar nesta aqui; assim nos despojamos de nosso antigo véu, nela entrando” (136; tradução modificada). Entrando nesta vida ou na vida eterna após a dor da morte? Pode-se pensar que agora Montaigne está aludindo à sobrevivência da alma após a morte. A aparente contradição é desfeita se recorrermos a outro acréscimo posterior a 1588 que encerra I-3: “[C] Assim também a natureza nos mostra que muitas coisas mortas mantêm relações ocultas com a vida. O vinho altera-se nas adegas, acompanhando alguma mudança das estações de sua vida. E a carne de caça muda de estado e de sabor nas salgadeiras, segundo as leis da carne viva, pelo que dizem” (28)⁷⁶. Podemos pensar agora que o que Montaigne

⁷⁶ Nesse mesmo ensaio Montaigne cita uma outra passagem de Lucrécio que sustenta a mortalidade da

tinha em mente no acréscimo a I-20, posterior a 1588, acima citado (136) era, não a sobrevivência da alma, mas o procedimento visível da natureza em que muitas vidas surgem de um organismo morto. A ideia é apresentada sem qualquer ambiguidade nesta passagem de III-12, 407: “[B] Com que objetivo a natureza teria gerado em nós o ódio e o horror a ela [a morte], uma vez que lhe atribui posição de grande utilidade para alimentar a sucessão e a vicissitude de suas obras (...). ‘Mil vidas nascem de uma morte’ [Ovídio, Fastos, I, 380]. O declínio de um vida é passagem para mil outras vidas.”

Diferentemente de Cícero em suas *Tusculanas*, que na parte destinada a nos ensinar a desprezar a morte distingue precisamente entre os argumentos baseados na crença na imortalidade da alma e aqueles que dispensam essa base, Montaigne jamais recorrerá a argumentos que pressuponham tal crença.

Mas isso não quer dizer que Montaigne negue peremptoriamente a imortalidade da alma. Isso não condiziria com seu temperamento cético. A questão da imortalidade da alma põe o delicado problema da religiosidade do autor, mais especificamente, as intrincadas relações entre fé e razão. Esse assunto é mais profundamente abordado em II-12. Ali, no momento em que se propõe a avaliar a veracidade das opiniões dos filósofos quanto ao que entendem por alma e onde ela está localizada, Montaigne só consegue novamente constatar a imensa *diaphonia* filosófica (314-317). Quando se trata da imortalidade dela as coisas pioram; pondo em prática o método pirrônico de avaliar o peso específico dos argumentos pró e contra a imortalidade, descobre que as evidências empíricas contrárias à imortalidade são muito maiores do que os argumentos favoráveis a ela (321-330). “[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” (II-12, 330). Mas, note-se, trata-se de algo indemonstrável do ponto de vista da capacidade da razão humana. Mas do ponto de vista da fé pode ser admitido. Ao final de seu exame do que a razão filosófica é capaz de atingir, Montaigne deixa claro que aceita o dogma da imortalidade da alma na medida em que se trata de uma verdade revelada, assumida pela autoridade eclesiástica:

[A] 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

alma, apesar de nosso desejo em contrário: “[B] É difícil nos desenraizarmos totalmente, e nos arrancarmos da vida: inconscientemente imaginamos algo de nós que subsiste. Não nos separamos e não nos libertamos inteiramente de nosso corpo derrubado pela morte” [III-890] (22).

fruto da imortalidade, o qual consiste no gozo da beatitude eterna. [C] Admitamos ingenuamente que apenas Deus no-lo revelou, e a fé: pois não é lição da natureza nem de nossa razão (II-12, 331).

Mas fica sempre a pergunta: se Montaigne tinha realmente essa fé, por que não a prega mais claramente em seu ensaio sobre a morte, preferindo antes recorrer aos argumentos favoráveis à mortalidade? Qualquer que seja a resposta, o fato de jamais lançar mão desse artigo de fé em sua filosofia de morte garante a originalidade de Montaigne como autor da primeira *ars moriendi* laica da história do pensamento.

8. A natureza ensina a morrer

No texto de 1572 de I-20, após a passagem acima analisada, em que Montaigne veladamente põe face a face a doutrina cristã e o materialismo de Lucrécio, inicia-se a prosopopéia da natureza. Tendo há pouco dito que “a própria natureza estende-nos a mão e nos dá coragem” (133) parece razoável que agora passe a palavra à melhor professora da morte. Trata-se de uma paráfrase bastante ampliada de recurso literário semelhante utilizado por Lucrécio e, brevemente, também por Sêneca⁷⁷, a qual Montaigne acrescentará bastante nas edições posteriores, sempre reiterando e amplificando a mensagem original. Numa perspectiva que se sobrepõe às querelas de seita, Montaigne constrói boa parte do discurso da natureza emprestando abundantemente tanto do epicurista Lucrécio quanto do estoico Sêneca. É também o momento do texto que mais parece justificar a observação de Hugo Friedrich de que em I-20 se deposita o melhor da sabedoria de morte da antiguidade, não como uma coletânea de máximas, mas tudo permeado pela “calma paixão” de Montaigne⁷⁸. Assim, é nesse momento do ensaio que a utilização de citações e paráfrases da antiguidade se intensifica, nos permitindo aplicar frequentemente o método de comparação com o contexto original em busca das diferenças e semelhanças, de modo a compreender

⁷⁷ “Imagina que a natureza nos fala deste modo: ‘Estas leis de que te queixas são as mesmas para todos os homens; não as posso tornar mais fáceis de aceitar por quem quer que seja, mas quem quer que seja as pode tornar, se quiser, mais fáceis de aceitar por si próprio’ (Ep. 91-18).

⁷⁸ Op. cit., 265.

melhor o uso que Montaigne faz de suas fontes literárias, em especial as de Sêneca, de modo a prosseguir em nossa tarefa de caracterizar melhor a suposta fase estoica.

As “boas advertências de nossa mãe natureza” (141), já em 1572, iniciam-se com o argumento que jamais abandonará a filosofia de morte de Montaigne, a saber, a inerência da morte na vida:

[A] Deixai este mundo como nele entrastes. A mesma passagem que fizestes da morte para a vida, sem sofrimento e sem temor, refazei-a da vida para a 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 (132, 133).

Com este pensamento, a morte é destituída de sua pura negatividade para vir a fazer parte da vida, alternar com ela constantemente. É fundamental diferenciar a ideia da morte como algo intrinsecamente pertencente e presente em cada momento da vida da ideia de morte como uma pura interrupção brusca, que vem como que de fora, com a única função de destruir a vida. A ideia da morte inerente à vida não é, evidentemente, nenhuma novidade de Montaigne. Tem um longo percurso na história do pensamento⁷⁹. Aparece já na primeira carta de Sêneca a Lucílio: “Podes indicar-me alguém que dê o justo valor ao tempo, aproveite bem o seu dia e pense que diariamente morre um pouco? É um erro imaginar que a morte está à nossa frente: grande parte dela já pertence ao passado, toda a nossa vida pretérita é já do domínio da morte!” (Ep. 1-2). O que importa notar é o modo como Montaigne vai pessoalizando esse argumento de modo a ir além da ética geral da morte, isto é, ele não se limita a prescrições gerais que dizem como todos os homens devem morrer, em detrimento das especificidades da subjetividade de cada um. É o que tentamos fazer notar acima, quando ressaltamos os momentos em que Montaigne imprime notas mais íntimas à relação que sempre manteve com a onipresente possibilidade da morte. Assim, vai além da objetividade imparcial que reconhece um conhecimento fático – a inerência da morte na vida – em direção à calma aceitação subjetiva desse fato, cujo maior fruto será a superação do medo da morte, o objetivo assumido por Montaigne desde as primeiras linhas do ensaio. Mas na

⁷⁹ V. Hugo Friedrich, 399.

prosopopéia da natureza esse movimento só ganhará contornos mais definidos através dos acréscimos tardios, como veremos a seguir. Na camada mais antiga o argumento tem o tom mais autoritário com que a natureza se dirige aos homens de modo geral, nivelando todas as experiências que eles podem vir a ter ao longo da vida:

[A] E, se vivesses um dia, vistes tudo. Um dia é igual a todos os dias⁸⁰. Não há outra luz, nem outra noite. Este sol, esta lua, estas estrelas, esta disposição é a mesma de que vossos antepassados desfrutaram, e que distrairá vossos bisnetos (...). E, na pior das hipóteses, a sequência e a variedade de todos os atos da minha comédia completam-se em um ano. Se atentastes para o movimento de minhas quatro estações, elas abarcam a infância, a adolescência, a idade viril e a velhice do mundo. Ele jogou seu jogo. Não conhece outro truque a não ser recomeçar. Será sempre isso mesmo (...). Não tenho a intenção de forjar-vos outros passatempos novos (...) (138).

Vemos que o ponto comum dos argumentos é a desvalorização das experiências individuais; a repetitividade dos ciclos da natureza projeta uma monotonia intransponível sobre a vida de cada ser humano através das gerações. Reforçando essa ideia, a natureza menciona a seguir a insignificância de nossa vida se comparada à eternidade de tempo que a precede e que a sucederá (139, 140). A natureza dirige-se então ao homem de modo particularmente duro: “[A] Termine vossa vida quando terminar, ela aí está inteira. (...) Pensáveis nunca chegar aonde estáveis indo incessantemente?”⁸¹ (140). E seu discurso se encerra, em 1572, com outro argumento nivelador: “[A] E, se a companhia vos pode consolar, não vai o mundo no mesmo passo em que ides? Tudo não dança a vossa dança? Há coisa que não envelheça convosco? Mil homens, mil animais e mil outras criaturas morrem nesse mesmo instante em que morreis”⁸² (140).

Notamos, pois, que na primeira versão do discurso da natureza, além da ideia da inerência da morte na vida, sugerida no início, a compreensão da morte que Montaigne

⁸⁰ Cf. Ep. 12-7 onde Sêneca recorre ao fragmento 106 de Heráclito: “que qualquer dia é igual a todos os outros.”

⁸¹ Cf.: “Onde quer que te detenhas, (...) a tua vida estará completa. (...) Julgavas (...) que não havias um dia de chegar ao ponto para onde sempre te encaminhaste?” (Ep. 77-4, 13).

⁸² Cf.: “Os destinos estão determinados de uma vez por todas, e prosseguem a sua marcha em obediência à lei eterna do universo: tu irás para onde vai tudo o mais! Que vês nisto de estranho? Nascestes já sujeito a esta lei: o mesmo já sucedeu ao teu pai, à tua mãe, a todos os teus avós, a todos os homens que viveram antes de ti e a todos os que viverão depois de ti! Uma mesma necessidade inelutável e inflexível domina todos os seres e arrasta-os consigo. Que multidão de gente não há para te seguir na morte, que multidão para nela te acompanhar!” (Ep. 77-12).

nos transmite se restringe ao fato objetivo da morte, que por isso deve ser aceito sem queixa, com aquela dureza que permeia a filosofia antiga⁸³.

Os acréscimos tardios vão imprimir no discurso da natureza uma significativa mudança de tom. Se em 1572 a natureza admoestava severamente o homem, utilizando argumentos basicamente impessoais que nivelam o gênero humano, apelando para o modo como a morte se abate indistintamente sobre todos os viventes, pontuando quanto toda a vida é igual, em 1588, e depois, a natureza falará de modo muito mais maternal a seu filho homem, procurando convencê-lo a aceitar seu destino mortal de modo muito mais terno⁸⁴, com argumentos que valorizam as vivências pessoais. Então Montaigne acrescenta uma paráfrase (com citações) da prosopopéia de Lucrécio que remete à qualidade que cada um pode imprimir à própria vida:

[B] Se tirastes proveito da vida, estais saciado; podeis sair dela satisfeito, “por que não sair da vida como conviva saciado? [Luc. 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?” [Luc. III-941] (137).

Isso remete à questão do valor *qualitativo* da vida em oposição a seu aspecto meramente *quantitativo*, a tônica do discurso em 1572. Esse aspecto será reiterado através de um acréscimo posterior a 1588: “[C] A vida por si só não é bem nem mal: é o lugar do bem e do mal conforme a fazeis para eles” (138). A pesquisa das fontes revela que se trata de uma paráfrase quase literal de Sêneca: “A vida em si não é nem um bem nem um mal, mas apenas o local onde se encontra o bem e o mal” (Ep. 99-11)⁸⁵.

Essa valorização das vivências individuais em face da morte, um aspecto plenamente desenvolvido por Montaigne na maturidade, é acrescentada ao texto de 1572. Isso fica particularmente claro na seguinte passagem:

[A] Termine vossa vida quando terminar, ela aí está inteira. [C] A utilidade do viver não está no espaço de tempo, está no uso. Uma pessoa viveu longo tempo e no entanto

⁸³ V. VILLEY, II (1933), 53.

⁸⁴ “A natureza vai da admoestação ao terno convencimento. (...) ela procura reconciliar seu filho desobediente com suas leis benevolentes” (JONDORF, Gillian. *‘Death is a Fearful Thing...’: Lucretius, Montaigne and the Sonorities of Death*, 17).

⁸⁵ V. tb., e.g., “Não nos devemos preocupar em viver muito, mas sim em viver plenamente; viver muito depende do destino, viver plenamente, da nossa própria alma” (Ep. 93-2).

pouco viveu; atentai para isso enquanto estais aqui. Terdes vivido o bastante depende de vossa vontade, não do número de anos. [A] Pensáveis nunca chegar aonde estáveis indo incessantemente? [C] E no entanto não há caminho que não tenha seu fim. [A] E, se a companhia vos pode consolar, não vai o mundo no mesmo passo em que ides? (140).

A primeira frase, como vimos, é uma paráfrase de Sêneca. Retomêmo-la agora integralmente em seu contexto original: “Onde quer que te detenhas, *se o fizeres conforme a moral*, a tua vida estará completa” (Ep. 77-4; itálicos nossos). Notemos que já em 1572 Montaigne abstrai do pressuposto moral senecano que identifica razão, virtude e bem supremo⁸⁶. A passagem torna-se, assim, propícia para receber o acréscimo que valoriza a experiência individual de um modo que ressalta a diferença entre Montaigne e Sêneca, a partir da própria paráfrase de Sêneca. Montaigne mantém na ideia somente o papel ativo que nos cabe na construção da própria vida, não postulando qualquer padrão prévio a partir do qual se possa julgar objetivamente a vida que se levou. Trata-se de não estabelecer qualquer critério moral fixo para a aceitação do fato que tão logo nascemos já estamos prontos para morrer, submetidos à lei da mortalidade que pode se cumprir a qualquer momento. Se lembrarmos que no começo do ensaio Montaigne parafraseou longamente Sêneca quando da postulação da preparação para a morte via concentração da imaginação, veremos que aqui o uso que faz de Sêneca afasta-se decisivamente da rigidez moral e tensão da vontade propugnadas pelo romano⁸⁷.

Montaigne parece querer mesmo que o leitor se lembre de Sêneca uma vez que acrescenta, após 1588, o resto da paráfrase da passagem dessa mesma carta 77 que começou a parafrasear em 1572: enquanto Montaigne diz: “[A] Pensáveis nunca chegar aonde estáveis indo incessantemente? [C] E no entanto não há caminho que não tenha seu fim”, Sêneca diz: “Julgavas, se calhar, que não havias um dia de chegar ao ponto para onde sempre te encaminhaste? Não há estrada que não chegue ao fim!”

Assim, esse trecho em particular é bastante elucidativo do modo como Montaigne faz uso de suas fontes de modo a transmitir sua mensagem própria, tal como,

⁸⁶ “No homem, enalteçamos só aquilo que se lhe não pode tirar, nem dar, aquilo que é específico do homem. Queres saber o que é? É a alma, e, na alma, uma razão perfeita. O homem é, de fato, um animal possuidor de razão; por conseguinte, se um homem consegue a realização do fim para que nasceu, o seu bem específico atinge a consumação” (Ep. 41-8). V. tb. eps. 66, 67.

⁸⁷ É um movimento que nos parece justificar a observação de Hugo Friedrich: “[Montaigne] faz um estudo descritivo da moralidade a partir da filosofia moral de Sêneca. (...) é devedor do Sêneca psicólogo, não do Sêneca moralista” (Op. cit., 66).

em 1588 e depois, assume que faz: “[B] Como os que furtam cavalos, pinto-lhes a crina e a cauda, e às vezes vaso-lhes um olho; se o dono anterior os usava como animais de marcha, ponho-os a trote, e para carga se serviam de montaria” (III-12, 410, n. 96. V. tb. nossa introdução).

Retomando a análise das diferenças impressas pelos acréscimos à prosopopéia da natureza, imediatamente após o argumento que ressalta a insignificância de nossa vida em comparação com a eternidade de tempo que a precede e a sucederá, a natureza, em 1588, lembrará a seu filho o quanto essas eternidades são para ele um alívio: “[B] E no entanto vos colocarei num estado tal em que não tereis o menor descontentamento (...) nem desejareis a vida pela qual tanto lamentais (...)” (139). Vale notar que o argumento da morte enquanto alívio para todas as agruras desta vida só aparece em acréscimos; o outro é num longo trecho posterior a 1588 colocado imediatamente antes do início do discurso da natureza: “[C] Que tolíce atormentar-nos sobre o momento da passagem para a isenção de todo tormento!” (136).

Mas Montaigne também reitera os argumentos basicamente impessoais da camada mais antiga do texto, que remetem ao aspecto meramente quantitativo da vida. Um deles é especialmente polêmico na medida em que parece reinstaurar a pura negatividade da morte: “[C] Ela [a morte] não vos diz respeito nem morto nem vivo: vivo porque existis; morto porque não mais existis” (139)⁸⁸. Através de um rápido golpe de raciocínio a morte é expulsa de seu lugar no jogo da vida, destituída de sua realidade própria, de sua presença constante ao longo da vida. Mas Montaigne está consciente disso, percebe o quanto essa sutileza intelectual tende a inviabilizar a familiarização empírica e pessoal com a morte, tema então já plenamente desenvolvido nos *Ensaio*s. Tanto que não desenvolve o argumento de modo a extrair essas consequências contrárias à aceitação da morte como parte inerente da vida, bem como a fina e inédita distinção que propõe entre a morte e o momento de morrer⁸⁹. Ele aparece apenas como registro, apenas como mais um dos vários argumentos de diferentes calibres que ele desfila ao longo do ensaio aos quais o leitor pode recorrer segundo sua índole e gosto

⁸⁸ Clássico argumento de Epicuro: “Assim a morte (...) é para nós um nada: enquanto nós existirmos, não existirá ela, e quando ela chegar, nada mais seremos” (Carta a Meneceu, §6).

⁸⁹ V. nota 36.

personais⁹⁰. Segundo Hugo Friedrich, “uma sentença como essa, aos olhos da experiência interior, é vã, um jogo que não se estende à realidade da morte”⁹¹.

O mesmo se pode dizer de outro acréscimo posterior a 1588, imediatamente anterior ao início da prosopopéia da natureza, que, igualmente, tende a desvalorizar a especificidade da experiência individual: “[C] A morte torna iguais o viver por longo tempo e o viver por pouco tempo. Pois o longo e o breve não se aplicam às coisas que não existem mais” (136). E evoca a comparação com o curto período de vida de certos animais em relação à longa duração das montanhas, rios e estrelas⁹².

Essas duas passagens, somadas àquelas de teor entusiasticamente estoico que defendem a força da razão para se haver com a morte⁹³, talvez estejam entre as que Montaigne tinha em mente quando, após 1588, fez o seguinte comentário retrospectivo à própria obra, mencionando um certo procedimento argumentativo que assume ter feito uso:

[C] Vede como os autores, mesmo os mais densos e mais sábios, em torno de um bom argumento semeiam muitos outros levianos e, se observarmos de perto, incorpóreos. Não passam de argúcias verbais que nos enganam. Mas, porquanto isso possa acontecer proveitosamente, não os quero esmiuçar muito. *Há aqui dentro bastantes desse tipo em diversas passagens, seja por empréstimo ou por imitação.* Entretanto é preciso tomar um certo cuidado para não chamar de força o que é apenas elegância, e de sólido o que é apenas aguçado, ou de bom o que é apenas belo (...). Nem tudo que agrada alimenta (III-12, 383, 384; itálicos nossos).

O novo final da prosopopéia dirige-se ao homem em termos particularmente doces e ternos:

[C] Para que recuais, se não podeis voltar atrás? Tendes visto bastantes homens que se acharam bem por morrer, esquivando-se assim a grandes misérias. Mas vistes alguém que se tenha achado mal? Verdadeiramente é grande ignorância condenar algo que não experimentastes nem por vós nem por outrem. Por que te queixas de mim e do destino? Acaso te causamos mal? Caberá a ti governar-nos, ou nós a ti? Ainda que teu tempo não

⁹⁰ V., a seguir, cap. 2.

⁹¹ Op. cit., 276.

⁹² Argumento também clássico utilizado, por exemplo, por Sêneca na Epístola 99-10 em que faz notar a irrelevância da diferença entre o tempo de vida de um velho e de uma criança em comparação com a idade do universo.

⁹³ Pp.: 128, 134, 135.

esteja completo, tua vida o está. Um homem pequeno é um homem inteiro, como um homem grande (141).

Há aqui muitas paráfrases escondidas de Sêneca; identifiquemo-las e comparêmo-las com seu contexto original para examinar melhor como Montaigne delas se utiliza.

Na carta 91 Sêneca se expressa nos seguintes termos:

As pessoas que falam mal da morte ainda a não experimentaram, e condenar o que não se conhece é pelo menos ousadia. Tu sabes, afinal, como muita gente há a quem a morte pode ser útil, quanta gente há a quem ela liberta das aflições, da miséria, das angústias, dos suplícios, do tédio. Não existe ninguém que possa ter poder sobre nós quando temos a morte sob nosso poder! (Ep. 91-21).

Vemos que Montaigne só parafraseia a parte que ressalta o quanto pode ser errado condenar o que não se conhece e aquela que diz o quanto a morte pode ser um alívio, abrindo mão integralmente da ideia expressa na última sentença, que tem o peculiar sabor do voluntarismo estoico de Sêneca, cujo pressuposto é a confiança no poder da razão⁹⁴.

O resto ecoa duas passagens em particular da carta 93: “Diz-me cá, por favor: o que achas tu mais justo, seres tu a obedecer a natureza ou a natureza a ti?” (93-2). E: “Do mesmo modo que um homem de diminuta estatura pode ser um caráter exemplar, também uma vida pode ser exemplar ainda que de curta duração” (93-7). Note-se que Montaigne edita a ideia, excluindo completamente a exortação ao caráter moralmente exemplar. Mas é no que Sêneca supõe ser critério para a atribuição de qualidade à vida, independentemente de sua duração, que a diferença entre os dois moralistas se evidencia. Sêneca se expressa nos seguintes termos:

Queres saber qual a duração ideal da vida? Quanto baste para atingir a sabedoria. (...) O homem que o conseguir deve sentir-se justamente orgulhoso; deve dar graças aos deuses e, entre estes, a si mesmo; deve fazer a natureza sentir-se devedora por ele ter existido. E de pleno direito o fará, já que lhe restitui uma vida melhor do que quando da natureza a recebeu. Determinou o modelo ideal de homem de bem, mostrou quais as

⁹⁴ Cf., e.g., “(...) a nossa felicidade depende exclusivamente de termos em nós uma razão perfeita, (...) uma vontade sempre atenta à razão” (Ep. 92-2, 3).

suas qualidades e a sua grandeza; se a sua vida se prolongasse continuaria igual ao que já era. E, afinal de contas, até quando pretendemos viver? Nós dispomos do conhecimento de todas as coisas: sabemos em que princípios se fundamenta a natureza, de que modo mantém ordenado o universo, qual o ciclo das estações do ano, de que modo compreende dentro dos limites de si mesma todos os fenômenos que alguma vez hão de ocorrer; sabemos que os astros se movem pela sua própria energia, que nenhum está fixo a não ser a Terra, enquanto os restantes se deslocam a velocidade uniforme (...). Só nos resta ir para um ponto donde se possam contemplar mais de perto estes fenômenos” (93-8, 9).

Ora, Montaigne jamais pensará que a qualidade da vida depende de tamanha confiança na razão científica. Essencial destacar também o quanto para Sêneca a convicção da imortalidade da alma, patente na última frase citada, alimenta sua coragem diante da morte⁹⁵, uma diferença irreduzível em relação a Montaigne que, como vimos acima, jamais lança mão desse argumento para nos ajudar a deixar de temer a morte.

Retomando a questão do tom mais terno com que Montaigne resolve encerrar a versão definitiva do discurso da natureza, após mencionar o centauro Quíron, que recusou a imortalidade (141), a natureza lança mão do argumento talvez mais convincente para nos convencer a aceitar nosso destino mortal:

[C] Em verdade, imaginai como uma vida eterna seria menos suportável para o homem e mais penosa do que a vida que lhe dei. Se não tivésseis a morte, incessantemente me amaldiçoaríeis por vos haver privado dela. Propositalmente lhe misturei um pouco de amargor para impedir que, ao verdes a conveniência de seu uso, a abraçais muito avidamente e sem discernimento. Para acomodar-vos nessa moderação que exijo de vós, de nem fugir da vida nem correr da morte, temperei uma e outra entre a doçura e o amargor (141).

Agora Montaigne está bem longe do tom admoestador da versão de 1572, nada de nos tentar convencer a aceitar a morte em função de sua inexorabilidade. A natureza agora, demonstrando que se importa com nossos penares, nos lembra o quanto a nossa condição mortal é, de fato, não apenas um alívio, mas também uma bênção; a

⁹⁵ V. tb. Eps. 57-8, 9; 79-12, 92-30 a 35; 102-22 a 26; 120-14 a 18.

imbricação entre o bom e o ruim faz parte da perfeição de seu plano⁹⁶, é a *concordia discors*, outro tema clássico da história do pensamento que Montaigne soube assimilar e dar sua versão própria, eminentemente laica e anti-metafísica.⁹⁷

A natureza encerra seu discurso voltando ao argumento com o qual começou em 1572, a inerência da morte na vida:

[C] A água, a terra, o ar, o fogo e outros componentes desta minha construção não são instrumentos de tua vida mais do que instrumentos de tua morte. Por que temes teu último dia? Ele não contribui para tua morte mais do que cada um dos outros. O último passo não faz a exaustão: manifesta-a. Todos os dias caminham para a morte; o último chega a ela (141).

O trecho convida à comparação com esta passagem de Sêneca: “Não é a última gota que esvazia a clepsidra, mas toda a água que anteriormente foi escorrendo; do mesmo modo não é a hora final em que deixamos de existir a única que constitui a morte, mas sim a única que a consuma. Atingimos a morte nessa hora, mas já de há muito caminhávamos para ela” (Ep. 24-20)⁹⁸. Tendo em mente as diferenças entre os dois moralistas analisadas acima, considerando-se também o modo como Sêneca, no começo do ensaio, é o porta-voz escondido do método da preparação racional via

⁹⁶ A mesma ideia é expressa à perfeição em seu último ensaio, que bem pode ser considerado seu testamento filosófico, à propósito da morte; comparando nossa vida com um edifício que vamos escorando e sustando a queda até quando isso não é mais possível, Montaigne serenamente arremata: “[B] É preciso aprender a suportar o que não se pode evitar. Nossa vida, como a harmonia do mundo, é composta de coisas opostas, também de tons diversos, agradáveis e ásperos, agudos e graves, suaves e fortes. O músico que só apreciasse alguns, o que pretenderia dizer? É preciso que saiba servir-se deles em conjunto e mesclá-los. E nós também os bens e os males, que são consubstanciais à nossa vida. Nosso ser não pode existir sem esse amálgama, e uma parte dele não é menos necessária do que outra” (III-13, 460).

⁹⁷ “Esse tópico das antinomias é recorrente em seu trabalho em numerosas variações (geralmente antropológicas). Chegando a ele principalmente através de Plutarco (...), representa uma continuação da fórmula clássica da *concordia discors* que se originou em Heráclito. Mas em Montaigne ela não mais tem a amplitude cosmológica de outrora. Ele não está preocupado com a criação de um esquema metafísico claro. Ele se satisfaz com a reconfortante constatação de uma harmonia dissonante (...)” (Friedrich, op. cit., 310).

⁹⁸ Cf. tb.: “(...) cada dia nos aproxima mais do último (...). Laboramos em erro ao recear nosso último dia, já que cada dia dá seu contributo à morte. O último passo que damos antes de cair não é a causa de nossa debilidade, é apenas o ponto em que ela se manifesta; o último dia empurra-nos para a morte, mas em todos os outros nos fomos aproximando dela; a morte vai-nos colhendo gradualmente, não nos arrebatada de repente” (Ep. 120-17, 18). Ou: “[A vida] termina com o nosso último dia, mas vai-se quotidianamente perdendo” (Ep. 45-13). Ou ainda: “(...) me espanta a loucura que nos leva (...) a temer morrermos um dia quando cada momento é a morte do estado imediatamente anterior” (Ep. 58-23).

imaginação prévia, podemos agora entender melhor o diagnóstico de Hugo Friedrich sobre a presença de Sêneca neste ensaio:

No ensaio sobre a morte, I-20, a doutrina estoica, parafraseada de Sêneca, da força da alma contra o medo da morte ocupa um espaço considerável. Mas é só um começo, mitigado já nesse ensaio, mas ainda mais nos tardios, em prol de uma relaxada aceitação voluntária da morte. Também neste ensaio sobre a morte as máximas estoicas decrescem em número e importância em favor de empréstimos de Sêneca que se alongam na descrição da inerência da morte na vida. Pode-se ver que Montaigne extrapola seu Sêneca numa direção que no original sempre foi somente uma digressão que retornava à ideia estoica central enquanto nos *Ensaaios* isso se torna um movimento de afastamento da ideia estoica⁹⁹.

Considerando-se que a inerência da morte na vida, enquanto algo intrínseco à ordem da natureza, é o aspecto duradouro da filosofia de morte de Montaigne que mais vigorosamente se desenvolveu em direção às expressões mais pessoais que definem a individualidade, como provam várias passagens do Livro III¹⁰⁰, a sua presença, ainda que incipiente, na camada mais antiga de I-20 nos parece mais uma boa razão para por em xeque a leitura evolutiva de Villey.

Conclusão de I-20: É preciso retirar a máscara da morte

O último parágrafo do ensaio traz outra semente da filosofia madura de Montaigne. Ele o inicia retomando a questão do modo como o vulgo se relaciona com a morte. Porém agora, diferentemente de acusar sua “animalesca estupidez” por evitar pensar na morte, tal como fizera no início do ensaio, Montaigne elogia a grande firmeza com que ele a acolhe. Ao refletir no por que isso acontece, Montaigne sugere pela primeira vez uma ideia que jamais abandonará:

⁹⁹ Op. cit., 65.

¹⁰⁰ Cf., e.g., “[B] [a morte] (...) é uma parte de nosso ser, não menos essencial do que a vida” (III-12, 407); “[B] A morte imiscui-se e confunde-se com tudo em nossa vida; o declínio adianta a hora dela e ingere-se até mesmo no curso de nosso desenvolvimento. Tenho retratos de minha figura de vinte e cinco e de trinta anos; comparo-os com o de agora: quantas vezes esse não é mais eu! Quanto minha imagem atual está mais distante daquelas do que da imagem de minha morte” (III-13, 480).

[A] Ora, muitas vezes pensei: 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 (...) e, sendo ela sempre a mesma, de onde vem que no entanto tenha muito mais firmeza entre os aldeões e as pessoas de baixa condição do que entre os outros. Na verdade creio que são essas atitudes e preparativos assustadores de que nos cercamos que nos causam mais medo do que ela (...) (142).

Segundo Jules Brody, qualquer leitor do tempo de Montaigne veria aqui uma crítica a todo o aparato sócio-religioso que cercava os moribundos então: “O leitor implícito do ensaio I-20 teria percebido na página que o encerra uma contestação formal, senão uma rejeição categórica, da eficácia e, talvez, da validade de uma ‘vulgata da morte’ que se elaborou depois de mais de cem anos no seio da cultura católica européia.”¹⁰¹ Brody nos explica que para Montaigne, assim como para as primeiras gerações de seus leitores, a palavra “morte” era inseparável da visão de um espetáculo e de um cerimonial que se presumia possuir uma eficácia espiritual. A *hora mortis*, assim concebida, marcava o momento decisivo onde o moribundo abandonava formalmente o mundo, fazendo as pazes com os outros homens e com seu Deus, na esperança de ganhar o céu.¹⁰² Na sequência da passagem, Montaigne descreve com precisão e vigor crítico essa cena mortuária tão familiar ao leitor de seu tempo:

[A] (...) uma forma totalmente nova de viver, 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, cêrios acesos, nossa cabeceira invadida por médicos e pregadores; em suma todo horror e todo o pavor ao nosso redor. Eis-nos desde já amortalhados e enterrados (142).

É marcante o modo pejorativo com que Montaigne se refere à função religiosa do cerimonial fúnebre. Em vez de aliviar o peso de um momento tão difícil, todo esse aparato acaba por piorar a situação do moribundo. O alvo da crítica de Montaigne é a exagerada artificialidade que esses rituais imprimem ao momento da morte – “uma forma totalmente nova de viver” – em oposição à naturalidade que vinha sendo defendida ao longo de todo o ensaio. É exatamente essa naturalidade que a morte do vulgo ou no campo de batalha preserva. Compreendendo a morte como uma sequência

¹⁰¹ Op. cit., 103.

¹⁰² Idem, *ibidem*.

natural da vida, Montaigne entende que aquela deve ser coerente com o modo como se viveu: “[C] Toda morte deve ser conforme com a vida que ela encerra. Não nos tornamos diferentes para morrer. Interpreto sempre a morte pela vida. E se me relatarem uma de aparência forte, ligada a uma vida fraca, considero que é produzida por uma causa fraca e conforme com sua vida” (II-11, 140).

Amadurecendo sua crítica aos rituais fúnebres, em 1588 Montaigne virá a desejar morrer sozinho:

[B] Se, no entanto, tivesse de escolher, seria, creio eu, antes a cavalo do que numa cama, fora de minha casa e afastado dos meus. (...) Vi muitos moribundos 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; não há sentido nem membro que não vos façam em frangalhos. Vosso coração confrange-se de pena ao ouvir os lamentos dos amigos, e talvez de raiva ao ouvir outros lamentos fingidos e falsos (III-9, 290).

Aqui a alusão aos sacerdotes, encarregados de arrancar a qualquer custo palavras de arrependimento, ou gestos dos que já não conseguem mais falar, é caracterizado de maneira contundente – “um atormenta vossos olhos, o outro vossos ouvidos, o outro a boca”. Ironicamente, todo esse aparato, que deveria proporcionar uma morte pacífica, é descrito por Montaigne em termos que lembram a guerra – “moribundos lamentavelmente sitiados”. Em I-20, a analogia está igualmente clara: “nossa cabeceira invadida por médicos e pregadores”, “um exército de médicos e chorões”. Por um efeito de transposição metafórica, carregado de ironia, Montaigne transfere para “nossas casas” os conflitos, tensões e lutas da vida guerreira, mas sem a atitude sã em relação à mortalidade que ali há, mencionada no início do trecho.

Mas essa posição crítica aos preparativos fúnebres não precisa ser interpretada como oposição à ortodoxia católica. Na seguinte passagem de *Da vanidade* Montaigne afirma seu sentimento religioso: “[B] Assim que começam minhas febres e as doenças que me derrubam, ainda inteiro e próximo da saúde, reconcilio-me com Deus por meio dos derradeiros deveres cristãos, e com isso me acho mais livre e aliviado, parecendo-me que domino tanto melhor a doença” (III-9, 296). O alvo da crítica montaigneana é a espetacularização da morte através dos exageros artificializantes dos preparativos

fúnebres que lhe parecem impedir que a morte seja experienciada como uma sequência natural da vida, presença familiar, tal como o ensaísta vinha defendendo.¹⁰³ Não por acaso, a sequência do texto recorre ao vocabulário do falseamento gerado pelas máscaras: “[A] As crianças têm medo de seus próprios amigos quando os vêem mascarados; nós também temos. É preciso tirar a máscara tanto das coisas como das pessoas: ao tirá-la, embaixo encontraremos apenas essa mesma morte pela qual recentemente um criado ou uma simples camareira passaram sem medo” (142).

A pesquisa das fontes revela que aqui mais uma vez Montaigne está bem próximo de Sêneca, que também reflete no quanto todo o “aparato exterior” (Ep. 24-12) em torno da morte acaba por estimular o medo: “Despoja-te desse aparato sob o qual te ocultas para assustar os insensatos: tu és apenas a morte, aquela morte que ainda há pouco o meu escravo, a minha escrava afrontaram sem temor!” (Ep. 24-14). Porém, nessa carta Sêneca reitera a defesa da preparação racional via antecipação imaginativa: “Se queres libertar-te de toda e qualquer angústia, imagina que sucede mesmo aquilo que receias venha a suceder, e, seja qual for esse mal, avalia bem a sua extensão e toma simultaneamente o peso aos teus receios. Depressa perceberás que o objeto do teu medo ou é de pouca monta, ou de curta duração” (Ep. 24-2). E, recorrendo à eficaz pedagogia do exemplo, cita vários – Rutilio, Metelo, Sócrates – não esquecendo de incluir o de Múcio, “desprovido de quaisquer preceitos filosóficos”. O que nos parece ser a diferença essencial entre ambos os moralistas é: enquanto para Sêneca trata-se de conseguir através da filosofia o que o vulgo consegue naturalmente, sendo que somente o exercício da filosofia conseguirá manter essa aquisição¹⁰⁴, para Montaigne, a naturalidade com que o vulgo consegue morrer bem demonstra duas coisas: 1) a inutilidade da preparação racional prévia; 2) a artificialidade amedrontadora dos preparativos fúnebres. Ambos esses aspectos aparecem plenamente desenvolvidos no penúltimo ensaio de Montaigne, onde, dialogando tacitamente com I-20, essa crítica ganha contornos definitivos. Elogiando a natural firmeza com que o vulgo morria em massa por ocasião da peste, sem que houvesse tempo para quaisquer preparativos, a morte mostrava sua verdadeira face, que nada tinha de amedrontadora:

¹⁰³ Em carta de madame de Sévigné sobre a morte da princesa de Conti ela conta que havia 100 pessoas no quarto e 300 na casa. (Brody, op. cit., 164)

¹⁰⁴ V., e.g., Epístola 20.

[B] E nessa ocasião qual exemplo de firmeza não vimos na simplicidade de todo esse povo? (...) porque morrem no mesmo mês, crianças, jovens, velhos, eles não se abalam mais, não se pranteiam mais. Vi os que receavam ficar para trás, como numa horrível solidão (...). Um deles, saudável, já cavava sua cova; outros deitavam-se nela ainda vivos. E um dos meus trabalhadores, moribundo, puxou com as próprias mãos e pés a terra sobre si: não era isso abrigar-se para dormir mais à vontade? (...) Em suma, toda uma nação acomodou-se incontinenti, pela simples prática, numa atitude que em firmeza nada perde para uma resolução estudada e planejada (III-12, 397-398).

No começo e no fim da passagem Montaigne fala da ‘firmeza do vulgo’. Bem poderia falar da suave flexibilidade com que todos se submetem ao destino comum. Toda a descrição opõe-se tanto ao ideal estoico de ‘enfrentar a morte de pé firme e fronte alta’ quanto ao ineditismo dos preparativos fúnebres que se interpõem ao ritmo natural da vida e da morte.

Na sequência a preparação filosófica antecipatória é inequivocamente visada:

[B] A maioria dos ensinamentos da ciência para encorajar-nos têm mais fachada do que força e mais ornamento do que fruto. Abandonamos a natureza e queremos ensinar-lhe seu papel – a ela que nos conduzia com tanto êxito e tanta segurança. (...) 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. E então ele é mais favorecido do que Aristóteles, a quem a morte atormenta duplamente: por si mesma e por uma tão longa antecipação (III-12, 398, 402-403).

A oposição entre a inutilidade e eventual nocividade do trabalho da razão filosófica e o modo completamente diverso pelo qual opera a natureza toma a forma do elogio da ignorância, outro topos privilegiado da reflexão montaigneana: “[B] E, entretanto, a ciência é forçada a diariamente ir tomando emprestados 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 de homens sem cultura” (III-12, 398).

Numa superação da dúvida cética, proporcionada pelas vivências pessoais da peste, Montaigne conclui com uma certeza: “[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 a morte com a preocupação pela

vida. (...) Para dizer a verdade, preparamo-nos contra os preparativos da morte” (III-12, 400-401). Quer sejam esses preparativos aqueles propugnados pela razão filosófica, quer sejam os que compunham os cerimoniais fúnebres sócio-religiosos de seu tempo. Ambos os aspectos são alvo da crítica de Montaigne já na camada mais antiga de I-20, não cabendo, pois, ver nesse ensaio um emblema da “fase estoica”, tal como propõe Villey.

CAPÍTULO 2: Para lidar com os males da vida

Após termos nos esforçado, em nossa análise precedente de I-20, para demonstrar quanto Montaigne não havia de fato aderido ao estoicismo senecano, mesmo no início de sua obra, agora pretendemos mostrar, através da análise do ensaio *Que o gosto dos bens e dos males depende em boa parte da opinião que temos deles* (I-14), que Montaigne, nesse mesmo período inicial, estava, de fato, bem mais próximo do ceticismo do que do estoicismo. Com isso pretendemos demonstrar por outra perspectiva quanto é improcedente dizer que ele teve uma primeira fase estoica.

Sabe-se que Villey considera ambos os ensaios, I-20 e I-14, que datam, segundo ele, de 1572, dos mais representativos da chamada “fase estóica”¹⁰⁵. Sayce os considera “algo semelhante a um modelo padrão de opiniões estóicas”¹⁰⁶. Contudo, tal como em I-20, numa análise mais detida, julgamos possível ver nele a mesma relação de ambiguidade do ensaísta com o estoicismo já na camada mais antiga de texto. Em menor número, mas não menos significativas, também detectamos aí passagens que se opõem sutilmente ao tom estoico geral do ensaio. Mas é na comparação com outros ensaios iniciais, a partir de passagens específicas de I-14, que veremos que a posição própria do autor em relação ao modo de compreender e enfrentar os males da vida difere significativamente de um posicionamento estoico de viés senecano.

Ainda que Villey localize o que chamou de “crise cética” por volta de 1576, por ocasião da leitura das *Hipotiposes Pirronianas*, o contato de Montaigne com o ceticismo é bem anterior a essa data. Lembremo-nos da popularidade das *Vidas e Opiniões de Filósofos Ilustres*, de Diógenes Laércio, ao longo de todo o Humanismo; nessa obra consta uma síntese do ceticismo pirrônico muito semelhante à de Sexto Empírico nas *Hipotiposes*. Também, Montaigne tinha em sua biblioteca a tradução latina de 1562 das *Hipotiposes Pirronianas* feita por Henri Estienne, graças à qual o pirronismo foi particularmente divulgado na segunda metade do século XVI¹⁰⁷. Em

¹⁰⁵ “Também como nos outros ensaios filosóficos (sobretudo o ensaio I-20, que como se sabe com certeza, data de 1572), encontram-se nele as marcas características da atitude filosófica de Montaigne nessa época: confiança na razão, em uma vontade concentrada, em uma contínua meditação, para triunfar sobre os males da vida, sobre a dor e a morte” (Da introdução de Villey ao ensaio I-14, 72).

¹⁰⁶ SAYCE, Richard. *The Essays of Montaigne, A Critical Exploration*. London. Weidenfeld and Nicolson, 1972, p. 163.

¹⁰⁷ KRAYE, Jill. Op. cit., pp. 109, 110. “Em 1562, com base em uma interpretação humanista, tolerante e ‘anti-dogmática’ das teses céticas, Henricus Stephanus (Henri Estienne, 1528-1598) publicou sua tradução latina das *Hipotiposes Pirronianas*. Publicando a tradução latina das *Hipotiposes* sem o texto

1509, Erasmo, no *Elogio da Loucura*, fazia uso de argumentos do ceticismo acadêmico para solapar as certezas da razão. Ora, esse autor era muito popular nos tempos de Montaigne, que também tinha essa obra em sua biblioteca. E outros autores céticos vinham sendo mais e mais estudados pela geração de Montaigne. Dentre as obras céticas que foram bastante influentes então, e que figuravam na biblioteca de Montaigne antes mesmo que ele começasse a escrever, podemos citar: a *Douta ignorância*, de Nicolau de Cusa (séc. XV); *Exame da vaidade da doutrina dos pagãos* (1520), de Gianfrancesco Pico Della Mirandola; *Sobre a incerteza e vaidade das ciências* (1526), do humanista alemão Agrippa de Nettesheim; *Diálogos contra os novos acadêmicos* (1558), de Guy de Bruès.¹⁰⁸

Assim, talvez não seja o caso de considerar, como pensa Villey, a adesão de Montaigne ao ceticismo como apenas o resultado passageiro de uma crise. Segundo Zachary S. Schiffman, é mais procedente falar em uma relação do ensaísta com o ceticismo que vinha se estruturando desde os tempos do colégio, onde Montaigne familiarizou-se e exercitou solidamente o modo cético de argumentar *in utramque partem*, conforme ele é propugnado pelo ceticismo acadêmico de Cícero; tanto a favor quanto contra uma proposição de modo a obter verossimilhança¹⁰⁹. A originalidade de Montaigne, lentamente desenvolvida ao longo dos vinte anos em que redigiu os *Ensaaios*, bem pode ser que ele usou a argumentação *in utramque partem* para demonstrar que nos assuntos humanos sequer a verossimilhança, com uma ‘verdade normativa’, pode ser atingida; para qualquer questão a diversidade da realidade humana apresenta respostas demasiado contraditórias. Um bom exemplo disso é o ensaio I-5, *Se o chefe de uma praça sitiada deve sair para parlamentar*, dos primeiros que escreveu. Ali Montaigne dá exemplos vários em que a saída do chefe para negociar ora foi bem sucedida, ora resultou em fracasso. Ou seja, a imensa variedade imprevisível das atitudes humanas impede a formulação de códigos de conduta que determinem rígida e definitivamente as ações dos homens; só nos cabe exercitar o juízo caso a caso. Como

grego, Stephanus estava obviamente se dirigindo ao público letrado. E dado o nível de popularidade já atingido por Sexto, não é surpreendente que sua tradução tenha sido um sucesso editorial, ainda que os eruditos discordassem quanto a seu valor.” (FLORIDI, Luciano. The Rediscovery and Posthumous Influence of Scepticism. In: Richard Bett (ed.), *Cambridge Companion to Ancient Scepticism* (Cambridge: Cambridge University Press), p. 18.

¹⁰⁸ BURKE, Peter. *Montaigne*, pp. 29, 30.

¹⁰⁹ SCHIFFMAN, Z. S. *Montaigne and the rise of skepticism in early modern Europe: a reappraisal*. *Journal of the History of Ideas*, 45 (1984), pp. 499-516.

visto na nossa introdução, esse sentido de razão, enquanto o constante exercício do juízo próprio, é uma das marcas perenes do pensamento próprio de Montaigne.

Essa presença frequente da argumentação *in utramque partem* ao longo de todos os períodos de composição dos *Ensaaios*, bem como, tal como veremos textualmente na análise a seguir de I-14, de um distanciamento da postulação da verdade de qualquer proposição, nos permitirá verificar a extensão e profundidade dessa visada cética no início de sua obra. Tal como no capítulo anterior, deteremos mais nossa atenção na camada mais antiga do texto e na comparação com as fontes senecanas originais. Assim, esperamos aprofundar nossa discussão em torno da caracterização da dita fase estoica, desta vez demonstrando, não só quão distante efetivamente Montaigne estava do estoicismo senecano, quanto quão próximo ele estava do ceticismo.

1. A introdução de Montaigne

I-14 é dos primeiros, e poucos, ensaios em que Montaigne segue a forma mais rígida de dissertação filosófica. A aparência estoica do ensaio é sugerida já no título: *Que o gosto dos bens e dos males depende em boa parte da opinião que temos deles*. Trata-se da versão do ensaísta para a máxima que retirou do *Encheiridion*, de Epiteto – inscrita em grego nas vigas da biblioteca de Montaigne: “[A] Os homens são atormentados pelas opiniões que têm das coisas, e não pelas próprias coisas” (73).

Em Sêneca a ideia aparece em várias versões e é defendida de várias formas; sendo a mais concisa e abrangente delas a seguinte: “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” (ep. 78-13, 14)¹¹⁰.

Ao se propor a examinar a veracidade da máxima, Montaigne assim justifica a importância da tarefa:

[A] Haveria um grande ponto ganho para o *alívio de nossa miserável condição humana* se pudessemos estabelecer essa asserção como totalmente verdadeira. Pois, se os males só entram em nós por *nosso julgamento*, parece que está em *nosso poder* desprezá-los

¹¹⁰ V. tb. eps. 9-22 e 42-10.

ou transformá-los em bem. Se as coisas se entregam à nossa mercê, por que não dispormos delas ou não as *moldarmos* para vantagem nossa? Se o que denominamos mal e tormento não é nem mal nem tormento *por si mesmo*, mas somente porque *nossa fantasia* lhe dá essa qualidade, está em nós mudá-la (73; *itálicos nossos*).

Logo de saída Montaigne desloca-se do terreno estritamente epistemológico, a verificação da verdade ou não de uma proposição, para o terreno das consequências morais práticas dessa proposição, aliviar nossa miserável condição através da mudança voluntária de opinião quanto ao que é comumente considerado um mal. O que lhe interessa, tal como destacamos em nossa análise do início de I-20¹¹¹, é valer-se da razão, aqui identificada com a atividade do juízo, para conseguir maior bem-estar na vida. Aqui, essa atividade do juízo é equiparada à da fantasia no mister de produzir opiniões mais propícias ao nosso bem-estar¹¹². Nossa vontade teria um papel ativo, caso conseguíssemos provar que a máxima é verdadeira. Ao entender que nosso juízo tem a habilidade de moldar (*“contourner”*)¹¹³ o que recebe das coisas, Montaigne põe no arbítrio do homem a relação que manterá com elas, cabendo à sua escolha, e não a algum eventual caráter essencial e imutável pertencente às próprias coisas, que a todos se imporia igualmente, a relação favorável ou prejudicial que manterá com elas.

A ideia é particularmente cara a Sêneca, parafraseado logo a seguir: “[A] (...) a fortuna, fornecendo simplesmente a matéria, cabe a nós dar-lhe a forma” (73). Na passagem original, o papel ativo da vontade do homem é também destacado de modo ainda mais enfático que em Montaigne:

É um erro pensar-se, Lucílio, que a fortuna nos concede o que quer que seja de bom ou de mau; ela apenas dá a matéria com que se faz o bom e o mau, dá-nos o material de coisas que, nas nossas mãos, se transformam em boas ou más. O nosso espírito é mais poderoso do que toda a espécie de fortuna, ele é quem conduz a nossa vida no bom ou no mau sentido, é nele que está a causa de nós sermos felizes ou desgraçados (Ep. 98-2).

¹¹¹ V. acima cap. 1.3.

¹¹² “(...) embora o termo ‘juízo’, à primeira vista, designe sobretudo, o modo pelo qual avaliamos e opinamos acerca das coisas e o termo ‘fantasia’ aponte antes o elemento subjetivo que configura nossas apreensões, tais instâncias são afinal equiparadas e identificadas como aquilo pelo que ‘os males adentram em nós’.” (EVA, Luiz. , *A figura do filósofo*. São Paulo. Eds. Loyola, 2007; pp. 422, 423)

¹¹³ “*Contourner* provém do latim *tornare*, literalmente ‘trabalhar com o torno’, ‘arredondar’ (cf. DUBOIS, 1994, p. 416). GREIMAS e KEANE (1979) usam o exemplo de Montaigne para traduzir o termo, nessa ocorrência, por ‘contornável’, ‘recurvável’, ‘dobrável’ (p. 142), mas oferecem outras possibilidades, entre elas ‘transformar’ (p. 141).” (*Idem*, p. 413, n. 23)

Mas note-se que Montaigne não está aqui assumindo essa hipótese, mas apenas propondo-se a verificar sua validade a partir do exame das diferentes opiniões que em geral se tem dos três grandes males – a morte, a dor e a pobreza –, bem como dos vários exemplos que a literatura e a experiência lhe apresentam. É, pois, uma atitude fundamentalmente diferente da de Sêneca que, assumindo desde sempre sua validade, esforça-se para inculcá-la na cabeça de Lucílio¹¹⁴.

Essa distância é sutilmente acentuada logo a seguir, quando Montaigne expõe a constatação empírica da grande diversidade de opiniões que se tem a respeito das coisas:

[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 e instrumentos para pensar e julgar. Mas a diversidade das ideias que temos sobre essas coisas mostra claramente que elas só entram em nós por *mútuo acordo*: alguém *por acaso* coloca-as dentro de si com sua verdadeira natureza, mas mil outros dão-lhes dentro de si uma natureza nova e contrária (73, 74; itálicos nossos).

O leitor familiarizado com o ceticismo talvez reconheça nessa constatação da diversidade das ideias uma remissão ao tropo cético que induz à suspensão do juízo mediante a relatividade; nada percebemos absolutamente tal qual se constitui em si, mas sempre e somente condicionado pelo estado mental e físico do sujeito que percebe. Se os homens, sendo todos dotados dos mesmos órgãos dos sentidos, não percebem as coisas igualmente, é porque elas são compreendidas segundo a diversidade dos costumes – ‘por mútuo acordo’ – e não tal e qual são em si. Aqui uma nova remissão ao ceticismo pode ser evocada; o tropo cético que induz à suspensão do juízo sobre a natureza real dos objetos mediante a constatação da enorme variedade entre as regras de conduta, hábitos, leis, crenças e concepções dos diferentes povos e mesmo dos vários grupos sociais em um mesmo povo.¹¹⁵

¹¹⁴ E fá-lo à custa de muita repetição. Após 1580, Montaigne criticará acerbamente a repetitividade de Sêneca e dos estoicos em geral: “[B] Desagrada-me a inculcação, mesmo nas coisas proveitosas, como em Sêneca, [C] e desagrada-me a prática de sua escola estoica, de em cada matéria repetir tntim por tntim os princípios e postulados que valem em geral e de ficar reinvocando novamente os argumentos e as razões comuns e universais.” (III-9, 264)

¹¹⁵ V. Diógenes Laércio, *Vidas e Opiniões de Filósofos Ilustres*, IX-11 e *Hipotiposes Pirrônicas*, XIV, XV e XVI.

Na sequência da passagem o ensaísta diz que um, dentre muitos, pode acessar as coisas tal qual elas são em si. À primeira vista, pode-se pensar que tem em mente o sábio estoico. Contudo é preciso atentar para o modo pelo qual diz que esse alguém conheceria as coisas em si: *por acaso*, e não pelo trabalho metódico da reflexão racional, como seria o caso do sábio estoico. Parece-nos, pois, que neste momento do texto Montaigne se aproxima muito de uma postura cética, afastando-se decisivamente do estoicismo. Essa proximidade pode ser melhor percebida se compararmos esta argumentação com outra muito semelhante desenvolvida na *Apologia de Raymond Sebond* (II-12): “[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 fosse, recebê-las-íamos do mesmo modo: o vinho seria o mesmo na boca do doente e na boca do homem são” (II-12, 344). Se em I-14 Montaigne mantém em aberto a possibilidade de que alguém, por acaso, acesse as coisas em sua verdadeira natureza, na *Apologia* ele a veta completamente:

[A] Ora, se de nossa parte recebêssemos alguma coisa sem alteração, se as presas humanas fossem bastante capazes e firmes para apreender a verdade por nossos próprios meios, esses meios sendo comuns a todos os homens, essa verdade se transmitiria de mão em mão de um para o outro. E pelo menos se encontraria uma coisa no mundo, entre tantas que há, que seria acreditada pelos homens por um consenso universal. Mas o fato de não se ver proposição alguma que não seja debatida e controversa entre nós, ou que não o possa ser, mostra bem que nosso julgamento natural não apreende muito claramente aquilo que apreende; pois meu julgamento não pode fazer com que isso seja aceito pelo julgamento de meu companheiro, o que é um sinal de que o apreendi por algum outro meio que não um poder sobrenatural que exista em mim e em todos os homens (II-12, 345).

Assim, a máxima estoica de Epiteto que forneceu o mote para a reflexão montaigneana é conduzida a uma interpretação fundamentalmente cética, justificando, a nosso ver, a ideia de que Montaigne, num ensaio supostamente estoico, estava, de fato, mais próximo do ceticismo.

Prosseguindo no intuito de investigar a validade da hipótese, Montaigne se propõe a verificá-la em relação àqueles que são geralmente considerados “nossos principais adversários”: a morte, a dor e a pobreza. São os mesmos costumeiramente tratados enquanto tais pela filosofia antiga. Interessante notar que no primeiro parágrafo

Montaigne afirma que os males que mais nos afetam são as doenças, a indigência e o desprezo; morte e dor não aparecem. As doenças podem ser equiparadas à dor, na medida em que, a rigor, a dor é a pior consequência dos problemas de saúde. Indigência e pobreza são praticamente sinônimos. Mas ao colocar a morte no lugar do desprezo, Montaigne submete a máxima estoica a um teste bem mais duro já que provar que o desprezo é uma questão de opinião é bem mais fácil do que provar que a morte o é. Ainda, essa substituição estabelece uma conexão com I-20, o ensaio clássico de Montaigne sobre o tema da morte; lá, ele também nomeará, juntamente com a morte, a pobreza e a dor como os três grandes males com os quais o *discours* filosófico terá que se haver. Isso dá aos primeiros ensaios um sentido de unidade em torno dos *leitmotivs* da filosofia antiga, bem como justifica nossa escolha de I-14 para caracterizar as relações iniciais de Montaigne com o estoicismo.

2. A Morte

Montaigne começa a argumentação em torno do eventual caráter essencial da morte estabelecendo um firme contraste entre aqueles que a consideram um mal e os que a consideram um bem:

[A] Ora, essa morte que alguns chamam de a mais horrível das coisas horríveis, quem não sabe que outros a denominam 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 a vida (74).

Para nosso assunto, analisar o suposto estoicismo da primeira fase do pensamento de Montaigne, importa notar nessa passagem a origem senecana de muitas dessas opiniões positivas sobre a morte. Efetivamente, na carta 70, numa das mais veementes defesas do suicídio, Sêneca dirá: “Na nossa insensatez julgamos esse fim [a morte] como um escolho: na realidade é um porto” (70-3). Em nenhum lugar ele dirá que a morte é o “soberano bem da natureza” porque para o estoicismo ela é um *adiaphoroi* – coisas que dependem da fortuna e como tal devem ser tomadas como indiferentes, isto é, em si não são nem boas nem más, cabe a nós fazê-las de um

modo ou de outro conforme o modo que as vivenciamos¹¹⁶. Quanto à morte como garantia da liberdade, na carta 26 Sêneca é particularmente eloquente: “Um homem que aprendeu a morrer esquece o que seja a servidão; (...) está fora do alcance de todo e qualquer poder! Que lhe importam o cárcere, os guardas, os grilhões se tem diante de si uma porta sempre aberta?” (ep. 26). Quanto a ser o melhor remédio para todos os males, na epístola 78 Sêneca se expressa nos seguintes termos: “O remédio que eu, por minha parte, te receito é válido não apenas para a tua doença, mas para toda a tua vida: despreza a morte” (78-5); ao libertar-se do medo da morte, pode-se recorrer a ela como a suprema libertação de uma vida indigna: “Ora, como tu sabes, a vida não é um bem que se deve conservar a todo custo: o que importa não é estar vivo, mas sim viver uma vida digna!” (70-4). O próprio Montaigne, em I-20, destaca esse sentido para a morte voluntária: “[A] (...) na pior das hipóteses a morte pode, quando nos aprouver, encerrar e estancar todos os outros infortúnios” (122). Em todo essa extensa paráfrase, importa notar uma diferença fundamental: enquanto Sêneca assume essas opiniões como verdades, para Montaigne trata-se do simples registro das diferentes opiniões que se pode ter a respeito da morte, isto é, da *diaphonia* filosófica fundamental com a qual temos que nos haver.

Partindo então para a ‘seara dos exemplos’, no texto de 1572 Montaigne passa a desfilar várias histórias e anedotas de pessoas que, diante da morte, não somente não a temeram como foram capazes de resolver seus assuntos pessoais, ou então de escolher a morte em vez de desposar uma mulher feia e mesmo de fazer piada da própria morte; outros tantos escolheram a morte por motivos fúteis, inclusive crianças, “[A] (...) alguns simplesmente para fugir da saciedade de viver, e outros por esperança de uma condição melhor alhures” (79). Há que se destacar que todos os exemplos citados são de pessoas comuns, e não de filósofos:

[A] Quantas pessoas do povo vemos, conduzidas à morte – e não a uma morte simples, mas mesclada de vergonha e às vezes de pesados tormentos –, demonstrarem nela tanta segurança, seja por *obstinação*, seja por *ingenuidade natural*, que não percebemos a menor mudança em seu estado habitual (...) (74, 75; itálicos nossos).

¹¹⁶ A seguinte passagem esclarece a posição do estoicismo de Sêneca: “Entendo por ‘indiferentes’, isto é, nem boas nem más, coisas como a doença, a dor, a pobreza, o exílio, a morte. (...) Objeto de louvor não é a pobreza, mas sim o homem que se não deixa vencer nem abater pela pobreza (...). A mesma morte que em Catão foi gloriosa tornou-se em Bruto vergonhosa e vil.” (Ep. 82-11,12)

Podemos, assim, retomar a questão da crítica do vulgo diante da morte, que aparece no início e no fim de I-20 de um modo aparentemente contraditório. Em nossa análise no capítulo anterior, procuramos evidenciar que a oposição entre a derrisão do vulgo no início e seu elogio no final tinha dois objetivos: demonstrar a inutilidade e, eventualmente, o efeito danoso, da preparação filosófica para a vitória sobre o medo da morte e a crítica aos preparativos fúnebres¹¹⁷. Aqui em I-14 cremos poder constatar algo semelhante ao primeiro objetivo. Atente-se para os termos que Montaigne usa para explicar a boa disposição das “pessoas do povo” diante da morte: “obstinação” e “ingenuidade natural”, características dificilmente conciliáveis com a preparação filosófica racional preconizada pelo estoicismo. Mas a que nos parece ser a maior evidência de que em I-14 ele tem, de fato, em mente o contraste entre a atitude *natural* do vulgo e a *filosófica* aparece na equiparação da atitude das pessoas comuns com a de Sócrates, o maior exemplo de serenidade diante da morte, adquirido graças à prática da filosofia: “[A] (...) 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” (75). Essa intenção é explicitada através dos acréscimos posteriores a 1580, quando então Montaigne ironiza a pretensão estoica de morrer com altivez: “[B] Alguém se queixa de sua facilidade: ‘Ó morte, prouvesse aos céus que recusasses arrebatá-la à vida os covardes, e que apenas a coragem te pudesse dar!’ [Lucano¹¹⁸]. [C] Deixemos porém essas gloriosas coragens” (74). O término do acréscimo sugere que Montaigne quer que seu leitor compare a atitude natural do vulgo com a dos filósofos: “[C] À maior parte dos filósofos aconteceu anteciparem intencionalmente ou apressarem e auxiliarem a morte” (75). Se empreendermos essa comparação, veremos que a serenidade e firmeza do filósofo diante da morte, adquirida mediante longa premeditação e estudo, equipara-se à do vulgo, que a demonstra naturalmente somente quando chega a hora da morte: “[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” (III-12, 383).

¹¹⁷ V. acima cap. 1.4 e a conclusão.

¹¹⁸ Vale lembrar a filiação estoica de Lucano, sobrinho de Sêneca, também condenado ao suicídio por envolvimento na conspiração de Pisão. (LAROUSSE CULTURAL, 3668)

Segue-se, na camada mais antiga de I-14, os exemplos que acabamos de comentar. Essa sequência de histórias, portanto, indiretamente, põe em xeque o valor da reflexão filosófica para a consecução da vitória sobre o medo da morte na medida em que sugere que o vulgo consegue naturalmente, somente quando é chegada a hora derradeira, a mesma calma e serenidade que os filósofos se esforçam a vida inteira para conseguir através da premeditação racional.

A última história nesse sentido é a do porco de Pirro que, estando num barco em meio à tempestade, foi apontado pelo filósofo como exemplo de serenidade diante da morte, para encorajar os marinheiros apavorados¹¹⁹. E Montaigne justifica o exemplo através de uma série de perguntas retóricas que explicitamente põem em questão o valor da razão para se haver com o medo da morte:

[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 porco de Pirro? A inteligência que nos foi dada para nosso maior bem, empregá-la-emos para nossa ruína, lutando contra o desígnio da natureza e contra a ordem universal das coisas, que indica que cada qual use seus instrumentos e meios para benefício próprio? (79, 80; *itálicos nossos*).

Se no início do ensaio, como vimos, pudemos inferir um diálogo simultâneo do autor com o estoicismo e com o ceticismo, aqui ele se torna explícito, permitindo, a nosso ver, reforçar a hipótese antievolucionista de que Montaigne, já em 1572, esposava uma posição cética, e não estoica. Vejamos como isso se dá.

A alusão à ordem universal das coisas tanto pode ser um eco do aristotelismo da *Teologia Natural* de Sebond quanto do estoicismo. Ambos concedem ao homem o topo da hierarquia entre as criaturas graças ao que de divino neles há, a razão¹²⁰, definindo através dela a essência da subjetividade humana. Contudo, direcionando seu argumento para o ceticismo, Montaigne aponta o quanto essa mesma razão, tão valorizada em seu mister de adquirir conhecimento, acaba por se constituir num empecílio para a consecução do bem-estar na vida. É preciso nos lembrarmos aqui do papel atribuído à

¹¹⁹ É a primeira menção ao filósofo cético; encontra-se em Diógenes Laércio, *Vidas e Opiniões de Filósofos Eminentíssimos*, Livro IX-11.

¹²⁰ V. acima cap. 1.8.

razão no início de I-20, já na camada mais antiga do texto, a saber, “[A] fazer-nos viver bem e a nosso gosto” (120)¹²¹. Mas aqui, diferentemente de I-20, Montaigne chama a atenção para o fato de que a razão, em sua ânsia de conhecimento, acaba por se tornar uma fonte de tormento, sacrificando o bem-estar, que, segundo o autor, deveria ser seu objetivo maior – “De que adianta o conhecimento das coisas se com isso perdemos o repouso e a tranquilidade?” Dentre os conhecimentos que, presumivelmente, somente a razão humana concebe está a certeza da mortalidade. Daí, deduz-se que o maior motivo para a indiferença do porco diante da morte é porque não tem uma razão que lhe dê o conhecimento da iminência do fim. Mas isso não quer dizer que Montaigne esteja preconizando o irracionalismo. Na sequência da passagem ele menciona a possibilidade de um uso prático da razão que beneficie a condução da vida; trata-se de usar a inteligência, “que nos foi dada para nosso maior bem”, como “instrumento e meio para benefício próprio.”

O exemplo do porco de Pirro aparece novamente no capítulo mais cético de Montaigne, a *Apologia de Raymond Sebond* (II-12), onde serve para introduzir a defesa da ignorância, na medida em que esta consegue dar aos homens, de modo muito mais direto e simples, o que a razão filosófica muito se esforça para conseguir, sem o mesmo sucesso: “[A] Mas ainda que a ciência efetivamente fizesse o que eles dizem – atenuar e diminuir o amargor dos infortúnios que nos perseguem –, o que faz ela além do que faz muito mais puramente a ignorância, e muito mais evidentemente?” (II-12, 236) – e segue-se o exemplo do porco de Pirro. Muito se discute entre os comentadores de Montaigne quanto ao sentido das duas menções ao porco de Pirro. Será que ele quer dizer em I-14 o mesmo que em II-12? À primeira vista parece que em I-14 Montaigne pretende atribuir ao uso prático da razão um poder maior do que o faz em II-12, quando, neste, defende que ela não pode nada além do que pode, mais eficazmente, a ignorância. Contudo, se nos lembrarmos de alguns ensaios do período inicial que analisamos na introdução, onde nos parece que Montaigne já é bastante cético, mesmo quanto ao uso prático da razão, uma vez que verifica o quanto ela é incapaz de deixar de agir casualmente e muito menos de nos conduzir com a perfeita constância requerida pelos estoicos, seremos obrigados a concluir que não há diferença significativa de intenção entre as duas menções do exemplo. Em ambos os casos ele se destina a minar a excessiva confiança no poder da razão filosófica. A única diferença é na forma do

¹²¹ V. acima cap. 1.3.

argumento; em I-14, formulado através de perguntas retóricas, ele é menos assertivo que em II-12. Assim, ao nos depararmos com o exemplo do porco de Pirro, com a mesma intenção cética, num ensaio de 1572, supostamente representativo do estoicismo inicial de Montaigne, deveremos novamente reconhecer que ele, de fato, jamais aderiu de maneira mais profunda ao estoicismo.

Esse é o parecer de alguns dos comentadores não evolucionistas dos *Ensaaios*. David Lewis Schaefer, por exemplo, assim interpreta o sentido geral dos vários exemplos do vulgo que sabe morrer e do porco de Pirro:

Nem é, estritamente falando, estoico o modo como Montaigne supostamente demonstra que a morte não deve ser temida: sua ênfase na capacidade de seres humanos iletrados e não filosóficos, e mesmo porcos, que vencem o medo da morte dificilmente pode ser dita demonstrativa da necessidade estoica do cultivo de si, enquanto seu questionamento concernente ao valor do conhecimento, se ele custa nosso “repouso e tranquilidade”, põe em questão a utilidade da contemplação filosófica.¹²²

Jean-Pierre Boon, a propósito das perguntas que encerram o exemplo do porco de Pirro, comenta:

O ensaísta fala da razão humana, no sentido abstrato do termo, num tom que deixa poucas dúvidas quanto à pouca estima em que ele a tem. (...) As passagens sublinhadas [especialmente a segunda pergunta retórica] demonstram o distanciamento, ou mesmo o humor, que marcam o pensamento de Montaigne relativamente à crença dos estoicos na supremacia da razão humana. O tom da segunda pergunta é já aquele do adepto do pirronismo, tal como o conhecemos pela *Apologia de Raymond Sebond*.¹²³

Antes de encerrarmos nossa análise da questão da morte em I-14, procederemos concisamente a algumas considerações sobre alguns exemplos particulares citados por Montaigne, bem como a repercussão sobre o texto mais antigo de exemplos acrescentados após 1580.

Dentre os exemplos, ainda na camada mais antiga, destacamos dois que são citados por Montaigne em sequência: o do pajem de Toulouse, que “[A] acusado de heresia, *como única razão* de sua crença referia-se à de seu senhor (...); e preferiu morrer a se deixar persuadir de que seu amo pudesse estar errado” (itálicos nossos) e o

¹²² SCHAEFER, D. L., *The Political Philosophy of Montaigne*. New York. Cornell University Press, 1990; p. 205.

¹²³ *Emendations des emprunts dans le texte des essais dits “stoïciens” de Montaigne*, p. 155.

dos cidadãos de Arras, “[A] quando o rei Luis XI a tomou, lemos que entre o povo houve muitos que se deixaram enforcar de preferência a dizer: ‘Viva o rei!’” (75). Esses dois exemplos nos parecem importantes na medida em que parecem corroborar a atitude fundamentalmente cética de Montaigne já em 1572. No primeiro caso a *única razão* que leva o jovem de Toulouse a escolher a morte é, não a *verdade* de sua crença, mas a *obediência* a seu senhor. Ou seja, Montaigne é cético quanto à possibilidade da existência de uma verdade que justifique o sacrifício da própria vida; morre-se por muito menos, por mera obediência. O segundo exemplo, se contrastado com o primeiro, evidencia o princípio cético de que razões opostas podem levar à mesma conclusão. Se o jovem de Toulouse morreu por *obediência*, os de Arras deixaram-se enforcar por *rebeldia*. Esse princípio pirroniano é o tema fundamental do primeiro capítulo dos *Ensaio*s: *Por meios diversos chega-se ao mesmo fim* (I-1), que, no entanto, segundo Villey, não foi escrito por volta de 1572. O próprio comentário introdutório de Villey a esse primeiro capítulo nos convida a relativizarmos significativamente a ideia de evolução dos *Ensaio*s:

Em minha opinião, o que o levou a colocá-lo no início não foi a data de composição e sim a intenção de pôr em local de destaque a ideia de inconstância do homem, à qual sempre deu ênfase especial. Essa ideia encerra a edição de 1580 (final do ensaio II-37) e toma ainda o primeiro ensaio do segundo livro. Observa-se que em todas as épocas ela persistiu para o autor como uma ideia fundamental, pois este capítulo foi se enriquecendo notavelmente de uma edição para outra (7).

Villey não tem certeza que I-1 foi escrito por volta de 1572. Mas essa é a data de composição de II-1, segundo ele. E ali, a ideia da inconstância humana, já na camada mais antiga do texto, é abraçada com muito mais simpatia do que seria requerida por uma posição estritamente estoica. No início, e aludindo claramente à Sêneca, Montaigne diz:

[A] Em toda a Antiguidade, é difícil destacar um dúzia de homens que tenham organizado sua vida num ritmo exato e seguro – o que é o principal objetivo da sabedoria. Pois para compreendê-la toda em uma palavra, diz um antigo, e para abarcar em uma todas as regras de nossa vida, “é querer e não querer sempre a mesma coisa; eu, diz ele, não me dignaria acrescentar: contanto que a vontade seja justa. pois se não for justa é impossível que seja sempre uma” (II-1, 5).

O antigo mencionado é, certamente, Sêneca, cuja passagem citada pertence à epístola 20, onde ele se expressa nos seguintes termos:

Em suma, deixando as antigas definições de sabedoria e abarcando numa fórmula todo o ciclo da vida humana, acho que seria bastante dizer isto: a sabedoria consiste em querer, e em não querer, sempre a mesma coisa. Não é necessário acrescentar, como condição, que devemos querer o que é justo, porque só é possível querer sempre a mesma coisa se essa coisa for justa (Ep. 20-5).

O leitor da primeira edição dos *Ensaaios* não terá dúvida quanto ao estoicismo de seu autor. Inclusive o pressuposto moral, alhures relegado a segundo plano por Montaigne¹²⁴, é aqui assumido textualmente. No entanto, na medida em que o ensaio se desenvolve, ainda na primeira redação, vemos o autor gradualmente simpatizar com a constitutiva inconstância humana, em oposição à severa condenação que Sêneca faz dela¹²⁵. Enquanto para o romano o que mais importa é exortar Lucílio a cultivar a constância a qualquer custo, Montaigne se volta para a fina análise psicológica que visa descobrir a motivação mais profunda de algumas ações virtuosas, nem sempre encontrada na virtude em si.

[A] Porque a ambição pode ensinar aos homens tanto a valentia como a temperança e a liberalidade, e mesmo a justiça; porque a cupidez pode implantar no ânimo de um caixeiro, criado na sombra e na ociosidade, a confiança de lançar-se tão longe do lar doméstico, à mercê das vagas e de Netuno encolerizado, em um barco frágil, e ensina ainda o discernimento e a prudência; e porque a própria Vênus mune de determinação e de ousadia a juventude ainda sob a disciplina e a vara, e faz aguerrir-se o terno coração das donzelas no regaço de suas mães (...) (II-1, 12, 13).

Vemos aqui o tema de I-1, diferentes atitudes resultarem no mesmo fim, reaparecer em considerações sobre o interior do espírito humano: diferentes motivações psicológicas resultarem numa mesma atitude, que precisa, por isso mesmo, ser julgada com mais cuidado antes de a considerarmos virtuosa. É o que Montaigne conclui: “[A] não é atitude de saudável entendimento julgar-nos simplesmente por nossas ações

¹²⁴ V. acima cap. 1.8.

¹²⁵ “Não há melhor indício de um espírito mal formado do que a instabilidade e a permanente oscilação entre a afetação pela virtude e o amor pelo vício” (Ep. 120-20). V. tb.: 120-10; 35-4; 37-4,5.

externas; é preciso sondar até o âmago e ver por quais molas ocorre o movimento (...)” (II-1, 13). A originalidade de Montaigne está em transplantar o princípio cético, razões opostas levam à mesma conclusão, do terreno estritamente epistemológico para o plano da moral prática; motivações opostas podem levar às mesmas ações tidas como virtuosas. Como dissemos acima, o que mais o distancia de um suposto estoicismo inicial é a solidariedade com a inconstância humana. Diferentemente de Sêneca que usa sempre a terceira pessoa, do singular ou do plural, para a ela se referir, Montaigne usa a primeira do plural: “[A] Todos somos retalhos, e de uma contextura tão informe e diversa que cada peça, cada momento faz seu jogo. E observa-se tanta diferença de nós para nós mesmos quanto de nós para outrem” (II-1, 12). Essa pacífica aceitação da inconstância humana é assumida em primeira pessoa em 1588, ampliando a distância do estoicismo:

[B] Não somente o vento das ocorrências move-me segundo sua inclinação, mas além disso eu próprio movo-me e abalo-me pela instabilidade de minha postura; e quem se observa com prioridade dificilmente se vê duas vezes no mesmo estado. Dou à minha alma ora um semblante ora outro, dependendo do lado em que a coloco. Se falo diversamente de mim é porque me olho diversamente. Em mim se encontram todas as contradições, sob algum aspecto e de alguma maneira. (...) E qualquer um que se estude bem atentamente encontra em si, e até mesmo em seu discernimento, essa volubilidade e discordância. Nada tenho a dizer sobre mim de forma integral, simples e sólida, sem confusão e mescla (II-1, 9, 10).

Mas, insistimos, esse acréscimo não muda o sentido que o texto de 1572 tinha. A solidariedade com a inconstância humana, como vimos, já aparece claramente ali. Ao opor-se ao ideal estoico da constância, Montaigne volta-se para a realidade perceptível da complexidade psicológica dos homens em suas ações concretas. Ele substitui a pré-dica moral, característica de Sêneca, pela descrição do comportamento humano tal qual ele se apresenta, sem condená-lo e sim acolhendo e reconhecendo, inclusive em si próprio, mais do que a inconstância, a nossa constitutiva contraditoriedade.¹²⁶ Hugo Friedrich formula da seguinte forma esse aspecto da relação entre Montaigne e Sêneca:

¹²⁶ A propósito desse ensaio, Richard Sayce comenta: “*Da inconstância de nossas ações* oferece a mais completa descrição da dissolução da personalidade em um conjunto de múltiplas facetas, com a conseqüente impossibilidade de fixar qualquer personalidade em particular” (Op. cit., p. 107).

Montaigne não leu o romano como um moralista normativo, mas antes como um psicólogo. Ele toma e desenvolve material que Sêneca somente pretendia como lição preparatória facilitadora: (...) todos os casos individuais da vida cotidiana nos quais o homem é confrontado consigo próprio e suas inadequações. No entanto, ele ignora ou faz desaparecer ou reprova o propósito moral a partir da plenitude do conhecimento que tem do homem. O que Sêneca pretendia como um diagnóstico da “doença” moral serve aqui para tornar a natureza humana, enquanto tal, visível.¹²⁷

Quanto aos exemplos acrescentados em 1588 e depois, em I-14, eles procuram justificar mais seriamente a proposição: “[C] Toda ideia é bastante forte para fazer-se assumir a preço de uma vida (77).” Note-se que, ceticamente, Montaigne refere-se à *força* da ideia, não à sua *verdade*. Em suas *Hipotiposes Pirronianas* (I, 23-24) Sexto Empírico diz que devemos obedecer as leis e os costumes da sociedade a que pertencemos, não porque eles sejam absolutamente verdadeiros, isto é, expressem a essência das coisas, mas somente porque não podemos deixar de viver ativamente em sociedade. “Aderindo, então, às aparências, vivemos de acordo com as regras de vida normais, não dogmaticamente, vendo que não podemos permanecer totalmente inativos” (HP I, 22). Mas muitos são os que acreditam tão firmemente na verdade absoluta das ideias adotadas no meio social em que nasceram a ponto de por elas sacrificar a própria vida. É o que o exemplo das mulheres de Narsinque demonstra; elas deixam-se enterrar e queimar vivas juntamente com seu maridos porque acreditam firmemente na ideia de que assim irão ter com eles em bem-aventurança em outra vida.¹²⁸ É a mesma convicção religiosa que leva os judeus de Portugal, diante da perseguição do rei que exigia que renunciassem à sua fé, a não só se matarem como antes matarem seus filhos. Oferece também o exemplo de um amigo que, “[B] por diversas espécies de raciocínio que não lhe consegui refutar”, procurou a morte “[B] com um empenho verdadeiro e enraizado em seu coração” (79). Motivação diferente oferece o exemplo dos gregos nas guerras médicas: obediência absoluta às leis do próprio país (77).

Diferentemente de alguns exemplos da camada mais antiga do texto, onde a morte era buscada por razões fúteis – “[A] (...) crianças, que por medo de algum leve

¹²⁷ Op. cit., p. 65.

¹²⁸ Trata-se do ritual do *sutee*, praticado na Índia antiga, e até recentemente: “As viúvas são enterradas com seus maridos e a vida continuará em outro lugar.” (CASSORLA, Roosevelt M. S. *O Que É Suicídio*. São Paulo. Ed. Brasiliense. 1984; p. 59)

dissabor entregaram-se à morte. (...) Alguns simplesmente para fugir da saciedade de viver” (79) – aqui são ideias em que se crê fortemente o motivo pelo qual se busca o suicídio. Ambos os casos, porém, nos parecem permitir aproximação com o método desenvolvido por Montaigne para se haver com os males da vida após 1588, o *método da diversão*, na medida em que em nenhum caso trata-se de encarar a morte de frente, ou seja, enquanto possibilidade de uma aniquilação total da subjetividade:

[B] Pensamos sempre alhures; a expectativa de um vida melhor (...), ou a expectativa do grande valor dos nossos filhos, ou a futura glória de nosso nome, ou a fuga aos males desta vida, ou a vingança que ameaça os que nos causam a morte (...). E outras circunstâncias semelhantes distraem-nos, divertem-nos e nos desviam da reflexão sobre a coisa em si. [C] Até mesmo os argumentos da filosofia vão a todo momento margeando e evitando a matéria (...)" (III-4, 72, 73).

Ou seja, mais fracas ou mais fortes, são as ideias, as opiniões que concebemos em relação ao que seja a morte, ou, mais propriamente, ao que ela acarretará para nós – caso se creia na imortalidade da alma – as responsáveis por não a considerarmos um mal. Vemos, pois, que Montaigne permanece tendendo em direção à admissão da hipótese mentalista enunciada no início do ensaio – tudo só é bom ou mau em função da ideia que fazemos das coisas, e não em função de qualquer caráter essencial delas, perceptível por todos – mas de maneiras que se afastam sempre do ideal racional estoico, que pretende ter a morte sempre diante dos olhos. Para Montaigne, a própria variedade de ideias que se concebe para aceitar melhor a morte é prova de que não estamos encarando o que seja a morte em si, possível aniquilação total de nosso ser.

Quanto ao suicídio especificamente, presente em tantos exemplos, Montaigne parece afastar-se da indiferença estoica, e mais ainda da apologia que essa escola dele faz¹²⁹, mais claramente nos acréscimos tardios; diz que tentou convencer seu amigo a não se suicidar, chamou de “espetáculo terrível” os infanticídios que precediam os suicídios das mães judias em Portugal. Mas sua oposição pessoal mais decidida ao suicídio aparece no ensaio que versa justamente sobre esse tema, *Costume da ilha de Céos* (II-3), escrito ainda em 1572. Coerente com o método cético de expor equitativamente argumentos pró e contra uma proposição, Montaigne divide o ensaio em duas partes: na primeira elenca argumentos e exemplos a favor do suicídio, na

¹²⁹ V., eg, eps. 12; 58-32 a 37; 70.

segunda expõe os argumentos e exemplos contrários ao suicídio. A certa altura ele expõe sua opinião pessoal: “[A] E a ideia que desdenha nossa vida é ridícula. Pois afinal é nosso ser, é nossa totalidade. (...) É contra a natureza que nós mesmos nos desprezemos e nos desconsideremos; odiar a si mesmo e desdenhar-se é uma doença particular e que não se vê em nenhuma outra criatura” (II-3, 35). Pouco depois, ainda na camada mais antiga do texto, Montaigne oferece aquele que nos parece ser o argumento mais forte contra o suicídio e o mais importante para o nosso tema, na medida em que, opondo-se ao racionalismo estoico, remete à crítica cética da razão. Montaigne põe aos que defendem o suicídio, mormente os estoicos, a seguinte questão: “[A] Quais ocasiões são suficientemente adequadas para fazer um homem adotar o partido de matar-se?” (35). É o início da crítica à chamada “saída racional”, segundo a qual, após analisar racionalmente todas as possibilidades, o sujeito conclui que não há mais qualquer saída honrosa possível e decide se matar. Montaigne se contrapõe a isso com o exemplo de Josefo que, ante a tragédia iminente que parecia justificar o suicídio, “[A] *excedendo qualquer entendimento humano*, a sorte desviou aquele infortúnio, de tal forma que se viu livre dele sem o menor dano” (37; *itálicos nossos*). Após 1588 dá um exemplo mais banal e pessoal: “[C] Já vi cem lebres escaparem sob os dentes dos galgos” (37). Trata-se, pois, de considerar a impotência própria da razão, que não consegue prever as interferências do acaso: “[A] (...) havendo tantas mudanças súbitas nas coisas humanas, é difícil julgar em qual ponto estamos justamente no fim de nossa esperança” (36). Isso, evidentemente, se opõe ao *método da preparação*, pintado em cores tão vivamente estoicas, conforme mostramos no capítulo precedente. Lá vimos que a pedra-de-toque desse método é a convicção de que a razão é forte o suficiente para prever e fazer frente a todas as possíveis formas de morte que constantemente podem nos abater, o que implica em também saber quando exatamente é hora de se matar¹³⁰. Ao questionar esse poder, na camada mais antiga de II-3, Montaigne, mais uma vez, mostra-se crítico do estoicismo que supostamente teria adotado, esposando antes o ceticismo.

Cabe também ressaltar quão cética é a abertura do ensaio sobre o suicídio; assumindo a dúvida como sua atitude mais própria, Montaigne declara: “[A] Se

¹³⁰ V. acima cap. 1.5. Quanto ao dimensionamento mais realista do poder do acaso sobre o próprio funcionamento da razão, v. nossa introdução.

filosofar é duvidar, como se diz, com mais forte razão entreter-se com ninharias e fantasiar, como faço, deve ser duvidar” (29).

3. A Dor

Prosseguindo na tarefa de examinar os três maiores males que afetam o homem, Montaigne parte para a análise da dor. A argumentação de Montaigne torna-se agora particularmente sinuosa. Inicialmente subscreve a tese sensacionista que confere grande objetividade aos dados sensíveis, especificamente à dor. Fala de maneira bastante estoica ao defender a capacidade da razão de fazer frente à ela. Contudo, é de uma maneira friamente descritiva. A posição mais pessoal de Montaigne frente à dor só será encontrada na análise comparativa com outros ensaios do mesmo período, onde veremos o ensaísta dirigir sua crítica irônica aos excessos da virtude que acaba por redundar em reprováveis gestos de crueldade para consigo próprio e para com aqueles que mais amamos. Ao final da argumentação sobre a dor, rejeita a tese sensacionista e verifica, novamente, a validade da tese subjetivista que está verificando. Vejamos em detalhes esse percurso.

Depois de testar a hipótese de que os males nos atingem mais em função da ideia que deles fazemos somente em relação à morte, Montaigne, recorrendo novamente à estratégia de uma objeção imaginária¹³¹, propõe-se a examiná-la agora em relação à dor: “[A] Bem, dir-me-ão, vossa regra serve para a morte, mas que direis da indigência? Que direis também da dor (...) ?” (80). Deixando momentaneamente de lado o problema da indigência, Montaigne inicia a discussão em torno da dor, exclusivamente, alvejando diretamente a pretensão estoica à impassibilidade. Ele toma o exemplo de Posidônio, filósofo estoico, como representativo daqueles que negam que a dor seja um mal apenas por palavras mas admitem-no por ações: estando atormentado por uma doença dolorosa, Posidônio recebeu a visita de Pompeu que se desculpou por ir buscar filosofia em hora tão inoportuna. O filósofo respondeu: “[A] Nunca apraza a Deus que a dor prevaleça tanto sobre mim que me impeça de discorrer e de falar a tal respeito!”, e passou a discorrer justamente sobre o desprezo pela dor. “[A] Porém entrementes ela desempenhava seu papel e atormentava-o sem cessar. A isso ele bradava: ‘Por mais que

¹³¹ V. acima cap. 1.4 e 1.6.

faças, ó dor, mesmo assim não direi que és um mal” (80). Montaigne, provavelmente, retirou essa história das *Tusculanas* de Cícero (II-25), onde o orador a conta no intuito de provar que é possível, através da filosofia, enfrentar e vencer a dor. Montaigne, no entanto, não parece convencido, a julgar pelo irônico comentário que faz logo após terminar de contá-la: “[A] Essa história tão enaltecida, o que traz sobre o desprezo pela dor? Posidônio só luta com a palavra, e no entanto, se essas pontadas não o abalam, por que interrompe sua fala? Por que julga estar fazendo muito ao não a chamar de mal?” (80). A história era corrente nos tempos de Montaigne. Du Vair, o maior expoente do neoestoicismo depois de Justus Lipsius, também a conta, mas, evidentemente, com total aprovação.¹³²

O exemplo de Posidônio é retomado em II-12. Ao demonstrar a vaidade da razão filosófica em sua pretensão de nos armar de modo seguro contra os males da vida, Montaigne afirma que a ignorância consegue isso de modo muito mais natural e eficaz. Ali o ensaísta é mais explícito, assertivo e agressivo em sua crítica ao estoicismo: “[A] Ele [Posidônio] sente os mesmos sofrimentos que meu laçao, mas faz tanta bravata porque refreia a língua sob as leis de sua seita” (II-12, 236). Em I-14 Montaigne é mais contido em sua ironia, mas o sentido geral do comentário é o mesmo: criticar a bravatice estoica em sua pretensão à impassibilidade diante da dor. O exemplo de Posidônio serve também para introduzir a aparente validade da hipótese de que na dor há algo de essencial, sentido igualmente por todos: “[A] Aqui nem tudo consiste em imaginação. Opinamos quanto ao restante; aqui é o conhecimento seguro que desempenha seu papel. Nossos próprios sentidos são os juízes” (80). E Montaigne cita a passagem de Lucrécio que praticamente sintetiza a posição que defende a veracidade dos dados dos sentidos na aquisição do conhecimento: “[A] E, se os sentidos não forem verídicos, a razão toda também é enganosa” [IV-485]. Montaigne a reforça dizendo que na dor o sentido se impõe invencivelmente sobre o pensado:

[A] Faremos nossa pele acreditar que as chicotadas lhe fazem cócegas? E ao nosso paladar que o aloés é vinho de Graves? Aqui o porco de Pirro está do nosso lado. Realmente ele não tem medo da morte; mas se lhe baterem berra e se debate. Forçaremos a disposição geral da natureza – que se vê em tudo que está sob o céu – de

¹³² *Traictez philosophiques*, Paris, 1606, p. 48 in: Richard Sayce, op. cit., p. 164.

tremer sob a dor? As próprias árvores parecem gemer ante os golpes que lhe são dados (80, 81).

Montaigne parece estar defendendo a objetividade do conhecimento sensível. Tanto que, ao retomar o exemplo do porco de Pirro, diz: “[A] Aqui o porco de Pirro está do nosso lado.”

Referindo-se novamente à questão da morte para contrapor a subjetividade desta à suposta objetividade da dor, Montaigne pondera: “[A] A morte é sentida apenas pelo raciocínio (...). E na verdade o que dizemos mais temer na morte é a dor, sua batidora costureira. (...) Assim, vamos tratar apenas da dor” (81, 82). Montaigne diz então, já na camada mais antiga do texto, algo que se opõe frontalmente ao ideal estoico da *impassibilitas*: “[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 (...)” (82). Grande é a distância entre esta assunção de fragilidade e certas passagens das cartas de Sêneca que se demoram na afirmação do poder da razão para, não apenas fazer frente à dor, mas também buscar as dificuldades para exercitar a virtude¹³³.

Porém, logo a seguir Montaigne retoma a defesa da tese estoica que abre o capítulo: “[A] Mas está em nós, se não anulá-la, pelo menos diminuí-la pela resistência, e, mesmo quando o corpo for abalado por ela, ainda assim mantermos bem retemperadas a alma e a razão” (82). Segue-se então a passagem mais claramente estoica do ensaio:

[A] E, se assim não fosse, quem teria valorizado entre nós a coragem, a nobreza, a força, a magnanimidade e a resolução? Onde desempenhariam elas seu papel, se não mais houvesse dor a enfrentar? “A coragem é ávida pelo perigo” [Sêneca, *De providentia*, IV] Se não for preciso deitar sobre a terra nua, suportar armado dos pés à cabeça o calor do meio-dia, alimentar-se de um cavalo ou de um burro, ver que nos cortam pedaços e nos arrancam uma bala de entre os ossos, suportar que nos remendem, cauterizem e coloquem sondas, como adquiriremos a superioridade que desejamos ter sobre os homens comuns? O que dizem os sábios – que das ações igualmente boas a mais penosa é a mais desejável de se fazer – está bem longe de evitar o mal e a dor (82).

¹³³ “A virtude autêntica ganha novas forças cada vez que sofre um golpe” (Ep. 13-3). V. tb. 64-3 a 6; 71-33 etc.

Montaigne cita uma passagem do *Da providência*, de Sêneca, mas o que diz está em conformidade com esta passagem da epístola 64: “(...) apetece-me desafiar todas as eventualidades, apetece-me gritar: ‘Por que esperas, fortuna? Avança, estou pronto para o combate!’ O meu ânimo fica idêntico ao do homem que pretende pôr-se à prova, que busca demonstrar sua coragem (...). Apetece-me encontrar um obstáculo a vencer, uma dificuldade a superar valorosamente” (64-4). Note-se como tanto na passagem supracitada de Montaigne quanto na de Sêneca a idéia de a razão voluntariamente fazer frente aos obstáculos se impõe.

Contudo, o que Montaigne diz logo após esse inflamado discurso estoico, leva-nos a pensar que, diversamente de uma defesa séria da dureza da Stoa, Montaigne pretende, de fato, criticar os excessos de astúcia nas disputas bélicas e diplomáticas de seu tempo: “[A] E por causa disso foi impossível persuadir nossos pais de que as conquistas feitas a viva força, ao acaso da guerra, não são mais vantajosas do que as que se fazem com toda a segurança por meio de intrigas e confabulações” (82).

O texto de 1572 prossegue em tintas fundamentalmente estoicas. Lança mão do argumento clássico para se haver com a dor: “[A] Se a dor é violenta, é curta; se é longa é leve”¹³⁴; reforçando-o após 1588: “[C] Se não puderes carregá-la ela te arrebatará” (83). A seguir, em aparente concordância com o estoicismo, argumenta: “[A] O que nos faz suportar a dor com tanta impaciência é não estarmos acostumados a buscar na alma nosso principal contentamento” (83). Montaigne parece ter em mente a seguinte passagem de Sêneca: “Os insipientes vêem-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” (Ep. 78-10). Em ambas as passagens a ideia central é a da superioridade da alma sobre o corpo, o grande valor e capacidade daquela em contraste com a fraqueza e suscetibilidade deste. Tudo conduzindo a uma defesa do ascetismo. A parte mais antiga da argumentação sobre a dor se encerra com outra paráfrase de Sêneca que tipifica o apelo à orgulhosa virtude: “[A] Assim como o inimigo se torna mais impetuoso ante nossa fuga, assim a dor se engrandece ao ver-nos tremer sob ela. A dor se tornará muito mais acomodaticia para quem lhe fizer frente. É preciso opor-se e rebelar-se. Recuando e encolhendo-nos chamamos a nós e atraímos o desastre que nos ameaça” (84). Sêneca por sua vez se expressa nos seguintes termos: “Um homem tem que lutar contra a dor, de alma e de

¹³⁴ V., eg, Cícero, *Tusculanas* II-19, *De finibus* II-29; Sêneca, ep. 78-7, Epicuro, fr. 446 Usener.

coração; se ceder à dor será vencido, mas se juntar contra ela todas as forças sairá vencedor” (Ep. 78-15). E Montaigne parte para os exemplos que visam verificar a validade da hipótese inicial, “[A] nos quais veremos que 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 em nós apenas o espaço que lhe damos” (84).

Assim, vemos que o leitor da primeira edição do ensaio teria tido poucas razões para duvidar do estoicismo do autor. Afora a breve assunção de fragilidade que precede o discurso estoico – “[A] (...) sou no mundo o homem que mais lhe quer mal [a dor] e mais a evita” (82) – e a velada crítica à artilosidade de seu tempo, todo o resto ecoa o mais autêntico estoicismo, com sua grande convicção de que a razão pode ser treinada e fortalecida de modo a enfrentar e vencer impassivelmente a dor.

Porém, se nos voltarmos para outros ensaios do período, veremos, novamente, que esse estoicismo não reflete a posição mais pessoal do autor. Esta será melhor percebida em *Da solidão* (I-39), ensaio de c.1572:

[A] Ademais, antecipar os reveses da fortuna, privar-se das facilidades que estão à mão, como vários fizeram por devoção e alguns filósofos pela razão, servir a si mesmo, dormir no chão, furar os próprios olhos, jogar suas riquezas no meio do rio, procurar a dor (...) é ação de uma *virtude excessiva*. Que as naturezas mais rijas e mais fortes tornem glorioso e exemplar até mesmo seu retiro (...). Para mim há muito mais a fazer sem ir tão longe (I-39, 362; *itálicos nossos*).

Montaigne, claramente, aparta-se dos sábios que perseguem os rigores da virtude; para ele esta é uma atitude excessiva. O leitor mais atento é levado a aplicar a opinião acima aos exemplos de I-14, uma vez que guardam certa semelhança. Aqui Montaigne fala em ‘dormir no chão, furar os próprios olhos (alusão a Demócrito), jogar suas riquezas no rio (alusão a Aristipo), procurar a dor’; em I-14 fala em ‘deitar sobre a terra nua, suportar armado o calor do meio dia, alimentar-se de um cavalo’, ‘desejar a ação mais penosa’. Que a virtude pode ser excessiva, Montaigne deixa claro já na primeira linha de I-15, ensaio contemporâneo de I-14: “[A] A valentia tem seus limites, como as outras virtudes; ultrapassados estes, vemo-nos adentrados no vício (...)” (100).

Retomando I-39, que nos parece conter a opinião mais pessoal de Montaigne a respeito da dor (em oposição ao estoicismo), Montaigne ironiza com aqueles que

resolvem ir longe demais no caminho da virtude recorrendo à seguinte citação de Horácio: “[A] Quando a fortuna me falta, louvo os haveres parcos e sua segurança, e sei contentar-me com pouco; mas se a sorte me trata melhor e me dá alguma opulência, proclamo que sábios e felizes só há aqueles cujos rendimentos se baseiam em belas terras” ([Ep. I-15, 42] 362). Ao final de *Da solidão* Montaigne reafirma sua distância do ascetismo estoico aproximando-se explicitamente do epicurismo, conforme ele é vulgarmente compreendido: “[A] As pessoas mais sábias podem criar para si um repouso totalmente espiritual, mantendo a alma forte e vigorosa. Eu, que a tenho comum, preciso ajudá-la a sustentar-me pelas comodidades corporais (...). Temos de segurar com todos os nossos dentes e unhas o uso dos prazeres da vida, que os anos nos arrancam das mãos, uns após outros (...)” (I-39, 367)¹³⁵. Mas esta identificação com o epicurismo é aparente. Vejamos como Montaigne também não o poupa da acusação de se exceder na prática da virtude.

No curto ensaio *Sobre fugir das voluptuosidades ao preço da vida* (I-33), também dos idos de 1572, Montaigne critica novamente a virtude excessiva. Mas desta vez alvejará explicitamente tanto estoicos quanto epicuristas. Recorrendo textualmente às cartas de Sêneca, Montaigne demonstra que ambas as escolas filosóficas, em sua sede de demonstrar virtude, acabam por preconizar gestos de crueldade contra si próprio. Vejamos melhor como isso se dá.

Inicialmente Montaigne demonstra surpresa diante da passagem de Sêneca em que este aconselha Lucílio a se matar, caso não seja capaz de se livrar dos bens da fortuna:

[A] Eu bem vira a maior parte das ideias antigas concordarem quanto a isto: é hora de morrer quando há mais mal do que bem em viver (...). Mas levar o desdém pela morte ao ponto de empregá-la para separar-se das honras, riquezas, grandeza e outros favores e bens que denominamos fortuna, como se a razão não tivesse bastante trabalho para persuadir-nos a abandoná-los sem lhe acrescentar esse novo encargo, é algo que eu nunca vira nem ordenar nem praticar, até que me caiu nas mãos a passagem de Sêneca na qual aconselha Lucílio, personagem poderoso e de grande prestígio junto do imperador, a mudar aquela vida voluptuosa e pomposa e afastar-se daquela ambição mundana para uma vida solitária, tranquila e filosófica, para o que Lucílio alegava algumas dificuldades (I-33, 325, 326).

¹³⁵ Para uma análise mais detalhada da noção de prazer epicurista que difere da compreensão vulgar, v. acima cap. 1.3.

E Montaigne traduz textualmente a passagem de Sêneca a que se refere, que se encontra na carta 22: “[A] Sou de opinião que deixes essa vida, ou simplesmente a vida; aconselho-te a seguir o caminho mais suave e a desatares, em vez de cortar, o que amarraste mal, contanto que, se não for possível desatar, tu o cortes. Não há homem tão covarde que não prefira cair de uma vez a ficar oscilando para sempre” (I-33, 326).¹³⁶ Onde Montaigne diz “desdém pela morte”, bem poderia dizer ‘desdém pela vida’, já que não se trata de recorrer à morte para se livrar de uma vida miserável, mas sim de uma vida cheia de coisas boas, mas que o estoicismo condena por serem bens fortuitos. Mas mais surpreendente do que o teor do conselho, é constatar que não apenas o estoicismo, mas também o epicurismo aconselha semelhante dureza contra si próprio: “[A] Eu teria considerado esse conselho apropriado para a rudeza estoica, porém é mais estranho que ele seja copiado de Epicuro, que sobre esse assunto escreve a Idomeneu coisas idênticas” (I-33, 326). Ou seja, através da análise dos textos antigos, Montaigne nos leva a perceber que tanto estoicos quanto epicuristas se igualam na prática de uma virtude excessiva que acaba por perpetrar a crueldade contra si próprio. É a primeira vez nos *Ensaio*s que ambas as escolas antigas serão criticamente comparadas.

A crítica à virtude excessiva, tema mais facilmente reconhecido nos ensaios da maturidade, é retomada e aprofundada em outro ensaio de cerca de 1572, *Da embriaguez* (II-2). Montaigne começa criticando abertamente a tese estoica da unidade da virtude:

[A] O mundo não é mais que variedade e dissemelhança. Os vícios são todos parecidos por serem todos vícios, e dessa forma talvez os entendam os estoicos. Mas, ainda que sejam igualmente vícios, não são vícios iguais. E não é plausível que aquele que ultrapassou em cem passos os limites (...) não seja de pior condição do que aquele que está a apenas dez passos deles; nem que o sacrilégio não seja pior que o furto de um

¹³⁶ A tradução que usamos diz: “(...) Em meu entender tens de libertar-te desse tipo de vida, ou de deixar a vida sem mais. Mas penso também que deves proceder gradualmente, que é preferível desatar do que cortar os laços em que, para teu mal, te enredaste, na condição, porém, de estares disposto a cortá-los se não houver maneira alguma de os desatar. Ninguém é tão medroso que prefira estar sempre em desequilíbrio a cair de uma vez por todas” (Ep. 22-3).

repolho de nossa horta (...). Há nisso tanta diversidade quanto em nenhuma outra coisa (II-2, 15).

Para que dimensionemos o alcance dessa crítica, e, conseqüentemente, a distância que separa Montaigne do estoicismo, já em 1572, é preciso deixar claro que a tese da unidade da virtude é um dos fundamentos da moral estoica que Sêneca jamais se cansará de defender. Tomemos por base a carta 66, das *Cartas a Lucílio*. Ali Sêneca dirá que a virtude em si é una e imutável, ainda que diversas sejam suas aparências e manifestações; o que é perfeito não é susceptível de acréscimo ou alteração. Daí, todo bem e todas as virtudes são idênticas, sendo a razão o critério das virtudes humanas. Ou seja, a razão determina a identidade entre os bens e as virtudes; todas as ações conforme a razão são identicamente virtuosas. Assim, o sábio está igualmente bem num festim ou sob tortura na medida em que em ambos os casos ele sempre age conforme a razão. “Sejam quais forem as condições em que a virtude tem de agir, ela agirá com igual retidão, igual discernimento, igual pureza de intenções” (Ep. 66-15). Sêneca procede a uma analogia entre a virtude e o sol:

Do mesmo modo que a luz do sol eclipsa as estrelas menores, também a virtude elimina e arrasa sob a sua própria grandeza tudo quanto seja dor, sofrimento, insulto; onde brilha a virtude, tudo quanto sem ela é visível fica eclipsado, ao se chocarem contra a virtude todos os incômodos têm tanto significado como uma nuvem vertendo chuva sobre o mar (66-20).¹³⁷

A analogia é esclarecedora da oposição de Montaigne à tese. Notemos que, através dela, percebemos que uma virtude tão poderosa tem o efeito de eliminar toda a consideração acerca dos pequenos e dos grandes dramas humanos, em uma palavra, toda a diversidade humana, algo que para Montaigne deve ser levado em consideração. Tanto que, para ilustrar a necessária diferença que deve ser percebida entre os vícios, Montaigne pontua a evidente diferença entre um prosaico roubo de um repolho e um sacrilégio, diferença certamente insignificante da perspectiva do sol. Para Montaigne “[A] há nisso tanta diversidade quanto em nenhuma outra coisa” (II-2, 15). Em suma, em oposição à sobre-humana tese estóica da virtude una, Montaigne opõe as sutis e

¹³⁷ V. tb. eps. 74-23 a 29; 79-10; 83-10 a 13; 85-19 a 23.

infinitas gradações das coisas meramente humanas. Dentre estas, consta a embriaguez, o tema do capítulo.

Montaigne procede então a uma discussão bem-humorada desse vício, onde a simpatia tolerante para com essa fraqueza humana dá o tom. Argumenta de maneira cética: começa arrolando argumentos que condenam esse “vício grosseiro e bestial”, que faz perder o controle e revelar segredos; mas, aos poucos, vai na direção oposta, contando casos e anedotas que, se não absolvem a embriaguez, aliviam muito a condenação. Lembra exemplos em que o vício não fez desatar a língua – Lúcio Piso e Cosso –, nem derrubou o entendimento – soldados alemães embriagados lembram-se de sua divisão, senha e posto e não são fáceis de vencer no combate (16, 17). E prossegue contando deliciosas histórias de pessoas que foram mais ou menos prejudicadas pela embriaguez. Evoca a favor dela a opinião da Antiguidade: “[A] não depreciou muito esse vício. Mesmo os escritos de vários filósofos falam dele com pouco rigor; e até os estoicos, há-os que aconselham a ocasionalmente permitir-se beber muito e embriagar-se para relaxar a alma” (18). Devia ter em mente aqui o próprio Sêneca que, quando não estava preocupado em salvaguardar os dogmas de sua escola (como a tese da virtude una, da identidade entre razão, bem moral e virtude), era capaz de também se voltar para as pequenas coisas humanas e dar conselhos práticos muito úteis na condução da vida, sendo, provavelmente, esse um dos motivos pelos quais Montaigne jamais deixou de admirá-lo e citá-lo¹³⁸:

É preciso governar nosso espírito e conceder-lhe de tempos em tempos um descanso que fará sobre ele o efeito de um alimento restaurador. É preciso, igualmente, ir passear em pleno campo, pois o céu aberto e o ar puro estimulam e avivam a inteligência; algumas vezes uma alteração, uma viagem, uma mudança de horizontes, assim como uma boa refeição com um pouco mais de bebida do que de costume, lhe darão um novo vigor. Pode-se mesmo, por vezes, chegar até a embriaguez: não, de modo algum, para nela mergulhar, mas para nela encontrar a calma, pois ela dissipa as inquietações, modifica totalmente o estado da alma e afasta a tristeza, assim como cura certas doenças.¹³⁹

¹³⁸ Pode-se falar de uma ‘segunda onda de Sêneca’ nos *Ensaio*s já que após o momento inicial – a dita “fase estoica” – Montaigne praticamente o abandona para, depois de 1588, a ele retornar, acrescentando muitas outras citações do latino, quase todas referentes à sabedoria de vida. V. VILLEY, op. cit. (1933), I-237 a 242.

¹³⁹ *Da Tranquilidade da Alma*, XVII-8.

Mesmo Catão, “a verdadeira imagem da virtude estoica, (...) foi recriminado por beber bastante” (18). E o ensaio prossegue nesse tom leve e coloquial, incluindo detalhes biográficos sobre si e sobre seu pai, até uma inflexão que introduz uma crítica à vaidade da razão que, como veremos, pode ser vinculada à crítica da virtude excessiva. A propósito de “[A] uma velha e divertida questão, se a alma do sábio seria de natureza a render-se à força do vinho” (23), Montaigne envereda para a crítica da vaidade humana, em sua pretensão à constância, num tom que lembra muito a *Apologia de Raymond Sebond*:

[A] A quanta vaidade nos impele a boa opinião que temos de nós mesmos! A alma mais regrada do mundo tem muita dificuldade para se manter em pé e para não se deixar cair em terra por sua própria fraqueza. De mil, não há uma que esteja a prumo e serena um só instante de sua vida; e poderíamos pôr em dúvida se, *segundo sua condição natural*, ela pode jamais ser assim. Mas acrescentar a isso a constância é sua perfeição última; quero dizer, quando nada a atingisse, o que mil ocorrências podem fazer (24; itálicos nossos).

À luz da análise de II-1 que procedemos acima, vemos que aqui, mais uma vez, Montaigne demonstra sua benevolente aceitação da inconstância humana como um traço constitutivo da nossa natureza, e não, como em Sêneca, um defeito que deve ser extirpado a qualquer custo. Montaigne radicaliza a crítica ao ideal de constância explicitando que a busca pela suprema virtude não só é um ideal inatingível, quanto pode levar a gestos da mais extrema crueldade, tanto para consigo próprio, quanto para com aqueles que mais amamos, numa demonstração, não da mais alta racionalidade, como preconiza o estoicismo, mas sim de rematada loucura. Nisso ele novamente equipara estoicos e epicuristas.

[A] Mesmo esse nosso Plutarco, juiz tão perfeito e excelente das ações humanas, ao ver Bruto e Torquato matarem os filhos, começou a duvidar se a virtude podia chegar a tanto e se esses personagens não haviam sido agitados por alguma outra paixão. (...) Quando chegamos àquelas tiradas estoicas: “Prefiro ser louco a ser voluptuoso”, (...) quando Epicuro decide comprazer-se com a gota e quando, rejeitando o repouso e a saúde, de coração leve desafia os males e, menosprezando as dores menos acerbadas, desdenhando lutar com elas e combatê-las, convoca e deseja dores fortes, pungentes e

dignas dele, (...) quem não considera que se trata de acessos de uma disposição lançada fora de seu abrigo? (25, 26, 27).

É precisamente aí que reside a diferença entre a posição mais pessoal de Montaigne e a do estoicismo, bem como a do epicurismo: enquanto para essas escolas as atitudes da virtude extrema são interpretadas como a suprema racionalidade, Montaigne as considera uma evidência de loucura, avessa a toda moderação e naturalidade da condição humana: “[A] Basta-lhes frear e moderar suas inclinações, pois não está neles suprimi-las” (25). Sêneca, por sua vez, numa das cartas em que discute o modo como a razão pode enfrentar a dor, citando exemplos parecidos com os que Montaigne apresenta em II-2, conclui exatamente o oposto: “Se o riso pôde vencer a dor, como não há de vencê-la a razão?” (Ep. 78-18).

Assim, vemos que a aparente concordância com a posição estoica no trato com a dor que se depreende da camada mais antiga de I-14 é vivamente contraposta pelas passagens de I-39 e, principalmente, de II-2 acima analisadas, ensaios escritos na mesma época. O que está em jogo, novamente, é a posição mais pessoal de Montaigne em relação aos limites da capacidade da razão filosófica para nos conduzir na vida prática, posição esta que, como vimos, já aponta para a crítica cética da razão, afastando-o, desde o início, não só dos estoicos, como também dos epicuristas. Vemos, pois, agora sob um novo ângulo, que Montaigne nunca partilhou efetivamente da confiança daqueles na razão.

Em I-14, a oposição ao estoicismo em torno da questão da dor só será evidenciada nos acréscimos. Logo após o primeiro argumento que Montaigne oferece para explicar porque suportamos tão mal a dor – “[A] o que nos faz suportar a dor com tanta impaciência é não estarmos acostumados a buscar na alma nosso principal contentamento” (83) – argumento que, como dissemos, parafraseia claramente uma passagem da carta 78 de Sêneca (“As pessoas insipientes vêem-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”), Montaigne acrescenta após 1588 algo que diz exatamente o contrário, na medida em que sugere uma aproximação maior entre o corpo e a alma:

[C] (...) é não atentarmos suficientemente para ela [a alma], que é a única e soberana senhora de nossa condição e conduta. O corpo, exceto por algo a mais ou a menos, tem

apenas um andamento e um vinco. A alma é variável em toda espécie de formas, e adapta a si e a seu estado, seja ele qual for, os sentimentos do corpo e todas as outras eventualidades. Portanto, é preciso estudá-la e interrogá-la, e despertar nela seus recursos todo-poderosos. Não há razão, nem prescrição, nem força que tenha poder contra sua *inclinação* e sua *escolha*. Entre tantos milhares de aspectos que ela possui à sua disposição, basta lhe darmos um que seja próprio *para nosso repouso e conservação*, e eis-nos não somente protegidos de todas as ofensas mas até mesmo gratificados e exaltados, se assim lhe convier, pelas ofensas e males (83; itálicos nossos, tradução modificada).

Vemos que Montaigne se opõe aqui ao estoicismo de forma particularmente complexa. De início parece ainda concordar com ele ao dizer que a alma tem a primazia absoluta sobre o corpo. Ao redigir o acréscimo, Montaigne oferece nova sugestão de que tem em mãos novamente a carta 78 de Sêneca, uma vez que a ideia da superioridade da alma sobre o corpo, expressa na primeira frase do acréscimo, é igualmente expressa por Sêneca nesta sequência da referida carta: “Por isso mesmo, 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” (78-10). Contudo, o ascetismo e o consequente desprezo ao corpo implicado na posição senecana é inteiramente contraditado na sequência da argumentação montaigneana. Enquanto Sêneca propõe que a alma se afaste do corpo, dando a ele apenas os cuidados estritamente necessários, onde certamente não se inclui nenhuma concessão a qualquer prazer, Montaigne, coerente com sua concepção hedonista de virtude¹⁴⁰, propõe que a alma utilize seus poderosos recursos para a conservação e o bem-estar da vida do corpo, livrando-o dos sofrimentos. Cabe aqui lembrar que logo no início de I-20, como vimos no capítulo anterior, Montaigne rapidamente abandona a hipótese platônico-estoica para explicar por que a filosofia ensina a morrer – “[A] porque de certa forma o estudo e a contemplação retiram nossa alma para fora de nós e ocupam-na longe do corpo” – por se opor ao ascetismo que ela implica, preferindo defender a ideia de que à razão cabe “[A] fazer-nos viver bem e a nosso gosto” (I-20, 120)¹⁴¹. Aqui em I-14 Montaigne reafirma essa tarefa da razão quando menciona a grande *flexibilidade* da alma; diz que é preciso estudá-la para sermos capazes de utilizar seus grandes poderes a nosso favor,

¹⁴⁰ V. acima cap. 1.3.

¹⁴¹ V. acima cap. 1.1.

‘inclinando-a’, segundo nossa escolha, em direção ao que nos é mais favorável – não necessariamente ao que é verdadeiro. Note-se que Montaigne compreende o *modus operandi* da alma de um jeito que se opõe a dois pontos-chave do estoicismo: a constância moral, que não admite qualquer flexibilidade determinada pelo gosto pessoal; e a determinação racional que conhece e escolhe o que é verdadeiro, não o que é individualmente agradável. Isso recoloca o aspecto epistemológico da questão, do ser em si das coisas, em sua relação intrínseca com a moral prática. Afastando-se do estoicismo – que identifica o racional, o bem e o conhecimento do verdadeiro¹⁴² – em direção ao ceticismo, Montaigne em momento nenhum sugere que a alma/razão seria capaz ou estaria em busca do verdadeiro bem, mas sim do que lhe serve para trazer bem-estar. Isso fica ainda mais claro na sequência do acrécimo: “[C] A alma tira proveito de tudo indiferentemente. O *erro*, os sonhos, servem-lhe *utilmente*, como matéria válida *para nos dar segurança e contentamento*” (83; itálicos nossos).

A sequência do acrécimo explica melhor o modo como Montaigne entende o funcionamento da alma e como ela se relaciona com o corpo:

[C] É fácil ver que o que aguça em nós a dor e a voluptuosidade é o aguilhão de nosso espírito. Os animais, que o trazem refreado, deixam aos corpos suas sensações, livres e naturais, e conseqüentemente mais ou menos iguais em cada espécie, como vemos pela semelhança na execução de seus movimentos. Se não perturbássemos em nossos membros a jurisdição que lhes cabe nisso, é de crer que estaríamos melhor, e que a natureza lhes tivesse dado uma justa e moderada medida em relação ao prazer e à dor. (...). Mas, já que nos emancipamos de suas regras para entregar-nos à liberdade errante de nossas fantasias, pelo menos empenhemo-nos em dobrá-las para o lado mais agradável” (84).

Vemos que aqui Montaigne subscreve a tese de que é a atividade da alma/razão/espírito a maior responsável pelo modo como sentimos as dores e os prazeres. Mas, diferentemente do discurso filosófico que propõe a ascese da alma em direção ao conhecimento do verdadeiro bem, Montaigne oferece como modelo o comportamento instintivo dos animais, que se mantêm firmemente guiados pelas

¹⁴² V. ep. 31, onde Sêneca, após identificar o bem com a ciência e o mal com a ignorância, é capaz de dizer: “(...) para a virtude ser perfeita, é preciso que a nossa vida, em todas as circunstâncias, mantenha uma linha de rumo constante e em inteira coerência consigo mesma, o que apenas poderemos conseguir através da ciência do conhecimento das coisas humanas e divinas. Aqui reside o supremo bem (...)” (31-8). V. tb. eps. 41-8; 73-12 a 15; 92-2,3; 120-8 a 22.

simples necessidades corporais e assim fruem de “uma justa e moderada medida com relação ao prazer e à dor”. Assim, desprezar o corpo não implica em ascender à verdade e a consequente virtude constante, como querem os estoicos, mas sim entregar-se a volúveis fantasias e imaginações, comportamento que nos é mais próprio e natural. Isso, em Montaigne, é uma constatação de fato, não uma acusação; não propõe algo para ‘consertar esse erro’, mas sim que se o assuma e utilize a favor do nosso bem-estar. A latente oposição ao platonismo e ao estoicismo que sua posição própria implica torna-se manifesta na última parte do acréscimo: “[C] Platão teme nosso intenso comprometimento com a dor e o prazer, na medida em que sujeita e prende excessivamente a alma e o corpo. Para mim é antes o contrário, na medida em que a desprende e desapega dele” (84), isto é, se a alma se distancia do corpo, como preconiza o platonismo, ela poderá se perder em fantasias que poderão amplificar o modo como sentimos as dores e os prazeres e não subjugá-los ao controle racional.¹⁴³ Montaigne talvez tenha em mente a passagem do Fédon sobre a purificação:

A purificação (...) é apartar o mais possível a alma do corpo, habituá-la a evitá-lo, a concentrar-se sobre si mesma por um refluxo vindo de todos os pontos do corpo, a viver tanto quanto puder, seja nas circunstâncias atuais, seja nas que se lhes seguirão, isolada e por si mesma, inteiramente desligada do corpo e como se houvesse desatado os laços que a ele a prendiam (67d).

Pode-se dizer, pois, que ao ascetismo filosófico que propõe ensaiar a *morte* através do afastar-se voluntário da alma para longe do corpo, Montaigne propõe, como sua maior tarefa, que esta dedique seus esforços e seu poder à satisfação das necessidades do corpo, num cuidado de si que se volta para a promoção da melhor *vida* possível.

Mas, estando essa oposição ao estoicismo em particular, e ao discurso filosófico racionalista em geral, em um acréscimo posterior a 1588, o partidário da leitura evolucionista dos *Ensaio*s poderá dizer que é natural que muitos acréscimos se oponham à posição estoica aparentemente assumida pelo ensaísta na camada mais

¹⁴³ “Montaigne aí recomenda aproximar-se da natureza, ouvir mais o corpo. O corpo pode servir como parâmetro e auxiliar à desmesura da alma no que diz respeito à dor e ao prazer, já que encerrado em limites (...). Montaigne quer chamar a atenção para o corpo como uma instância reguladora, como uma espécie de ‘limite’ que a razão corrompe (...)” BIRCHAL, Telma. *O Eu nos Ensaio*s de Montaigne. Belo Horizonte. Ed. UFMG, 2007, n. 56, p. 239.

antiga de I-14. Contudo, várias páginas depois – na camada de texto redigida em 1572 – Montaigne, à guisa de conclusão, aponta para a posição assumida e elaborada no acréscimo: “[A] Ora essa, por que, entre tantos discursos que de diversas maneiras incitam os homens a menosprezar a morte e a suportar a dor, não encontramos algum que seja eficaz para nós? E entre tantas espécies de ideias que persuadiram a outrem, por que cada qual não aplica a si uma que se adapte melhor à sua índole?” (98). Isso não diz fundamentalmente a mesma coisa que: “[C] Entre tantos milhares de vieses que ela [a alma] possui à sua disposição, basta lhe darmos um que seja próprio para nosso repouso e conservação (...)” (83)? Dentre os muitos ‘vieses’ da alma inclui-se a capacidade de elaborar e crer em discursos e ideias filosóficas. Ou seja, o que importa desde o início para Montaigne é a *utilidade* dos vários discursos e ideias filosóficas para nos ajudarem a nos havermos com os males da vida, não sua *verdade*. Neste trecho Montaigne nos parece já apontar para a importância insuperável da individualidade – em sua imensa diversidade – em oposição aos discursos pretensamente verdadeiros, conhecedores do “ser essencial” das coisas, que, por isso mesmo, devem valer absolutamente para todos os homens.

Retornando à sequência da demonstração do caráter eminentemente subjetivo da dor, Montaigne parte para os exemplos. Quanto aos da camada mais antiga do texto, gostaríamos de ressaltar três coisas:

1) Montaigne os vai desfiando um após outro de um modo frio, meramente descritivo. Assim, quanto àqueles que parecem provir de um gesto particularmente virtuoso, precisamos ter em mente a crítica montaigneana à virtude excessiva que analisamos acima: “[A] (...) quem não considera que se trata de acessos de uma disposição lançada fora de seu abrigo?” (II-2, 27). Esse juízo bem poderia se aplicar ao exemplo do filósofo que “se obstinou em zombar e rir persistentemente dos males que lhe infligiam, de forma que a crueldade excitada dos algozes que o supliciavam e todas as invenções dos tormentos redobrados uns sobre os outros deram-no como vencedor” (86). Não há grande semelhança entre esse exemplo e o de II-2 que menciona mártires “[A] bradarem para o tirano no meio de fogo: ‘Este lado já está bem assado, podes cortá-lo e comê-lo, já está cozido; começa agora do outro’” (II-2, 26)? É esse e alguns outros exemplos que introduzem a conclusão: “(...) então por certo é preciso reconhecer que nessas almas há uma alteração e um delírio (...)” (Idem).

2) Aos exemplos que parecem provar uma grande virtude, Montaigne contrapõe vários outros que são motivados por razões fúteis, mormente a vaidade feminina, ou seja, numa crítica tácita à dureza moral estoica, ele está querendo dizer, parece-nos, que não somente a retidão de caráter proporcionada pela filosofia é capaz de nos ensinar a suportar a dor mas também a vaidade e a obstinação. Esses exemplos “imorais” provam que a importância da razão filosófica para nos ensinar a lidar com os males é menor do que ela mesma supõe. Podemos aqui também reiterar o que dissemos acima em relação ao modo como o vulgo, desprovido de preceitos filosóficos, é capaz de enfrentar tranquilamente a morte. Quanto à dor não parece ser diferente. A ironia de Montaigne para com a pretensão da filosofia, em comparação com o vulgo, aparece na camada mais antiga do texto:

[A] E que dizer daquele que (...) se obstinou em zombar e rir persistentemente dos males que lhe infligiam, de forma que a crueldade excitada dos algozes que o supliciavam e todas as invenções dos tormentos redobrados uns sobre os outros deram-no como vencedor? *Mas era um filósofo*. E daí? Um gladiador de César suportou sempre rindo que lhe sondassem e cortassem as feridas” (86; itálicos nossos).

Em outro ensaio do período inicial, *Do costume e de não mudar facilmente uma lei aceita* (I-23), Montaigne contrapõe frontalmente a pretensão filosófica e a efetividade de razões menos racionais no trato com a morte e a dor, em outra demonstração inequívoca de que nem por volta de 1572 acreditava tão fortemente nos poderes da razão:

[A] E o que toda a filosofia não pode plantar na cabeça dos mais sábios, não o ensina ele [o costume], simplesmente com suas disposições, ao vulgo mais grosseiro? Pois sabemos de nações inteiras em que a *morte* era não somente menosprezada, mas festejada; [B] e quanto à *dor*, sabemos de outras [A] em que as crianças de sete anos suportavam ser açoitadas até a morte, sem mudar de expressão; em que a *riqueza* era tão menosprezada que o mais pobre habitante da cidade não se dignaria a baixar o braço para recolher do chão uma bolsa de escudos (I-23; 171, 172; itálicos nossos).

Não por acaso Montaigne menciona exatamente os três grandes males que discute em I-14. Há uma evidente conexão semântica entre “costume” e “opinião”,

ambos opostos à racionalidade intrínseca passível de ser desvendada pela análise filosófica.

3) Montaigne encerra a coletânea de exemplos da camada mais antiga do ensaio citando vários de caráter religioso. “[A] Muito me alegra que os testemunhos nos estejam mais à mão onde mais necessitamos deles, pois a Cristandade fornece-os em número suficiente” (88). E, após uma das raras menções a Cristo nos *Ensaio*s, cujo exemplo foi seguido por muitos “que por devoção quiseram carregar a cruz”, Montaigne enfileira vários exemplos de penitentes que, numa genuína demonstração de fé, foram particularmente cruéis consigo próprios, praticando a autoflagelação de vários modos. Nenhum motivo teríamos para duvidar da piedade de Montaigne, não fosse o desconcertante final do trecho: “[A] (...) e dizia-se (pois eles vão mascarados) que havia alguns que por dinheiro se propunham com isso [a autoflagelação] atestar a religião de outrem, por um menosprezo ainda maior pela dor, pois mais podem os agulhões da devoção que os da cobiça” (88). Não estará aí Montaigne ironizando com as exacerbadas demonstrações dos penitentes na medida em que detecta uma motivação bem menos santa para os mesmos gestos de tolerância à dor? Montaigne é explicitamente crítico dessas atitudes, aprovadas pela doutrina cristã, em *Da moderação* (I-30):

[A] Que dizer do fato de nossos médicos espirituais e corporais, como por acordo entre eles, não encontrarem outro caminho para a cura nem remédio para as doenças do corpo e da alma que não seja pelo tormento, a dor e o sofrimento? As vigílias, os jejuns, os cilícios, os exílios longínquos e solitários, as prisões perpétuas, as varas e outras aflições foram introduzidas para isso; mas na condição de serem realmente aflições e de haver amargura pungente (...) (I-30, 299)¹⁴⁴.

A crítica à doutrina cristã, em I-14, torna-se mais explícita num breve acréscimo posterior a 1588 quando Montaigne retoma rapidamente a questão do medo da morte em comparação com a dor. Após refletir que a morte propriamente dita “[A] é o movimento de um instante (...) sentida apenas pelo raciocínio”, o acréscimo cita Santo Agostinho, numa das raras vezes em que autores cristãos são citados, mas é para dele discordar frontalmente: “[C] No entanto, se devemos acreditar em um santo padre: ‘A

¹⁴⁴ Ainda que, conforme a pesquisa de Villey, não seja possível datar com segurança esse ensaio (V. sua introdução, p. 294).

morte só é um mal pelo que vem depois dela' [*Cidade de Deus*, I- XI]. E eu diria ainda mais plausivelmente que nem o que acontece antes nem o que vem depois pertence à morte" (81). Agostinho, certamente, tem em mente a danação eterna que espera os pecadores. Assim, o que Montaigne diz logo na sequência lança dúvidas sobre se ele cria ou não na imortalidade da alma.¹⁴⁵

A seguir, o acréscimo lança uma nova hipótese para explicar a relação morte/dor:

[C] E acho por experiência que é a incapacidade de suportar a ideia da morte que nos torna incapazes de suportar a dor, e que a sentimos duplamente grande porque ela nos ameaça de morrermos. Mas, como a razão reprova nossa covardia de temermos coisa tão súbita, tão inevitável, tão não sensível, adotamos esse outro pretexto mais justificável (81).

Montaigne cita como exemplo o modo como, ainda que sejam bastante doloridas, ninguém teme muito a dor de dentes ou da gota.¹⁴⁶ Isso é particularmente importante para nossa análise porque põe a questão da crítica da imaginação, mais especificamente, do modo como nossas fantasias, insubmissas ao controle da razão, acabam por aumentar o medo da morte e não debelá-lo. Já tivemos oportunidade de tratar o tema no capítulo anterior, inclusive tentando demonstrar como essa crítica, plenamente amadurecida após 1580 a partir da crítica cética da razão, já se fazia presente, ainda que incipientemente, na camada mais antiga de I-20¹⁴⁷. O importante a destacar aqui é que podemos aproximar semanticamente os sentidos de “ideias”, “fantasias” e “imaginações”, de modo a detectar aqui, mais uma vez, o germe da crítica cética às pretensões preparatórias da razão filosófica, agora lançado retroativamente num texto tão antigo quanto I-14.¹⁴⁸

A conclusão da argumentação em torno da relatividade da dor opõe-se ao seu início. Se lá, tendo aparentemente dado assentimento a um suposto caráter objetivo da dor, “aqui o porco de Pirro está do nosso lado” (80), Montaigne termina demonstrando,

¹⁴⁵ Sobre a posição de Montaigne frente a esse problema, v. acima cap. 1.7.

¹⁴⁶ Cf.: “E toda a doença é fácil de suportar desde que não liguemos importância à ameaça mais grave que ela implica” (Sêneca, ep. 78-12).

¹⁴⁷ V. acima cap. 1.6.

¹⁴⁸ “Trata-se sobretudo de alertar para o modo como somos conduzidos a fantasiar nossos poderes e a perder de vista aquilo que efetivamente nossa experiência nos pode oferecer.” (EVA, Luiz, op. cit., 458)

através dos exemplos, que mesmo ela é sentida muito diferentemente conforme varia a opinião que se tem a seu respeito, ou seja, também a dor, tal como a morte, é algo sem qualquer ser em si ao qual possamos conhecer e experienciar. Comprova-se, pois, novamente, a hipótese de que os homens são perturbados apenas pela ideia que fazem das coisas, não pelas próprias coisas, mas sem que isso queira dizer que possam aplicar sua vontade e sua razão de modo suficientemente poderoso para dominar completamente a dor a ponto de não senti-la ou julgá-la melhor do que o estado de bem-estar; tal pretensão não passa, aos olhos do temperamento cético de Montaigne, de arroubos de loucura.

4. A pobreza

O último dos males que Montaigne se propõe a investigar, quanto ao fato de dependerem ou não exclusivamente da alma, é a pobreza. Curiosamente, a camada mais antiga do texto aborda apenas muito sucintamente o assunto. Ele só ganhará desdobramentos e aprofundamentos através de acréscimos de 1588 e posteriores. Na camada primitiva ele aparece em conexão com a questão da dor: “[A] Assim também a pobreza nada tem a temer além dela [a dor], em cujos braços nos lança, pela sede, pela fome, pelo frio, pelo calor, pelas insônias que nos faz sofrer” (81). Ou seja, a pobreza só é sentida pelos efeitos dolorosos que eventualmente pode causar. Dito isso, Montaigne envereda pela análise da dor isoladamente.

Passemos, pois, à uma análise rápida dos acréscimos de 1588 e posteriores, na medida em que estabelecem uma forte tensão com a aparência estoica geral do texto de 1572. Neles, importa notar como Montaigne é capaz de, com um vocabulário estoico, dizer coisas que se opõem ao estoicismo, ecoando a crítica cética da razão, já então plenamente desenvolvida.

Antes de tratar do tema da pobreza especificamente, Montaigne trata da questão da opinião de modo mais geral: “[B] A opinião é um elemento poderoso, ousado e sem medida” (89). E parte para os exemplos. Se o sossego e a paz parecem ser um bem para todos, Alexandre, César e Térete procuravam incansavelmente a agitação, as dificuldades e a guerra (89). Cita novos exemplos de virtude austera por motivos religiosos que, se aqui servem somente para provar que nada é considerado em si

igualmente por todos, bem poderiam se inscrever na crítica à virtude excessiva que analisamos acima. Reflete também sobre certas coisas que parecem ser altamente valorizadas por muitos, mas que outros tantos consideram quase com indiferença: o casamento, a infidelidade conjugal, a prole. Sobre este último, Montaigne acrescenta uma grande dose de pessoalidade¹⁴⁹ ao dizer que, enquanto uns consideram a perda dos filhos a maior desgraça, ele perdeu alguns em idade de aleitamento, “[C] se não sem tristeza pelo menos sem sofrimento profundo” (89). E detalha o modo próprio com que se relaciona com aflições que os outros em geral valorizam muito: “[C] Vejo várias outras ocasiões comuns de aflição, que eu mal sentiria se me ocorressem, e menosprezei-as quando me ocorreram, daquelas a que o mundo dá uma feição tão atroz que eu não ousaria vangloriar-me disso publicamente sem enrubescer” (89). Deixando a conclusão por conta de Cícero: “[C] Do que se pode ver que a aflição não provém da natureza e sim da opinião” (*Tusculanas* III-28).

Como introdução ao tema da pobreza, especificamente, Montaigne acrescenta:

[C] Que nossa opinião atribui um preço às coisas, vê-se por aquelas, em grande número, em que nos fixamos por estimar não a elas e sim a nós; e não consideramos nem suas qualidades nem suas utilidades, mas somente nosso custo para obtê-las, como se isso fosse uma parte de sua substância; e chamamos de valor nelas não o que trazem e sim o que lhes colocamos. (...) A compra dá valor ao diamante, e a dificuldade à virtude, e a dor à devoção, e o amargor ao medicamento (90, 91).

Ao discernir cuidadosamente o que faz parte das coisas e o que a elas acrescentamos em função do que nos custou obtê-las, Montaigne não apenas relativiza seu valor, mas também recoloca na esfera da subjetividade humana, vivida cotidianamente, toda a discussão sobre o ser das coisas, afastando-se da discussão epistemológica mais formal e abstrata. Ainda, os exemplos finais - ‘a dificuldade dá valor à virtude, a dor à devoção e o amargor ao medicamento’ – são os mesmos tratados com ácida ironia no ensaio *Da moderação* (I-30), onde servem para ilustrar a insensatez humana de não apenas não saber se ater e intensificar os prazeres naturais, como também se esforçar em destruí-los pela reflexão: “[A] Mas, falando em sã consciência, não é o homem um animal infeliz? Mal está em seu poder, por sua condição natural, desfrutar de um único prazer total e puro, e ainda se empenha em diminuí-lo pelo

¹⁴⁹ Sobre a questão da pessoalidade na camada mais antiga do texto de Montaigne, v. acima cap. 1.5.

raciocínio; não é suficientemente desgraçado se com arte e estudo não aumenta sua miséria” (I-30, 298). Nesse ensaio Montaigne desenvolve um de seus temas principais: a oposição entre *natureza* e *arte*. Após exemplificar vividamente o ideal de moderação, ele investe contra a distorção desse ideal perpetrada pelos *discours* da filosofia e da teologia que se imiscui em todas as esferas humanas: através de suas racionalizações esses ramos do conhecimento acabam por valorizar e privilegiar a dor e o sofrimento. O prazer natural é sacrificado pelo ascetismo filosófico e religioso.

De volta a I-14, Montaigne inicia suas reflexões sobre o tema da pobreza, nos lembrando o quanto a riqueza, tão valorizada por muitos como um grande bem, é desprezada por outros – filósofos; e cita os exemplos de Aristipo, que jogou suas riquezas no mar “[B] para chegar à pobreza”, e de Epicuro, que “[B] diz que ser rico não é alívio e sim mudança de dificuldades”¹⁵⁰ (91).

Após essa introdução, Montaigne narra como se relacionou com as riquezas ao longo de sua vida. Houve uma primeira fase, na juventude, onde não era nem um pouco providente; não tendo muito dinheiro, emprestava, e pagava conforme podia. “[C] Minha despesa fazia-se então tanto mais levemente e com menos preocupação porque era toda ao acaso da fortuna. Jamais estive melhor” (91). Nota que “[C] a maior parte do mundo vive assim” (92). A seguir, viveu o período de ter abundância de recursos; confessa que se tornou avarento, torturado pela onipresente possibilidade de perder suas riquezas. “[B] Vamos sempre engordando esse monte e aumentando-o de uma cifra para outra, até nos privarmos mesquinamente do gozo de nossos próprios bens, e constituirmos todo gozo no guardá-los, e não em nos utilizarmos deles” (95). Finalmente, por inspiração de “[B] não sei qual bom demônio”, deixou essa condição e adentrou a terceira e definitiva: “[B] (...) faço minha despesa correr de acordo com minha receita; ora uma avança, ora a outra, mas é de pouco que se distanciam. Vivo o dia-a-dia e contento-me em ter com que atender às necessidades momentâneas e normais; para as extraordinárias nem todas as provisões do mundo poderiam bastar” (96).

Importa notar neste acréscimo de 1588 que, a propósito da relação com o dinheiro, Montaigne está claramente criticando a pretensão estoica de se armar previamente contra os ataques da fortuna. Como vimos no capítulo 1, Montaigne parece

¹⁵⁰ Montaigne provavelmente alude ao seguinte aforismo de Epicuro: “Conquistar riqueza tem sido para muitos não o fim, mas apenas a troca de miséria” (fr. 479 Usener), citado por Sêneca na carta 17-11.

inicialmente preconizar o *método da preparação* para se haver com o medo da morte, que, sob inspiração senecana, pressupõe uma grande confiança no poder da razão para imaginar previamente todas as possíveis formas de morte que sob nós impendem a todo momento, para, assim, eliminarmos o medo. Vimos também que em dado momento Montaigne até antecipa, através de uma possível objeção, aquela que, a rigor, é das maiores críticas que podem ser feitas a tal método: “[A] Dir-me-ão que a realidade ultrapassa de tão longe a imaginação que não há batalha que não se perca, quando se chega a ela [a morte]” (I-20, 133)¹⁵¹. Aqui em I-14, Montaigne até se expressa de forma semelhante para criticar seu segundo momento na relação com as riquezas: “[B] E no rastro dessas vãs e viciosas *fantasias* ia me fazendo engenhoso em *prevenir todos os reveses* por meio dessa reserva supérflua; e ainda, a quem me argumentava que o número de reveses é infinito demais, sabia responder que, se não prevenia todos, prevenia alguns e muitos. *Isso não acontecia sem penosas preocupações*” (94; itálicos nossos). Vemos, pois, que, numa análise retrospectiva de sua atitude avarenta com as riquezas, Montaigne detecta aí um efeito colateral danoso do *método da preparação*, a saber, a ânsia em antecipar pela imaginação os reveses da fortuna, em vez de trazer-lhe a tranquilidade desejada, acabava por trazer preocupações. Considerando-se que a *ataraxia* era considerada o sumo-bem filosófico tanto pelos estoicos quanto pelos epicuristas e pelos céticos¹⁵², podemos deduzir que Montaigne pretende aqui criticar o método senecano. Lembremos que ao acrescentar suas confissões financeiras Montaigne já desenvolvera plenamente seu próprio método alternativo para se haver com os males da vida, o da *diversão*. Ora, quando Montaigne descreve seu terceiro momento na relação com as riquezas, sua crítica à pretensão estoica de fazer frente ao acaso reflete o *método da diversão*: em vez de tentar antecipar pela imaginação todas as vicissitudes da fortuna, trata-se de, negligentemente (*nonchalamment*) entregar-se, confiante e *cegamente* ao acaso¹⁵³; “[B] Não sei qual bom demônio lançou-me fora dele [o estado de avareza], muito proveitosamente, (...) e relegou-me ao abandono toda aquela reserva, o prazer de certa viagem muito dispendiosa lançando por terra aquela tola fantasia” (95, 96). Opondo-se ao ascetismo estoico, o prazer da longa viagem que

¹⁵¹ V. acima cap. 1.4 e 1.6.

¹⁵² V. acima nossa introdução.

¹⁵³ Cf.: “Pouca coisa basta para distrair-nos e desviar-nos, pois pouca coisa nos retém. Dificilmente encaramos os objetos no todo e isolados; o que nos toca são circunstâncias ou imagens miúdas e superficiais, cascas vãs que ressaltam dos objetos” (III-4, 76).

empreendeu então pela Europa Central e Itália foi razão suficiente para Montaigne experienciar quão vã é a luta contra a fortuna. Interessante observar como ele diz isso valendo-se do linguajar estoico: “[C] E é loucura esperar que a própria fortuna um dia nos arme suficientemente contra ela mesma. É com nossas próprias armas que temos de combatê-la. As fortuitas nos trairão no calor da ação” (96).¹⁵⁴ Ou seja, falando aqui como um estoico, Montaigne, de fato, está se opondo ao estoicismo ao longo de suas confissões financeiras. Pois não se pode esquecer que para o estoicismo a capacidade de fazer frente à fortuna pressupõe uma razão poderosa o suficiente para se bastar a si própria, contentando-se apenas com o conhecimento, que é identificado com a suprema virtude. Em outras palavras, a identidade entre o racional, o bem e o bom, de modo a ser indiferente a tudo que o acaso proporciona – quer sejam bens ou males.¹⁵⁵ Ora, isso é o oposto do que Montaigne propõe em suas confissões financeiras: entregar-se ao acaso, em vez de se prevenir contra ele.

Vale também notar que o terceiro momento se assemelha ao primeiro quanto à confiança no acaso. Ou seja, o Montaigne maduro, que descobriu quão ineficiente é o *discours* da filosofia para nos haveremos com os males da vida, se assemelha ao jovem Montaigne, que, alheio à parenética filosófica, vivia um dia de cada vez, sem se estender e confiar demais em previsões e provisões. Não será possível ver nessa imagem da juventude a salutar ignorância, que Montaigne já então elogiara abertamente e propusera como um verdadeiro princípio de sabedoria?¹⁵⁶

A seguir, após acrescentar os exemplos de Feraulez e do prelado Prévost de Sausac, que num extremo de liberalidade, foram capazes de entregar suas fortunas a terceiros para evitar os dissabores de administrá-la, desde que dela pudessem extrair o sustento e o conforto para o resto da vida, Montaigne encerra as reflexões sobre a pobreza reiterando a hipótese mentalista que está investigando desde o início do capítulo: “[B] Portanto, a abastança e a indigência dependem da opinião de cada um; e a riqueza, não mais do que a glória, não mais do que a saúde têm tanto de beleza e de prazer quanto lhes atribui quem as possui” (97). E, após 1588, evoca a imbricação entre o aspecto moral prático e o epistemológico da questão: “[C] Cada qual está bem ou mal

¹⁵⁴ Cf., eg, “Evitai tudo quanto agrada ao vulgo, tudo quanto o acaso proporciona; diante de qualquer bem fortuito parai com desconfiança e receio (...). Julgais que se trata de benesses da sorte? São armadilhas!” (Ep. 8-3).

¹⁵⁵ V., eg, eps. 23-3 a 7; 27-3; 31-2 a 7; 32-4; 41-8; 59-18; 60-13; 73-12 a 15.

¹⁵⁶ V., eg, III-12.

conforme assim se achar. Contente está não quem assim julgamos, mas quem assim julga de si mesmo. E *apenas com isso a crença assume essência e verdade*” (97; itálicos nossos). Esta última frase nos lembra que, se no início, na camada mais antiga do texto, Montaigne sugerira que dentre muitos, poderia haver um que acessasse as coisas tal qual elas são, isto é, em sua verdade (v. p. 74), aqui deixa claro que isso não é possível, é somente a crença que imprime essência e verdade ao modo como consideramos as coisas.

Mas na sequência do mesmo acréscimo, parecendo comprazer-se em confundir o leitor, Montaigne volta a se expressar de maneira eloquentemente estoica, parafraseando novamente seu Sêneca: “[C] A fortuna não nos faz nem bem nem mal: somente nos oferece a matéria e a semente de ambos, que nossa alma, mais poderosa que ela, transforma e aplica como lhe apraz – causa única e senhora de sua condição feliz ou infeliz (97, 98).” Na carta 98 Sêneca se expressa nos seguintes termos:

É um erro pensar-se, Lucílio, que a fortuna nos concede o que quer que seja de bom ou de mau; ela apenas dá a matéria com que se faz o bom e o mau, dá-nos o material de coisas que, nas nossas mãos, se transformam em boas ou más. O nosso espírito é mais poderoso do que toda a espécie de fortuna, ele é quem conduz a nossa vida no bom ou no mau sentido, é nele que está a causa de sermos felizes ou desgraçados (Ep. 98-2).

Vemos, pois, que Montaigne se apropria do característico voluntarismo senecano, sabendo, porém, já há anos, que o espírito não é tão forte assim para moldar a seu bel-prazer as vicissitudes do destino, quanto o supusera o moralista latino. Toda a diferença gira em torno de pretender conhecer e afrontar heroicamente os golpes do destino ou se submeter a eles, ciente da impotência fundamental da razão. Cremos ser nesse sentido que Hugo Friedrich localiza na noção de obediência um dos fundamentos da sabedoria de Montaigne: “Todos os elementos da sabedoria de Montaigne remontam à atitude fundamental de obediência. *Obéir, obéissance, suivre* e termos similares são frequentes nos *Ensaaios*.”¹⁵⁷ Num acréscimo posterior a 1588 em seu último ensaio, *Da experiência*, aquele que, como já foi dito, bem pode ser considerado seu testamento filosófico, Montaigne deixa claro em que consiste essa disposição de espírito:

¹⁵⁷ Op. cit., 314.

[C] Nessa universalidade, deixo-me ignorante e negligentemente manejar pela lei geral do mundo. Conhecê-la-ei o suficiente quando a sentir. Minha ciência não conseguiria fazê-la mudar de caminho; ela não se modificará para mim. É loucura esperá-lo e loucura maior penar por isso, pois ela é necessariamente igual, geral e comum a todos (III-13, 435).

Se nos lembrarmos da pretensão estoica de conhecer “as coisas humanas e divinas” (ep. 31-8), para só a partir desse conhecimento superior, conquistar a indiferença diante dos golpes do destino, teremos uma ideia clara da distância que separa Montaigne do estoicismo no momento em que incluiu em I-14 a paráfrase de Sêneca. Ou seja, em linguajar estoico Montaigne marca seu afastamento do estoicismo a propósito de prosaicas confissões financeiras.

No próximo capítulo veremos como essa atitude de obediência cega à inescrutável lei geral do mundo é importante para definir sua atitude de aceitação diante da morte.

Conclusão de I-14

A parte final da versão mais antiga de I-14 começa num tom que ecoa o voluntarismo senecano. Montaigne diz:

[A] É certo que, exatamente como o estudo serve de tormento para um preguiçoso, a abstinência do vinho para um alcoólatra, a frugalidade é suplício para o luxurioso e o exercício incomoda um homem delicado e ocioso; e assim acontece com o restante. As coisas não são tão dolorosas nem difíceis por si mesmas; mas *nossa fraqueza* e falta de ânimo as faz assim (98; itálicos nossos).

Primeiramente, vale notar que na última frase Montaigne se inclui entre os fracos, evitando assim o tom caracteristicamente condenatório de Sêneca. Mas no mais, parece mesmo concordar com ele quanto a ser plenamente possível, através de uma vontade forte, se não transformar os males em bens, pelo menos senti-los menores. Na carta 80 Sêneca é enfático em atribuir à vontade exclusividade na consecução do sumo bem, a virtude racional: “Aquilo que pode fazer de ti um homem de bem existe dentro de ti. Para seres um homem de bem só precisas de uma coisa: a vontade” (Ep. 80-4).

A sequência da argumentação de Montaigne em torno da subjetividade dos bens e dos males nos leva, novamente, a relacionar a questão do conhecimento com a questão moral: “[A] Para julgar sobre as coisas grandes e elevadas é preciso uma alma equivalente, ou então atribuímos a elas o vício que é nosso. Um remo parece curvo na água. Não importa somente que vejamos a coisa mas como a vemos” (98). Ao evocar o exemplo clássico do engano do sentido da visão causado pelo remo mergulhado na água, o leitor familiarizado com a síntese do pirronismo oferecida por Diógenes Laércio é levado a duvidar da objetividade das coisas também na questão moral, isto é, vem a duvidar que alguém possa conhecer os males e os bens em sua verdade. Mas o leitor familiarizado com o estoicismo de Sêneca, talvez veja nesse trecho de Montaigne uma grande semelhança com esta passagem de suas cartas:

Para formar juízos de valor sobre as grandes questões há que ter uma grande alma, pois de outro modo atribuiremos às coisas um defeito que é apenas nosso, tal como objetos perfeitamente direitos nos parecem tortos e partidos ao meio quando os vemos metidos dentro da água. O que interessa não é o que vemos, mas o modo como vemos; e no geral o espírito humano mostra-se cego para *a verdade!* (Ep. 71-24; itálicos nossos).

Podemos, pois, verificar no final do ensaio, em sua versão mais antiga, o mesmo diálogo simultâneo com o estoicismo e com o ceticismo que encontramos no início. A oposição sutil ao estoicismo aparece na sequência, quando Montaigne, em vez de postular a tenaz busca da verdade/racionalidade/virtude das coisas, como Sêneca faz nessa mesma carta 71, prefere remeter nossa escolha a uma questão de gosto e compleição particular para escolher, na *diaphonia* dos discursos filosóficos, aquele que mais nos agrada:

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

Essa mensagem, aqui presente na camada mais antiga do texto, é a mesma acrescentada e estendida através de um acréscimo posterior a 1588 que se opunha à dicotomia mente-corpo propugnada pelo estoicismo.¹⁵⁸

Mas Montaigne, após 1588, acrescenta uma passagem de Cícero que dirige a atenção do leitor para o elogio da virilidade da vontade, bem nos moldes do estoicismo de Sêneca: “[C] Um certo preconceito frívolo, efeminado, domina-nos na dor como no prazer. Quando nossas almas são amolecidas por ele, liquefeitas por assim dizer, não conseguimos suportar uma picada de abelha sem gritar. Tudo consiste em ser senhor de si mesmo” (*Tusculanas*, II-22). Mas isso, a nosso ver, mais do que a permanência do estoicismo, reflete mais especificamente a permanência do ideal de autarquia no pensamento de Montaigne. Por mais que esteja então ciente da fraqueza da razão, sabe também que ela é fundamental para nos conduzirmos na vida da melhor maneira possível, dominando, e não sendo dominados, pelo prazer e pela dor que a fortuna nos traz. Pode também contar com a benévola, porém incognoscível, condução da natureza. A permanência do ideal autárquico pode ser vista, por exemplo, nesta passagem do ensaio *Da vaidade*: “[B] Desfrutamos com muito mais liberdade e mais alegria os bens de empréstimo quando não se trata de um gozo obrigado e forçado pela necessidade, e quando temos, tanto na vontade como na fortuna, a força e os meios para dispensá-los” (III-9, 275).

Já que há pouco mencionou a *diaphonia* dos discursos filosóficos, Montaigne encerra o ensaio aludindo às “réplicas imbatíveis” da filosofia para os que valorizam “além da medida a agudeza das dores e a fraqueza humana”: “[A] Se é mau viver na necessidade, pelo menos viver na necessidade não é uma necessidade” (99). É o que diz, lapidarmente, Epicuro (fr. 487 Usener) em defesa do suicídio – sendo que, como vimos acima, isso não reflete a opinião mais pessoal de Montaigne diante do suicídio. É, pois, mais uma evidência do quanto ele não tem em mente a verdade das opiniões filosóficas, mas sim seu efeito prático sobre os diferentes tipos de homens, todos se esforçando para se haver com os males da vida. Montaigne, provavelmente, encontrou a citação na carta 12 de Sêneca, onde este inclusive justifica-se por citar Epicuro: “Dirás tu: ‘Essa frase é de Epicuro; para que recorrer à propriedade alheia?’ Tudo quanto é *verdade*, pertence-me. E vou continuar a citar-te Epicuro para que todos quantos juram pelas palavras e se interessam, não pela ideia mas pelo seu autor, fiquem sabendo que as *ideias corretas*

¹⁵⁸ Vide acima pp. 94 a 98.

são pertença de todos” (Ep. 12-11; *itálicos nossos*). Se Sêneca cita os outros em vista da verdade que enunciam, Montaigne os cita em vista de quanto serão úteis a quem os lê ou ouve, em sua busca de uma vida melhor.

Após 1588 Montaigne acrescenta mais duas “réplicas imbatíveis”: “[C] Ninguém fica mal por longo tempo a não ser por sua própria culpa” (99). Pescou-a em Sêneca: “Ninguém é desgraçado senão por sua própria culpa” (Ep. 70-15). E: “[C] Quem não tem ânimo para suportar nem a morte nem a vida, quem não quer resistir nem fugir, o que faríamos dele?” (99). Novamente Montaigne reforça, tardiamente, a aparência estoica do ensaio, parecendo subscrever a apologia do suicídio, que tão bem caracteriza essa escola. Quem não gostar disso, pode colher a opinião mais própria, não necessariamente a mais verdadeira, do ensaísta – contrária ao suicídio – no terceiro ensaio do Livro II¹⁵⁹.

Portanto, nossa análise de I-14 mostra que um dos pontos que separam Montaigne do estoicismo desde os primeiros ensaios é a descrença na possibilidade de a razão filosófica acessar a verdade em si das coisas, cabendo a ela tão somente escolher, dentre as inúmeras e díspares ideias e opiniões que se fazem sobre as coisas, as que melhor se adequem à indole pessoal de cada um de modo a propiciar uma vida mais tranquila e prazerosa, a mesma tarefa eminentemente prática que detectamos em nossa análise de I-20.

¹⁵⁹ “[A] E a ideia que desdenha nosso vida é ridícula. Pois afinal é nosso ser, é nossa totalidade. (...) é contra a natureza que nós mesmos nos desprezemos e nos desconsideremos; odiar a si mesmo e desdenhar-se é uma doença particular e que não se vê em nenhuma outra criatura” (II-3, 35).

CAPÍTULO 3: A Morte “Vivida”

“Morrer, ó supremo desfrute.”

Dalton Trevisan

Para finalizar nosso exame do problema da morte na chamada “fase estoica” de Montaigne, vamos analisar o sexto ensaio do Livro II, *Do exercício*, escrito, segundo Villey, entre 1572 e 1574, que narra em detalhes a experiência de um acidente com um cavalo que levou nosso autor às portas da morte. Segundo a leitura evolutiva, esse é o momento da virada na filosofia de morte de Montaigne, “temos aqui um dos melhores exemplos da modificação de posições teóricas de Montaigne pelo impacto da experiência vivida.”¹⁶⁰ Contudo, já o simples fato de ele ter sido escrito mais ou menos na mesma época que I-20 nos permite considerá-lo, não o momento em que Montaigne reavalia em profundidade sua suposta posição estoica inicial, mas sim uma peça decisiva a ser oposta à superfície retórica de I-20 e de I-14, nos pontos onde parece adotar uma postura estoica. Se lá, como vimos, em alguns momentos do texto Montaigne parece esposar o método senecano de preparação para a morte e de enfrentamento dos males da vida, que pressupõe grande confiança no poder da razão, a análise aprofundada de II-6 nos permitirá extrair a posição mais pessoal de Montaigne, crítica desse estoicismo, então em moda. No capítulo 1 tentamos demonstrar como essa crítica aparecia já na camada mais antiga do texto de I-20; através, fundamentalmente, do conceito de *natureza*, a reflexão de Montaigne por vezes tomava caminhos que se distanciavam da confiança senecana de que a *razão* – imaginando todas as diferentes formas possíveis de morte – seria capaz de nos livrar do medo da morte, em direção a uma atitude de despreocupação (*nonchalance*) com a morte, confiante que a natureza, e não esse constante exercício da razão, é que nos levará a morrer bem, isto é, sem medo.¹⁶¹ No capítulo 2 vimos que o melhor meio de se haver com os grandes males da vida – morte, dor e pobreza – é entregar-se às determinações do acaso, ciente de que nenhum cálculo ou preparação racionais prévios serão capazes de dar conta da imensa

¹⁶⁰ SAYCE, Richard, op. cit., 134.

¹⁶¹ Cf.: “O aspecto mais original da relação de Montaigne com a morte está em sua confiança na natureza predeterminante” (FRIEDRICH, Hugo, op. cit. 262).

variedade de possibilidades. Essa decisão envolve a compreensão de que nenhum dos considerados grandes males tem qualquer existência objetiva, sendo somente sentidos conforme a ideia subjetiva que deles fazemos; cabe então a nós escolhermos a ideia que melhor se adapte a nossa índole e gosto pessoais de modo a suportarmos melhor esses males quando sobre nós se abaterem. Esse é o fundamental da eudemonia propriamente montaigneana.

Agora teremos a oportunidade de verificar o quanto o método proposto por Montaigne em II-6 para se haver com o medo da morte se opõe ao método senecano emulado em um determinado momento de I-20. Trata-se, fundamentalmente, de opor ao conhecimento teórico e literário, herdado da tradição, que procurava preparar os homens em geral para enfrentar a morte, a experiência individual vivida, numa palavra, o *ensaio* daquilo que se pretende conhecer de modo a extrair daí um conhecimento mais sólido e válido, não para todos os homens, mas tão somente para o próprio Montaigne. Ocorre que, quando o autor assume sem rodeios o alcance necessariamente individual desse conhecimento, este ganha, paradoxalmente, um valor geral; pode vir a servir a outrem por comparação, e não por prescrição moral preestabelecida, como é próprio da moral estoica. Com isso, II-6 representa também um passo decisivo em direção ao projeto do autorretrato na medida em que propõe uma vivência individual como fator decisivo na consideração do que seja a morte, isto é, o fato da mortalidade é assumido como elemento essencial na constituição da individualidade.¹⁶² Não por acaso, Montaigne vai acrescentar no final, após 1588, um longo trecho autorretratista. Assim, através da concepção própria da ideia de natureza e da personalidade da vivência individual do acidente, Montaigne se oporá à tradição filosófica em geral e à estoica em particular na medida em que estas tendem a identificar natureza e razão e a propor prescrições éticas gerais de como se haver com a morte. Vejamos como isso se dá ao longo do ensaio.

O texto trata, fundamentalmente, da descrição minuciosa de um acidente equestre sofrido pelo autor por volta de 1569. A data do acidente, por si só, depõe contra a ideia de uma “fase estoica”; tendo ocorrido antes mesmo que Montaigne começasse a escrever e, como veremos, impactante como foi, torna-se improvável que o autor tivesse negligenciado por algum tempo a lição aprendida, que se opõe ao método

¹⁶² Cf.: “A individualidade somente se torna realmente consciente de sua plenitude quando inclui a mortalidade em sua concepção” (Idem, 258).

senecano de preparação para a morte, para se tornar estoico durante apenas dois ou três anos.

Montaigne descreve todo o processo, do brutal impacto que o deixou quase morto por horas até a lenta volta da consciência. Dessa vivência pessoal Montaigne aprende que para preparar-se para a morte basta que dela nos aproximemos; veremos então que ela não é um inimigo a quem devemos enfrentar de pé firme e frente alta à maneira estoica, mas sim que morrer é um doce deslizar para o nada tal como para o sono, não isento de suave prazer.

Montaigne abre o ensaio destacando a superioridade da experiência sobre a razão: “[A] É difícil que o raciocínio e a instrução, ainda que a convicção se empenhe a fundo, sejam bastante poderosos para encaminhar-nos à ação, se, além disso, não exercitarmos e formarmos nossa alma, pela experiência, no ritmo que queremos imprimir-lhe (...)” (p. 59). Não se pode ver aí uma crítica tácita à preparação para a morte enquanto antecipação via imaginação das inúmeras formas que pode tomar a qualquer momento, preconizada em I-20 através, principalmente, da longa paráfrase de Sêneca?¹⁶³ Isso se torna mais plausível se nos lembrarmos da crítica, já na camada mais antiga de I-20, de que todo o trabalho da razão, que encarrega a imaginação de pensar essas possíveis formas de morte, será em vão visto que jamais conseguirá antecipar as sensações efetivas que correspondem a cada uma delas, sendo também muito pouco provável que acerte qual delas realmente nos abaterá¹⁶⁴. Ou seja, o exercício antecipatório da razão é incapaz de substituir a plenitude oferecida pela experiência.

Mas Montaigne prossegue em tom aparentemente estoico. Evoca o exemplo de filósofos que buscaram as dificuldades para exercitar a virtude: Crates jogou fora suas riquezas, Demócrito vazou os próprios olhos, outros arrancaram os próprios genitais, “[A] de medo que seu serviço, demasiadamente aprazível e sem vigor, relaxasse e amolecesse a firmeza de sua alma” (59).¹⁶⁵ Aqui Montaigne não emite qualquer juízo sobre essas atitudes extremas, aparecem apenas como exemplares da superioridade da prática sobre a teoria. Mas, como vimos no item 3 do capítulo anterior, ele é enfático em condená-las como atitudes de uma virtude excessiva que, longe de representar o auge da sabedoria, denuncia, de fato, vaidosa loucura.

¹⁶³ V. acima cap. 1.4.

¹⁶⁴ V. acima cap. 1.6.

¹⁶⁵ Os exemplos de Crates e Demócrito já haviam sido citados em I-14 e I-39.

Mas é na questão da morte que toda a prática possível encontra seu limite:

[A] Mas a morrer, que é a maior tarefa que temos de executar, a exercitação não nos pode ajudar. Podemos, por uso e por experiência, fortalecer-nos contra as dores, a vergonha, a indignação e outros infortúnios semelhantes; mas, quanto à morte, só a podemos experimentar [*essayer*] uma vez; somos todos aprendizes quando a ela chegamos (59).

Após enumerar os maiores males à maneira clássica – dor, vergonha, pobreza, morte –, tal como fizera antes nos outros três ensaios supostamente emblemáticos da fase inicial que analisamos, I-14, I-20 e I-39, Montaigne sugere pela primeira vez a ideia de que a morte pode ser algo a ser desfrutado e não combatido: “[A] Existiram antigamente homens tão excelentes controladores do tempo que na própria morte tentaram avaliá-la e *saboreá-la*, e mobilizaram a mente para ver o que era essa passagem; mas não retornaram para nos dar notícias” (60; *italico nosso*).

A seguir Montaigne recorre a Sêneca para citar o exemplo de Cânio Júlio como emblemático da firmeza diante da morte. Perguntado sobre em que pensava nos momentos imediatamente precedentes à sua execução, respondeu: “[A] Eu estava pensando em manter-me pronto e mobilizado com toda a minha força, para ver se, nesse instante da morte, tão curto e tão breve, poderei perceber algum desalojamento da alma, e se ela terá alguma sensação de sua saída, para, se eu conseguir aprender alguma coisa, retornar depois para dar, se puder, aviso a meus amigos” (60)¹⁶⁶. Difícil saber até que ponto tanto Montaigne quanto Sêneca estão ironizando, já que qualquer um sabe que da morte ninguém volta. Montaigne destaca exatamente isso um pouco antes através de uma citação de Lucrécio: “[A] Ninguém desperta após sentir uma vez o frio repouso da morte” (III-942). De qualquer forma, o ponto que gostaríamos de destacar aqui é que se pode dizer que boa parte da coragem de Cânio Júlio diante da morte, e por extensão do próprio Sêneca, deve-se à convicção da imortalidade da alma, consolo ao qual Montaigne jamais recorrerá.¹⁶⁷

Mas, por ora, Montaigne prefere reforçar o caráter estoico de Cânio Júlio, comentando com palavras que parafraseam as de Sêneca: “Eis alguém que filosofa não

¹⁶⁶ Na tradução que utilizamos Sêneca diz o seguinte: “‘Tenho a intenção de observar neste instante tão breve se vou sentir minha alma elevar-se.’ E ele prometeu, caso descobrisse alguma coisa, tornar a voltar, a fim de instruir seus amigos sobre a sorte das almas.” *Da tranquilidade da alma*, 14-6.

¹⁶⁷ V. acima cap. 1.7. Para a convicção de Sêneca na imortalidade da alma, v. 1.8.

apenas até a morte mas na própria morte. Que confiança, e que força de coragem, querer que sua própria morte lhe servisse de lição (...)” (p. 60)¹⁶⁸. E em 1588 reforça ainda mais o caráter estoico de Cânio recorrendo a uma citação de Lucano: “[B] Na hora da morte, ainda tinha esse domínio sobre sua alma” (60). Não nos parece descabido sugerir que aqui, novamente, o que mais fascina Montaigne, mais do que a firmeza na decisão ética de autodomínio e vitória sobre o medo, é a lucidez na auto-observação demonstrada por Cânio até o último momento. Como vimos, a lucidez é uma característica valorizada por Montaigne em todos os momentos de sua obra, que, no entanto, não escapa às vicissitudes da vida que podem adoecer a razão.¹⁶⁹ A auto-observação pode ser relacionada à consagração plena ao ideal de autoconhecimento, aspecto defendido no último parágrafo da camada mais antiga do texto¹⁷⁰ que, por sua vez, justifica a inclusão, logo na sequência, do longo trecho autorretratista após 1588 (v. abaixo nossa conclusão do capítulo).

Porém, a distância de Sêneca se anuncia no método que Montaigne sugerirá para se exercitar para a morte; II-6 prossegue nos seguintes termos:

[A] No entanto me parece que há uma forma de nos familiarizarmos [*apprivoiser*] com ela e de certa maneira experimentá-la [*l'essayer*]. Podemos ter experiência [*expérience*] dela, se não integral e perfeita, pelo menos tal que não seja inútil e que nos torne mais fortalecidos e seguros. Se não podemos chegar até ela, podemos nos aproximar, fazer um reconhecimento; e, se não podemos avançar até sua fortaleza, pelo menos veremos e percorreremos seus acessos (61).

Ainda que no final Montaigne recorra à imagem do combate – ‘fazer reconhecimento’, ‘avançar até a fortaleza’ –, em aparente sintonia com a posição senecana, a própria ideia de se *familiarizar* com a morte se opõe à ideia de enfrentamento. Veremos, com a descrição da experiência, que se trata de um método bastante diverso daquele proposto por Sêneca em I-20, pensar constantemente na morte antecipando em imaginação todas as suas diferentes possibilidades de modo a não ser

¹⁶⁸ Sêneca diz: “Não é digno da imortalidade este homem (...) que nos últimos momentos de vida interroga sua alma exalante, e que, não satisfeito de instruir-se até a morte, quer que a morte mesma lhe ensine alguma coisa?” *Da tranquilidade da alma*, 14-10.

¹⁶⁹ V. acima cap. 1.6.

¹⁷⁰ “Ora, como diz Plínio, cada qual é uma excelente disciplina para si mesmo, contanto que tenha a capacidade de se observar de perto” (69).

surpreendido por nenhuma delas.¹⁷¹ Aqui não há qualquer lugar para a antecipação imaginativa; trata-se de experimentar, *essayer* o que realmente se sente quando nos aproximamos da morte. Trata-se, pois, da superioridade do vivido sobre o pensado, que demonstra, em última análise, a inutilidade da preparação racional, com todo seu planejamento e exercício da vontade, conforme preconiza o *método da preparação* senecano. Como veremos, a distância de Montaigne em relação a Sêneca se imporá na medida em que a lição que ele extrai de sua experiência de proximidade com a morte difere radicalmente da de Sêneca em circunstâncias semelhantes.

Na sequência essa distância é novamente sugerida quando Montaigne diz: “[A] Não é sem razão que nos fazem atentar para nosso próprio sono, pela semelhança que tem com a morte” (61). Isso, evidentemente, não condiz com a ideia estoica e cristã da imortalidade da alma – é uma alma em vigília, livre das amarras corporais, que compreende a suprema racionalidade do todo (estoicismo) e se submete ao Juízo Final (cristianismo) – nem tampouco com a fundamental atenção exigida pelo *método da preparação* defendido por Sêneca. Esse ponto de tensão com o neoestoicismo¹⁷² é intensificado com o seguinte acréscimo, após 1588:

[C] Quão facilmente passamos da vigília para o sono! Com quão pouco dano perdemos o conhecimento da luz e de nós! Acaso poderia parecer inútil e antinatural a faculdade do sono, que nos priva de toda ação e de toda percepção, se não fosse que, por ele, *a natureza* nos ensina que nos fez tanto para morrer como para viver, e, desde a vida, apresenta-nos o *estado eterno que reserva para nós* após ela, para acostumar-nos e *livrar-nos do temor* por ele (61; itálicos nossos).

Através desse acréscimo, propiciado pela comparação entre a morte e o sono, Montaigne insere no corpo do ensaio sua noção de natureza, então plenamente desenvolvida: instância maternal, nos conduz tranquilamente até a morte sem que nos seja necessário recorrer aos preceitos filosóficos, nem tampouco às antecipações imaginativas, tal como propusera Sêneca. Ensina-nos isso diariamente através do sono; “seu objetivo” é livrar-nos do medo da morte. Mas é preciso notar que esse acréscimo apenas aprofunda a ideia da identificação entre a morte e o sono presente imediatamente antes desse acréscimo já na camada mais antiga do texto: “[A] Não é sem razão que nos

¹⁷¹ V. I-20, 128 bem como nossa análise acima no cap. 1.4.

¹⁷² V. acima cap. 1.7.

fazem atentar para nosso próprio sono, pela semelhança que tem com a morte” (61). É verdade que nesta passagem não há qualquer menção ao papel da natureza. Temos, pois, que nos lembrar que esse papel da natureza aparece em I-20, na camada mais antiga:

“[A] (...) a própria *natureza* estende-nos a mão e nos dá coragem. (...) percebo que à medida que me enfronho na doença começo a ter *naturalmente* um certo desdém pela vida. 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* (I-20, 133; itálicos nossos)¹⁷³.

Se nos lembrarmos que no início de I-20, a maior tarefa de toda a razão filosófica resumia-se a livrar-nos do medo da morte¹⁷⁴, veremos que esse papel, em 1588, será claramente atribuído à natureza, e não aos preceitos filosóficos: “[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. E então ele é mais favorecido do que Aristóteles, a quem a morte atormenta duplamente: por si mesma e por uma tão longa antecipação” (III-12, 402, 403). Porém, tendo em vista a passagem de I-20 acima citada, parece-nos pertinente concluir que Montaigne, já em 1572, dava maior importância à natureza do que à razão filosófica para nos proporcionar uma morte sem medo. Assim, a tensão com o estoicismo é propositalmente impressa já na camada mais antiga do texto, quer de modo bastante alusivo, como em II-6, quer de modo mais explícito, como em I-20.

Considerar a morte como sono eterno é uma hipótese de Sócrates na Apologia de Platão. Ali ele formula classicamente a dupla possibilidade de refletir simultaneamente tanto na mortalidade quanto na imortalidade da alma, nenhuma delas é de se temer:

Façamos mais esta reflexão: (...) Morrer é uma destas duas coisas: ou o morto é igual a nada, e não sente nenhuma sensação de coisa nenhuma; ou, então, como se costuma dizer, trata-se duma mudança, uma emigração da alma, do lugar deste mundo para outro lugar. Se não há nenhuma sensação, se é como um sono em que o adormecido nada vê nem sonha, que maravilhosa vantagem seria a morte! (40 c-d).¹⁷⁵

¹⁷³ Para uma análise mais detalhada dessa passagem, inclusive em comparação com os acréscimos que lhe sucedem, v. acima cap. 1.8.

¹⁷⁴ V. I-20, 120.

¹⁷⁵ V. tb.: Cícero, *Tusculanas*, I-25 e Sêneca, ep. 24.

Montaigne, por sua vez, coerente com sua posição de jamais recorrer seriamente à hipótese da imortalidade da alma¹⁷⁶, afirma ser o sono o exercício diário que a natureza nos permitiu fazer para experimentar “o estado eterno que reserva para nós após ela [a morte].” Ora, quem dorme nada compreende e nada sofre. Portanto, a ideia do sono, para o qual deslizamos imperceptivelmente, se opõe à tensão da vontade que se exaure a imaginar sucessivas formas de morte, essencial ao método proposto por Sêneca, bem como à concentração da atenção para ver o momento de chegada da morte, tal como Sêneca caracteriza a atitude de Cânio Júlio.

Outra consequência direta da analogia entre a morte e o sono é que imediatamente nos permite pensar a morte, não como algo externo à vida, que ocorre de repente, mas algo que se faz presente nela a cada dia. Em outras palavras, torna palpável a ideia clássica da inerência da morte na vida e sua presença constantemente atualizada. Como vimos no capítulo 1.8, essa ideia já aparece na camada mais antiga de I-20, ainda que sem qualquer desenvolvimento significativo, e só fez amadurecer ao longo dos anos. A experiência de proximidade com a morte vai corroborar na prática essa ideia; ele viu que do estado de vivo, deslizamos suavemente para o de morto, compreendendo que morte e vida se imiscuem e se recobrem entre si. Se em I-20 essa ideia aparece rapidamente na camada mais antiga do texto, aqui ela é amplamente demonstrada através da experiência do acidente. É quando nosso autor aprende na prática que o homem está naturalmente preparado para se haver com a morte.

Como uma introdução à descrição propriamente dita do acidente com o cavalo, Montaigne procede a uma crítica da imaginação que aprofunda aquela já presente na camada mais antiga de I-20 que, como vimos no nosso capítulo 1.6, subvertia a ideia fundamental do método senecano da preparação para a morte.¹⁷⁷ Em II-6, Montaigne inicia essa crítica aludindo de modo geral às pessoas que “[A] por algum acidente violento caíram em desfalecimento e perderam todos os sentidos” (61). Esses, argumenta o autor, se aproximaram verdadeiramente da morte tal qual ela se nos apresenta, algo completamente insensível. Mas entre o ponto mais próximo possível da morte e o instante da morte propriamente dita Montaigne pontua uma diferença radical: “quanto ao instante e ao ponto de passagem, não é de temer que ele traga consigo algum

¹⁷⁶ V. acima cap. 1.7.

¹⁷⁷ Essa crítica da imaginação também se desenvolverá constantemente ao longo dos anos com a experiência concreta das cólicas renais (v., especialmente, II-37), até atingir o auge, nos últimos ensaios do Livro III, onde fundamentará a crítica montaigneana das pretensões da razão filosófica.

penar ou desprazer, porque não podemos ter nenhuma sensação se não houver tempo para isso” (61). Essa reflexão foi aprofundada em um acréscimo posterior a 1588 no ensaio I-14. Lá, como vimos no capítulo 2.2, o autor relaciona a insensibilidade inerente ao instante da morte o fato de nos envergonharmos de temê-lo e, como pretexto, dizermos que tememos na verdade a dor que o precede: “[C] Mas, como a razão reprova nossa covardia de temermos coisa tão súbita, tão inevitável, tão insensível, adotamos esse outro pretexto mais justificável” (I-14, 81). Aqui em II-6 Montaigne se restringe a acentuar a necessária insensibilidade do momento da morte de modo a nos convencer que não há motivo para temê-lo: “Nossos sofrimentos necessitam de tempo, que na morte é tão curto e tão precipitado que ela tem necessariamente de ser insensível” (61). Se em I-14 a insensibilidade do momento da morte servia para introduzir a argumentação em torno do caráter subjetivo da dor, aqui ela serve para sugerir uma nova maneira de se haver com o medo da morte: “O que devemos temer são as abordagens; e estas estão sujeitas à experiência” (61). Ou seja, as experiências de aproximação com a morte nos mostrarão se ela deve ou não ser temida.

Montaigne procede à crítica da imaginação propriamente dita nos seguintes termos: “[A] Muitas coisas parecem-nos maiores na imaginação do que o são na realidade” (Idem). Antes de se referir especificamente à morte, Montaigne pontua os efeitos danosos da imaginação que pôde experimentar por si próprio em relação aos sofrimentos causados pelas doenças em geral: “[A] Passei uma boa parte de minha vida em perfeita e total saúde (...). Esse estado, pleno de verdor e de festa, fazia-me considerar tão horrível a ideia das doenças que, quando cheguei a experimentá-las, achei suas pontadas suaves e fracas *em comparação com meu temor*” (61, 62; *itálicos nossos*). Montaigne detecta o papel ativo do medo na distorção das imaginações antecipatórias de situações perigosas e dolorosas. Não é possível perceber isso em Sêneca. O romano jamais considerará a possibilidade de que o medo pode levar seu método preparatório a surtir um efeito contrário ao desejado, isto é, aumentar o medo da morte; talvez porque sempre pense que é a razão a encarregada de proceder a essas imaginações e esta, enquanto idêntica à virtude, não é suscetível ao medo¹⁷⁸. Montaigne, por sua vez, mais atento ao modo como o medo faz parte da condição humana, o inclui como determinante decisivo do trabalho da imaginação. Direcionando sua crítica à questão da morte especificamente, Montaigne agora se opõe abertamente à

¹⁷⁸ V. acima cap. 1.6.

pretensão da preparação racional via imaginações antecipatórias: “[A] Espero que me aconteça o mesmo com a morte, e que ela não valha o trabalho que tenho com tantos preparativos 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*” (62; itálicos nossos). Em I-20 a mesma crítica à imaginação antecipatória aqui presente aparece na camada mais antiga sob a forma de uma objeção imaginária: “[A] Dir-me-ão que a realidade ultrapassa de tão longe a imaginação que não há batalha tão fácil que não se perca, quando se chega a ela [a morte]” (I-20, 133). Mas lá, em vez de desenvolver a crítica, tal como fez em II-6, Montaigne prefere defender o método da imaginação antecipatória: “[A] Deixai-os falar; sem a menor dúvida, premeditá-la dá grande vantagem” (Idem). Porém, como vimos acima – e no nosso capítulo 1.6 –, mesmo na camada mais antiga de I-20, logo a seguir é a natureza, e não a razão, que será encarregada de melhor nos conduzir na morte.

Após essa crítica da imaginação, Montaigne prossegue II-6 com a primorosa descrição do acidente com o cavalo, ocorrido por volta de 1569, que ocupará boa parte das páginas restantes do ensaio. Se tivesse morrido nessa ocasião, nosso autor teria realizado o desejo de uma morte rápida e, por isso mesmo, insensível; “(...) eis o cavalo derrubado e jazendo totalmente atordado; eu dez ou doze passos além, morto, (...) sem movimento nem percepção, não mais que um cepo.” Mas, “depois de ser considerado morto por mais de duas longas horas”, começou a voltar à vida, “(...) mas foi lentamente e num tão longo espaço de tempo que minhas primeiras sensações estavam muito mais *próximas da morte* que da vida (...)” (63; itálicos nossos). Montaigne não perde de vista sua intenção de demonstrar a validade de sua nova abordagem para se haver com a morte, basta que dela nos aproximemos. Descobriu que, em vez de ‘enfrentá-la de pé firme e combatê-la’ (I-20, 128), à moda de Sêneca, trata-se de *conciliar-se* com ela: “[A] Essa recordação que trago fortemente impressa na alma, representando-me sua fisionomia e sua imagem [da morte] tão semelhante à verdadeira, de certa forma concilia-me com ela” (63, 64). Mal começa a descrever a volta à vida, Montaigne retoma a descrição do momento preciso em que se aproximava da morte:

[A] Parecia-me que minha vida sustentava-me apenas por um sopro; eu fechava os olhos para, parece-me, ajudar a impeli-la para fora, e *sentia prazer* em enlanguescer e em deixar-me ir. Era uma fantasia que se limitava a flutuar superficialmente em minha

alma, tão frágil e tão fraca quanto todo o restante, mas em verdade não apenas *isenta de desprazer* como mesclada a essa *doçura* que sentem os que se deixam deslizar para o sono (64; itálicos nossos).

Nessa e nas outras passagens em que retoma a descrição desse momento, Montaigne usa abundantemente termos que descrevem o momento da morte como um momento de êxtase: “[A] (...) meu estado era na verdade muito doce e sereno; (...) sem a menor dor. (...) Deixava-me ir tão docemente e de uma forma tão suave e tão fácil que dificilmente sinto outra circunstância menos desagradável que aquela” (68).

Note-se o quanto isso tudo se opõe ao ascetismo estoico, em suas frequentes e veementes condenações do prazer. Mas, ainda mais importante que isso, o que a experiência do acidente ensinou a Montaigne foi o modo como a natureza age no momento exato da morte de um modo que vai além de nossas deliberações conscientes e de nossa vontade, dispondo as coisas de um modo propício, sem qualquer medo ou dor, tornando dispensável toda a preparação racional prévia. Montaigne viu evidência disso nos movimentos reflexos que teve no momento do acidente e naqueles observados em pessoas diante de perigo iminente.

[A] Pois, primeiramente, estando totalmente desfalecido, eu me esforçava por entreabrir meu colete com as unhas (pois estava desarmado), e no entanto sei que não sentia na mente nada que me ferisse: pois *há em nós vários movimentos que não partem de nosso comando* (...). Assim os que estão caindo esticam os braços antecipando o choque, por um *impulso natural* que faz com que nossos membros se prestem serviços [B] e tenham movimentos à parte de nosso raciocínio (65, 66; itálicos nossos).

Note-se que, mais uma vez, o acréscimo de 1588 no final apenas reforça a ideia já presente na camada mais antiga. As implicações filosóficas dessa constatação empírica são bastante abrangentes: ela opõe-se ao racionalismo em geral das escolas dogmáticas e ao voluntarismo senecano em particular.

Após a primeira parte da descrição do acidente, Montaigne envereda por uma digressão que nos parece muito importante para a caracterização mais adequada de sua relação com o estoicismo em seus anos de juventude e, conseqüentemente, em seus primeiros escritos. Tendo descrito o seu estado de insensível languidez e semi-consciência, Montaigne diz:

[A] Creio que é nesse estado que se encontram os que vemos desfalecendo de fraqueza na agonia da morte; e afirmo que os lamentamos sem motivo, julgando que sejam agitados por graves dores ou que tenham a alma atormentada por penosas cogitações. Foi *sempre* meu parecer, contra a opinião de muitos e mesmo de Étienne de La Boétie, que aqueles que vemos assim abatidos e entorpecidos ao aproximar-se o fim, (...) que ouvimos gemer e por vezes soltar suspiros pungentes, embora tiremos disso alguns sinais pelos quais parece que ainda lhes resta consciência (...), *sempre pensei*, dizia eu, que tinham tanto a alma como o corpo entorpecidos e adormecidos (...), e que, assim sendo, eles não tinham discernimento algum que os atormentasse (...); e consequentemente não havia muito por que lamentá-los (64, 65; itálicos nossos).

Isso nos parece importante porque sugere que Montaigne, pessoalmente, sempre se opôs à tensão da vontade propugnada pelo estoicismo, mesmo em sua juventude, quando, segundo Villey, estaria sinceramente imbuído dos valores estoicos.¹⁷⁹ Tivemos oportunidade de examinar alguns desses momentos em que antes ou depois de uma postura estoica, Montaigne diz algo que ao leitor mais atento sugere uma oposição ao estoicismo¹⁸⁰. Aqui em II-6 Montaigne tanto quer evidenciar essa oposição, que não hesita em mencionar que discordava de seu grande amigo La Boétie quanto ao papel da consciência na hora da morte. Sabe-se que ambos estudaram seriamente a filosofia antiga com o intuito de reviver-lhe o espírito na prática cotidiana.¹⁸¹ A própria descrição da morte de La Boétie, que Montaigne faz em uma carta a seu pai, evoca a exemplaridade de uma morte a um tempo estoica e cristã, bem aos moldes do nascente neoestoicismo.¹⁸² Assim, ao dizer, por duas vezes, que *sempre* acreditou que na hora da morte o indivíduo se deixa levar por movimentos reflexos muito mais do que se governa pela razão, nos parece que o ensaísta quer demarcar claramente a distância que, desde sempre, o separa do racionalismo estoico.

Ao voltar ao assunto, poucas linhas depois, Montaigne parece ter agora em mira os rituais católicos de extrema-unção, que exigem um indivíduo consciente o suficiente para que se arrependa dos seus pecados. É o que nos parece sugerir inequivocamente nesta passagem: “[A] E as palavras e respostas curtas e desconexas que lhes arrancamos à custa de gritar perto de seus ouvidos e de os atormentar, ou movimentos que parecem

¹⁷⁹ V. VILLEY, op. cit. (1933), II, 56 a 62.

¹⁸⁰ V. acima, eg, caps. 1.4, 1.6 e 2.2.

¹⁸¹ V., eg, VILLEY, op. cit. (1933), I, 49; Donald Frame, op. cit., 21 a 29, e nos *Ensaaios*, I-28, p. 274.

¹⁸² <http://www.davemckay.co.uk/philosophy/montaigne/montaigne.php?name=essays.letters.01>

ter alguma concordância com o que lhe pedimos, não são provas de que por isso eles vivam, pelo menos uma vida integral” (66). Retomando pela terceira vez a comparação com o sono, lembra que, então, vemos como num sonho o que está à nossa volta, mal entendemos o que ouvimos, “[A] (...) e na sequência das últimas palavras que nos forem ditas formulamos respostas que têm mais de sorte que de sentido” (Idem). Não é exatamente assim que o sacerdote extorque a contrição do moribundo? São passagens como essa, num ensaio da juventude, ou como esta, de um da maturidade: “[B] Amiúde me advém de imaginar com um certo prazer os perigos mortais, e esperar por eles: de cabeça baixa, mergulho estupidamente na morte, sem examiná-la e reconhecê-la, como numa profundidade silenciosa e escura que me engole de um salto e num instante aniquila-me com um sono poderoso, pleno de insipidez e insensibilidade” (III-9, 279), que atraíram a ira de Pascal por conta da herética indiferença de Montaigne para com os últimos ritos religiosos: “Inspira indiferença pela salvação, sem temor e sem arrependimento. (...) Podemos desculpar-lhe os sentimentos um tanto livres e voluptuosos em certos momentos de sua vida; mas não podemos desculpar-lhe os sentimentos pagãos sobre a morte; (...) ele só pensa em morrer covardemente, docemente, em todo o seu livro” (*Pensamentos*, 63).¹⁸³ Explicitando a visada crítica de Montaigne para com os rituais de extrema-unção, Brody é enfático: “É notável que suas referências à função religiosa do Grande Cerimonial sejam, sem exceção, altamente pejorativas.”¹⁸⁴

Distante da preocupação cristã com a redenção da alma imortal, a mensagem de Montaigne, coerente com a novidade que sua *ars moriendi* laica representa, é: a verdadeira ‘boa morte’ é o júbilo do inocente deixar-se ir, sem pensamentos para perturbar nem culpas para expiar. E ele exulta ao constatar isso na prática, graças ao acidente: “[A] Porém, agora que o experimentei efetivamente, não tenho a menor dúvida de que até aquela hora julgara corretamente sobre isso” (66).¹⁸⁵

¹⁸³ Para um aprofundamento da crítica tácita aos rituais fúnebres de seu tempo, v. acima a conclusão do nosso cap. 1.

¹⁸⁴ Op. cit., p. 103.

¹⁸⁵ Numa leitura um tanto quanto ousada, Schaefer sugere que nem precisa ser verdade que Montaigne tenha sofrido o acidente para que sempre pensasse antiestoicamente: “O relato de Montaigne de sua queda do cavalo deve ser entendido como um expediente retórico para persuadir seus leitores de que eles não precisam temer ou preparar-se para a morte e não como um passo no desenvolvimento de seu próprio pensamento. Não há razão, pelo testemunho de Montaigne, para supor que sua visão de morte teria sido diferente se ele nunca tivesse sofrido tal queda; na verdade, não há razão para afirmar que ele está falando a verdade quando diz que teve essa experiência!” (Op. cit., 295)

Sêneca, por sua vez, diante de experiências de proximidade com a morte extrai lições bem diversas. Na carta 57 descreve o quase sufocamento por poeira na gruta de Nápoles e, na 54, as crises de asma. Enquanto Montaigne extrai de sua experiência a constatação do modo como a natureza age benevolmente, nos permitindo passar pelo momento da morte sem qualquer angústia nem dor, tornando dispensável a longa preparação prévia propugnada por Sêneca, este extrai da experiência na gruta de Nápoles a constatação da superioridade de tendências naturais sobre a razão – a palidez gerada pelo medo, o mal-estar físico diante de certas situações de perigo. Mas, a naturalidade das reações naturais não levam Sêneca a questionar o papel da razão na hora da morte. Ao contrário, ele vê nelas mais um exemplo do erro cometido por aqueles que por elas se deixam levar em vez de se conduzirem estritamente pela razão, “como é estulto recear mais certas coisas do que outras quando quer umas quer outras produzem o mesmo resultado” (57-6). Isso nos parece vir em defesa da preparação racional por ele proposta – há que se pensar constantemente em todas as possíveis formas de morte de modo a estarmos preparados para qualquer uma que venha a ocorrer – já que todas dão no mesmo: a morte; “quer dizer, o medo deriva não do resultado em si, mas das circunstâncias que geram esse resultado” (57-6). Num ensaio da maturidade, *Da vaidade* (III-9), Montaigne tece considerações semelhantes. “[B] A morte tem algumas formas mais fáceis que outras e assume características diversas de acordo com a imaginação de cada um” (298); de acordo com a imaginação, não com a razão, para quem tudo dá no mesmo. Montaigne, tal como Sêneca, reconhece a tolice disso, mas, diferentemente dele, não só não condena como reconhece em si essa característica humana, sem postular sua correção pelo exercício da razão; após refletir sobre vários tipos de morte, quais seriam mais fáceis ou mais difíceis de suportar, ele conclui: “[B] E, embora seja a mesma coisa, no entanto minha imaginação sente a diferença, como da morte para a vida, em lançar-me numa fôrnalha ardente ou no canal de um rio raso – [C] tão tolamente nosso temor atenta mais para o meio do que para o resultado. [B] É apenas um instante; mas tão grave que de bom grado eu daria muitos dias de minha vida para passá-lo a meu modo” (III-12, 298).¹⁸⁶

¹⁸⁶ Isso parece dar razão à análise de Luiz Eva: “(...) emerge da reflexão montaigneana, ao lado da razão (destronada do poder autônomo que o otimismo estoico lhe conferia), uma espécie de província incógnita – a imaginação, dotada de certa autonomia natural e de meios de operar que escapam à nossa capacidade de compreensão. No que tange à nossa ‘experiência dos males’, a razão tende mesmo a se converter numa instância subalterna, que se determina pela imaginação de um modo que

Mas o grande consolo a que Sêneca diz ter recorrido ao sentir-se sufocar pela poeira na gruta, foi o da superioridade da alma sobre o corpo, posto que, segundo ele, a alma “é feita de matéria extremamente tênue, não pode ser coagida nem esmagada dentro do corpo; graças à sua sutileza, consegue escapar-se através da massa que a comprime” (57-8). Notamos que, se não está diretamente dizendo que a alma é imortal, o romano sugere que a alma sobrevive à morte do corpo, dada sua constituição superior, o que, evidentemente, tem um potente efeito consolador. Em comparação com outras cartas em que Sêneca recorre abertamente ao argumento da imortalidade da alma, podemos aqui pontuar novamente essa diferença em relação a Montaigne, que nunca recorre ao argumento da imortalidade, nem reconhece na alma uma superioridade que justifique o desprezo pelo corpo.¹⁸⁷ A passagem supracitada de III-9 expressa mesmo o anseio de morrer de um modo que de alguma forma seja “agradável” para o corpo. Ora, à luz da experiência do acidente, bem se pode dizer que podemos confiar que a natureza fará sua parte no momento adequado, tornando qualquer tipo de morte um momento de êxtase racionalmente incompreensível.

[A] Entretanto 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. (...) Teria sido, sem mentir, uma morte venturosa; pois a fraqueza de minha razão poupava-me de julgar qualquer coisa, e a do corpo de sentir. Deixava-me ir tão docemente e de uma forma tão suave e tão fácil que dificilmente sinto outra circunstância menos desagradável que aquela (68).

Quanto às crises de asma, que seguidamente o levavam à beira da morte, Sêneca diz que as vencia *recorrendo a pensamentos* reconfortantes que lembravam a identidade entre o não-ser anterior e o posterior ao nascimento:

No meio das minhas sufocações nunca deixei de recorrer ao pensamento para, com tranquilidade e coragem, tentar aliviar a crise. Dizia a mim próprio: “Que se passa? Para que precisa a morte de pôr-me à prova tantas vezes? Atue à vontade! Como se eu não tivesse já feito longamente a experiência do que é a morte!” Se me perguntares quando isto foi, dir-te-ei: antes de nascer. A morte é o não ser; e este estado conheço-o eu perfeitamente: o “depois de mim” será idêntico ao “antes de mim” (Ep. 54-3, 4).

normalmente tende a passar despercebido.” (Op. cit., 478)

¹⁸⁷ Cf. acima cap. 1.1, n. 33; 1.7 e 1.8.

Importa lembrar que Sêneca, tal como Platão, eventualmente recorre à dupla possibilidade da mortalidade e da imortalidade da alma.¹⁸⁸

Ora, a experiência do acidente leva Montaigne a verificar justamente a vanidade de recorrer a pensamentos destinados a nos preparar para a morte. Não por acaso, o essencial dos pensamentos que confortam Sêneca figura em I-20 entre os vários argumentos apresentados por Montaigne para os quais se pode recorrer para vencer o medo da morte. Eles podem ser sintetizados neste: “[C] Ela [a morte] não vos diz respeito nem morto nem vivo: vivo, porque existis; morto porque não mais existis” (I-20, 139). No cap. 1.8 tivemos oportunidade de analisar o caráter sofismático desse argumento na medida em que acaba por desvalorizar a experiência da morte, o essencial de II-6, bem como da inerência da morte na vida e, por isso mesmo, em I-20 figura apenas como mais um dentre os vários argumentos da *diaphonia* filosófica, sem maiores aprofundamentos.

Em II-6, como vimos, a efetiva aproximação com a morte levou o ensaísta à compreensão de que toda preparação racional prévia que recorre aos argumentos filosóficos é inútil e, eventualmente, danosa na medida em que pode excitar a imaginação dos males. “[A] (...) E 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 da coisa” (62).

A ideia de conciliação com a morte reaparece em outro ensaio, *talvez* do período inicial mas que Montaigne colocou logo após a *Apologia de Raymond Sebond*, o marco da “crise cética”, segundo Villey. Montaigne parece com isso querer nos dizer que após a devastadora crítica da razão, o melhor que podemos fazer é nos conciliar com nossa única certeza. Logo no início desse ensaio, intitulado *De julgar a morte de outrem*, ele reitera o que diz no início de II-6, a morte “sem a menor dúvida é a ação mais notável da vida humana” (II-13, 408). Montaigne jamais deixará de pensar assim. Mesmo na famosa passagem de III-12, onde parece refutar explicitamente o que afirma em I-20, é preciso atentar para a condicional que ele apõe ao final.

¹⁸⁸ V. ep. 24-18 e, acima, p. 119.

“Tota philosophorum vita commentatio mortis est.” Mas na minha opinião esse é de fato o final, porém não a finalidade da vida; é seu fim, seu extremo, porém não seu objetivo. Ela mesma deve ser seu próprio alvo, seu desígnio; seu empenho legítimo está em organizar-se, conduzir-se, suportar-se. Entre os muitos outros deveres incluídos nesse capítulo geral e principal sobre saber viver, está esse item de saber morrer – e *seria* dos mais leves, *se* nosso temor não lhe desse peso (III-12, 402; itálicos nossos).

Montaigne está, evidentemente, replicando o que disse em I-20 na voz de Cícero, aqui citado no original, quanto a ser “a vida toda dos filósofos uma reflexão sobre a morte” (*Tusculanas*, I-30). A preocupação com a vida e seu ofício, de fato, ganha grande importância na filosofia madura de Montaigne, mas nem por isso diminui a importância por ele atribuída ao momento da morte, já que jamais poderemos ter certeza que não mais a tememos. Em outros termos, se pudéssemos ter certeza que a partir de um determinado momento não mais temeríamos a morte, poderíamos dizer então que depois disso ela seria apenas mais um item no capítulo geral da sabedoria de vida; como jamais adquirimos essa certeza, a morte permanece sendo um item mais importante que os outros. Então, parece-nos que aqui em III-12 ele está reiterando, e não refutando, a segunda hipótese interpretativa para o dito de Cícero: “[A] (...) toda sabedoria e discernimento do mundo se resolvem por fim no ponto de nos ensinarem a *não termos medo de morrer*” (I-20, 120; itálicos nossos). Somente se a sabedoria for bem-sucedida nisso, é que a morte é apenas mais um item no capítulo da vida. Mas a certeza de que isso acontece só os estoicos ousam afirmar. Nosso autor, ciente *da inconstância de nossas ações*, ante a lenta aproximação da morte (melhor seria a mais rápida) não hesita em assumir seu medo e, assim, jamais deixa de admitir que a morte é da maior importância:

[C] A obstinação de minhas pedras, especialmente no pênis, lançou-me por vezes em prolongadas retenções de urina, de três, de quatro dias, e adentrando tanto na morte que seria loucura esperar evitá-la e mesmo desejar isso, vistos os cruéis esforços que esse estado traz consigo. (...) Achando-me assim, considere (...) para quão frívolos pensamentos abrimos espaço *em um assunto tão importante* (...). Via despreocupadamente a morte quando a via universalmente, como fim da vida; em bloco, enfrento-a; em miúdo *ela me acua* (III-4, 77; itálicos nossos).¹⁸⁹

¹⁸⁹ V. tb. III-9, 290 e 298.

Se em II-6 a conciliação com a morte apareceu através de uma vivência pessoal, em II-13 essa conciliação é constatada em exemplos da literatura. Cleantes privou-se de comida a conselho médico para curar as gengivas, mas “[C] *saboreando já alguma doçura* na fraqueza, decide não voltar atrás e atravessa a passagem em que já avançara tanto” (415; *itálicos nossos*). Esse exemplo, acrescentado após 1588, reflete, evidentemente, a filosofia madura de Montaigne. Mas, mesmo na camada mais antiga do texto, de um exemplo retirado da carta 77 de Sêneca, Montaigne o interpreta de forma que se opõe à visão estoica. Vejamos.

Túlio Marcelino, “[A] querendo antecipar a hora de seu destino para livrar-se de uma doença que o devorava mais do que queria suportar, (...) chamou seus amigos para deliberar” (415). Montaigne diz que um estoico o convenceu a se matar mostrando-lhe que “viver não é grande coisa, teus criados e os animais vivem; mas é grande coisa morrer de forma respeitável, sábia e firme” (*idem*). É uma tradução quase literal deste trecho da carta de Sêneca, onde ele diz o que um estoico disse a Marcelino: “Viver não é uma grande coisa! Todos os teus escravos vivem, todos os animais vivem! O que é importante é morrer com nobreza, com plena consciência, com coragem!” (Ep. 77-6).

Mas é ao tratar da forma pela qual Marcelino morre que Montaigne vai se alongar, usando termos que evocam claramente a experiência pessoal de II-6: “[A] De resto, não houve necessidade de ferro nem de sangue; ele se decidiu a ir embora desta vida, não a fugir dela; não a escapar da morte mas a *saboreá-la*” (416; *itálico nosso*). Privou-se de alimento, e no terceiro dia, “depois de fazer que o banhassem em água morna, foi desfalecendo pouco a pouco, e não sem *uma certa volúpia*, pelo que dizia” (*idem*, *itálicos nossos*). E Montaigne, retomando a analogia entre a morte e o sono, aproxima-se mais ainda de II-6: “[A] Na verdade, os que tiveram esses desfalecimentos de consciência, ocasionados pela fraqueza, dizem não sentir dor alguma, e até mesmo *um certo prazer*, como numa passagem para o sono e o descanso. Eis aí mortes meditadas e *digeridas*.” (*idem*, *ibidem*; *itálicos nossos*). Ou seja, mais do que a vitória heroica sobre a morte, a Montaigne importa notar quanto com ela podemos nos conciliar, de modo que seu ideal difere significativamente da “bela morte” estoica, exemplarmente ativa e firme. O ideal de Montaigne é a “boa morte” entendida como um momento de êxtase voluptuoso. “[A] Está muito além de não temer a morte querer *degustá-la e saboreá-la*” (414; *itálicos nossos*). Porém, ciente do onipotente poder do

acaso sobre nossas vidas, Montaigne acrescenta após 1588: “[C] De todos os que vi morrer, a fortuna, e não a intenção, dispôs as atitudes” (411).¹⁹⁰

Cumprir observar que Sêneca, antes de narrar longamente a história de Túlio Marcelino, não esquece de enunciar o princípio básico de seu estoicismo no que tange à questão da morte: “(...) a vida apenas é incompleta se for imoral. Onde quer que te detenhas, se o fizeres conforme a moral, a tua vida estará completa” (ep. 77-4). Conforme vimos acima em nosso capítulo 1.9, é exatamente desse pressuposto moral que Montaigne abre mão enquanto critério para a plenitude da vida, quando quer que ela acabe. O essencial da crítica montaigneana à “bela morte” estoica é que a exemplaridade moral ou a demonstração de intrepidez é menos importante do que capturar a morte no interior de si próprio e experimentar o gosto que ela tem. Descobre que não é amargo como um remédio que tem que ser tomado rápido, mas doce, que vai sendo engolido com verdadeira volúpia, como os exemplos de Cleantes e Marcelino demonstram, e, claro, como a própria vivência do acidente mostrou. Enquanto para Sêneca o que mais importa nesses exemplos legados pela tradição é a exemplaridade ética, para Montaigne é essa possibilidade de ensaiar, de “experimentar” a morte. Essa distância, bastante marcada já aqui em II-6, vai se acentuando na medida em que as reflexões de Montaigne sobre a morte avançam, até o ponto, não só do completo abandono da ética estoica, como também de abertas críticas a ela.

CONCLUSÃO de II-6: morte e autorretrato

Montaigne conclui a camada mais antiga de II-6 justificando porque se alongou tanto na descrição de uma experiência tão pessoal:

[A] Esta história de um acontecimento tão frívolo é bastante vã, a não ser pelo ensinamento que dele tirei para mim; pois, na verdade, para familiarizar-se com a morte, acho que basta avizinhar-se dela. Ora, como diz Plínio, cada qual é uma excelente disciplina para si mesmo, contanto que tenha a capacidade de se observar de perto. Não está aqui minha doutrina, e sim o estudo de mim mesmo; e não é a lição de outrem e sim a minha própria (69).

¹⁹⁰ Cf. acima cap. 1.6.

Percebemos aí, não só que o autor pretende ter confirmado a hipótese a que se propôs testar no início do ensaio – para familiarizar-se com a morte basta dela se aproximar –, como também que a ideia do autorretrato é bem mais antiga do que supõe a hipótese evolutiva de Villey.¹⁹¹ Não é, pois, por acaso que Montaigne insere logo na sequência, após 1588, um dos mais densos trechos autorretratistas dos *Ensaaios*, onde remete-se ao exemplo de Sócrates, consagrado ao autoconhecimento, para justificar porque tanto fala de si: “[C] De que trata Sócrates mais largamente que de si mesmo? A que encaminha ele mais amiúde as palavras de seus discípulos, senão a falar de si mesmos, não da lição de seus livros mas do ser e movimento de suas almas?” (71). Examinaremos esse acréscimo em comparação com algumas passagens de outros ensaios antigos de modo a verificar até que ponto os germes do autorretrato encontram-se neles semeados.

O primeiro deles é I-8, que, como dissemos na nossa introdução, bem poderia servir de prefácio aos *Ensaaios*:

[A] Recentemente, ao isolar-me em minha casa, decidido, tanto quanto pudesse, a não me imiscuir em outra coisa que não seja passar em descanso e apartado esse pouco que me resta de vida, parecia-me não poder fazer maior favor a meu espírito do que deixá-lo, em plena ociosidade, entreter a si mesmo, fixar-se e repousar em si (...). Porém descubro (...) que, ao contrário, imitando o cavalo fugidio, ele dá a si mesmo cem vezes mais trabalhos do que assumia por outrem; e engendra-me tantas quimeras e monstros fantásticos, uns sobre os outros, sem ordem e sem propósito, que para examinar com vagar sua inépcia e estranheza comecei a registrá-los por escrito (...) (I-8, 45, 46).

Cremos ver aí uma indicação precisa e consistente da essência do projeto do autorretrato, a saber, a proposta de autoexame, cujo desenvolvimento se constitui numa das maiores originalidades dos *Ensaaios*. Não se trata de uma biografia regular, mas um registro multifacetado de um espírito em ação, conhecendo-se na mesma medida em que se constitui, sem nunca dar-se por acabado. A proposta de autoconhecimento e a consciência da dificuldade da tarefa ficam claras tanto na passagem de I-8 acima, quanto no acréscimo autorretratista de II-6:

¹⁹¹ “Enfim, é somente em 1578 ou talvez mesmo em 1579 que ele formula seu projeto de se pintar.” VILLEY, op. cit. (1933), II, 92.

[C] Há vários anos que tenho apenas a mim como alvo de meus pensamentos, que apenas a mim examino e estudo (...). É um empreendimento espinhoso, e mais do que parece, seguir uma marcha tão errante como a de nosso espírito; penetrar as profundezas opacas de seus recessos internos; distinguir e fixar tantas aparências miúdas de suas agitações (70).

E, claro, também na conclusão da camada mais antiga de II-6: “[A] (...) cada qual é uma excelente disciplina para si mesmo, contanto que tenha a capacidade de se observar de perto. (...) Está aqui (...) o estudo de mim mesmo (...)” (69). Vemos que, mais uma vez, o acréscimo aprofunda uma ideia já presente na camada mais antiga do texto.

Sobre os ensaios compostos por volta de 1572 Villey diz: “Das confidências pessoais, que serão tão numerosas mais tarde, não há por assim dizer qualquer traço.”¹⁹² Ora, afora a própria passagem de I-8 acima, com um característico tom intimista, esta, no ensaio logo a seguir, não podia deixar de ser notada:

[A] Não há outro homem a quem aventurar-se a falar da memória assente tão mal. Pois praticamente não reconheço em mim vestígio dela, e não creio que haja no mundo uma outra tão prodigiosa em insuficiência. Tenho banais e comuns todas as minhas outras qualidades. Mas nesta creio ser singular e muito raro, e digno de por ela ganhar nome e fama (I-9, 47).

É a primeira vez que Montaigne confessa, com a característica ironia – outro traço que lhe é tão peculiar –, a fraqueza de sua memória. Isso tem, na verdade, grande relevância filosófica já que é à suposta falta de memória que Montaigne atribui eventuais erros nas citações que faz de cabeça.¹⁹³ Contudo, confessará muito mais tarde, ele propositalmente distorce as fontes de modo a ‘fazê-las dizer’ aquilo que ele pessoalmente pretende (v. III-12, 409). Assim, por isolada que seja, esta confissão por si só merecia que Villey não se pronunciasse de modo tão peremptório.

Também, nesse mesmo ensaio I-9, as edições anteriores a 1588 acrescentavam: “Poderia contar sobre isso histórias espantosas, mas neste momento mais vale seguir meu tema.” Se não tivesse eliminado essa passagem, Montaigne nos teria apresentado

¹⁹² Op. cit. (1933), II, 4.

¹⁹³ V., eg, II-17, 476 a 479

pela primeira vez um modo de inflexão que se constitui num dos traços mais pessoais de sua escrita, especialmente no Livro III.¹⁹⁴

Em *Da palavra pronta ou lenta* (I-10), Montaigne rapidamente faz outra confissão que muito importa ao nosso tema da morte. A propósito da diferença entre aqueles que se preparam longamente para falar, planejando cuidadosamente tudo, e os que falam de improviso, no calor do momento, ele diz: “[A] Conheço por experiência essa condição natural que não pode suportar uma premeditação veemente e laboriosa” (I-10, 57). Se nosso autor confessa ser incapaz de uma ‘laboriosa premeditação’, como não concluir, novamente, que sua adoção do *método da preparação* senecano, em I-20, não passa de recurso retórico destinado a angariar a simpatia do leitor de seu tempo, envolto na moda estoica?¹⁹⁵

Em *Do jovem Catão* (I-37), encontramos uma importante referência pessoal no primeiro parágrafo. Montaigne declara que ele não toma a si próprio como modelo para formar juízos sobre outras pessoas: “[A] Não faço o erro comum de julgar um outro de acordo com o que sou. Dele aceito facilmente coisas que diferem de mim” (I-37, 342). Essa é uma das primeiras evidências do quanto Montaigne compreende a dificuldade de se fazer julgamentos objetivos, de sua consciência das diferenças individuais e, conseqüentemente, do quanto devemos qualificar sua suposta aderência inicial à rigidez moral estoica.

Em *Dos corcéis* (I-48), duas referências pessoais aparecem. A primeira no parágrafo inicial onde ele discute a origem da palavra “corcel”: “[A] Eis-me transformado em gramático, eu que nunca aprendi língua alguma a não ser pela prática e ainda não sei o que é adjetivo, subjuntivo ou ablativo” (I-48, 426). A segunda refere-se a seus passatempos favoritos: “[A] Não desmonto de bom grado quando estou a cavalo, pois é a postura em que me sinto melhor, tanto saudável como doente” (I-48, 428). Destaque também para a ocorrência, logo a seguir, de uma de suas peculiares formas de inflexão que conferem a seu texto um inigualável sabor de informalidade: “[A] E, já que estamos nisso, continuemos” (Idem, ibidem).

Mas o maior golpe na tese evolutiva de Villey, no que tange à origem do projeto do autorretrato, é dado, se aceitarmos a hipótese de Fortunat Strowski e Marcel

¹⁹⁴ V., eg, III-6, 195B: “Retornemos a nossos coches”; III-7, 198C: “Voltemos à nossa grandeza temporal, de onde partimos”; III-9, 294B: “Voltando a meu assunto”; II-2, 22C: “Voltemos às nossas garrafas.”

¹⁹⁵ Quanto às instâncias de pessoalidade em I-20, remetemos o leitor ao nosso capítulo 1.5; quanto à moda estoica, v. nossa introdução.

Françon, de que *Da glória* (II-16), *Da presunção* (II-17) e *Do desmentir* (II-18) foram escritos por volta de 1574, e não em torno de 1579, como pensa Villey.¹⁹⁶ No primeiro, numa demonstração de consciência da imensa complexidade da mente humana, que nos leva a seguidamente pensarmos de modo contraditório, Montaigne diz o seguinte: “[A] Porém, não sei como, somos duplos em nós mesmos, o que nos faz não acreditarmos no que acreditamos e não nos podermos desembaraçar do que condenamos” (II-16, 430, 431). Consciente disso, Montaigne também sabe de uma das mais sérias consequências: ninguém é capaz de nos conhecer tal como realmente somos: “[A] Quanto a mim, considero que só existo em mim mesmo; e essa outra minha vida que reside no conhecimento de meus amigos, (...) bem sei que não obtenho dela proveito nem gozo a não ser pela vanidade de uma ideia fantasiosa” (Idem, 440, 441). Aqui, não apenas a vaidade da glória é denunciada, mas, mais profundamente, o intransponível isolamento a que estamos todos condenados. *Insights* profundos levam Montaigne a pensar na morte. Daí, ele diz imediatamente a seguir: “[A] E quando estiver morto obterei ainda muito menos; (...) não terei mais gancho por onde agarrar a reputação, nem por onde ela me possa tocar ou chegar a mim” (Idem, 441).¹⁹⁷

II-17, que se inicia como uma sequência do anterior, algo raro em Montaigne – “[A] Há um outro tipo de glória (...)” (II-17, 449) –, menciona explicitamente a intenção de autorretratar-se. Após falar longamente de si, sua descrição física, seus hábitos, sua infância etc., Montaigne assim se justifica: “[A] Por esses lances de minha confissão, podem-se imaginar outros à minha custa. Mas, como quer que eu me faça conhecer, contanto que me faça conhecer tal como sou, cumprio meu objetivo” (II-17, 481). E logo a seguir lança mão da imagem do autorretrato: “[A] Vi um dia, em Bar-le-Duc, que apresentavam ao rei Francisco II, em homenagem à memória de René, rei da Sicília, um retrato que ele mesmo fizera de si. Por que não será lícito que da mesma forma cada qual se retrate com a pena, como ele se retratava com um lápis?” (Idem, 482). E prossegue na minuciosa descrição de si.

Em II-18, também escrito como sequência imediata do anterior, Montaigne explica melhor porque adotou o objetivo de autorretratar-se:

¹⁹⁶ STROWSKI, Fortunat. *Montaigne*, 2ª ed. (Paris, 1931), 146, 147; FRANÇON, Marcel. *La Chronologie des Essais de 1580*, Symposium, VIII (Winter, 1954), 245.

¹⁹⁷ Cf. acima cap. 1.7.

[A] Não estou erguendo aqui uma estátua a ser plantada à entrada de uma cidade ou numa igreja ou praça pública (...). Isto é para o canto de uma biblioteca e para distrair um vizinho, um parente, um amigo, que terá prazer em voltar a encontrar-me e a frequentar-me nesta imagem. (...) Quanta alegria me causaria ouvir assim alguém que me narrasse os hábitos, [C] a aparência, as atitudes, as palavras habituais [A] e as fortunas dos meus ancestrais! Como eu prestaria atenção! Realmente partiria de uma natureza má menosprezar mesmo os retratos de nossos amigos e antepassados (...) (II-18, 496, 497).

Ainda que poucos estudiosos de Montaigne hoje acreditem integralmente em tamanha modéstia, admitindo-se que esses três ensaios foram escritos por volta de 1574, não há a menor dúvida que uma das maiores originalidades dos *Ensaaios*, o autorretrato, foi concebida praticamente ao mesmo tempo em que vinham à luz os primeiros ensaios. Mas, ainda que rejeitemos a hipótese de Strowski e de Françon, os vários exemplos de confissões pessoais que enumeramos acima em outros ensaios do período inicial nos parece razão suficiente para reconsiderarmos a tese evolutiva de Villey quanto à suposta impessoalidade da primeira fase do pensamento do ensaísta.

De volta à conclusão de II-6, é uma experiência recorrente que com o aumento do autoconhecimento se intensifica a consciência da singularidade e vulnerabilidade da vida, ou seja, o conhecimento da morte. Ao encerrar o ensaio em que propõe a única experiência possível que podemos ter da morte, e voltarmos para dar conta a nossos amigos – meramente aproximativa, necessariamente parcial – com uma alusão ao valor do autoconhecimento, Montaigne parece nos querer dizer que o eu, tal como a morte é um objeto que não pode nunca ser conhecido integralmente, mas somente através de facetas, de episódios incongruentes. Daí a consciência da sua complexidade, mencionada não só no acréscimo autorretratista subsequente, mas, como vimos, em outras passagens já dos primeiros ensaios. Assim, a experiência da proximidade da morte torna-se o paradigma da experiência do conhecimento e descrição de si; um ponto de fuga jamais fixável. As várias perspectivas, tomadas em conjunto, devem apresentar a quase totalidade que, no entanto, nunca é plena porque o eu vive. É conhecimento sempre aproximativo tal como é sempre aproximativo o conhecimento da morte. Conhecer-se a si mesmo é saber-se incompleto e satisfazer-se com isso, pois é saber também que, um passo além e já não somos mais humanos. A morte constitui-se, portanto, no limite absoluto a partir do qual a vida ganha seu sentido mais pleno, sempre

imersa na riqueza inesgotável da experiência. “É, pois, a morte o que suporta a sublimidade da experiência mundana.”¹⁹⁸ Quem, a partir do conhecimento de si, vier a conhecer a “[C] nulidade da condição humana” (73), poderá falar de si sem ser considerado gabola¹⁹⁹. Estará, na verdade, nas pegadas de Sócrates: “[C] Porque Sócrates fora o único a dedicar-se seriamente ao preceito de seu Deus de se conhecer, e por esse estudo chegar ao menosprezo de si, foi o único considerado digno do cognome de Sábio. Quem se conhecer assim, que sem hesitar se dê a conhecer por sua própria boca” (73).

¹⁹⁸ HEDWIG, Klaus. *Escepticismo en el contexto de la muerte en Montaigne*, p. 232.

¹⁹⁹ “[C] O costume tornou vicioso o falar de si, e proíbe-o obstinadamente, por repúdio à gabolice que parece estar sempre ligada aos depoimentos sobre si mesmo” (70).

CONCLUSÃO

Ao cabo de nosso trajeto de análise dos três ensaios que julgamos mais representativos do primeiro momento da obra de Montaigne, bem como da relação deles com vários outros ensaios do mesmo período, assim como com alguns outros da fase madura do autor, julgamos ser possível afirmar com relativa segurança que a ideia de morte de Montaigne não sofreu evolução. Não o afirmamos de modo absoluto, isto é, é evidente que estética e estilisticamente o autor evoluiu bastante. A evolução que não constatamos é aquela afirmada por Villey, a saber, num primeiro momento Montaigne foi estoico, depois cético e, finalmente, epicurista.

Tendo nossa análise se concentrado primordialmente em ensaios do primeiro período, podemos afirmar que só cabe falar em “fase estoica” do autor num sentido muito fraco, a saber, não tendo ainda se assenhoreado de seu estilo e capacidade de expressão, o ensaísta recorre eventualmente ao linguajar estoico, então apreciado, somente para estabelecer familiaridade com o leitor, já que, como vimos na introdução, o estoicismo havia se tornado uma moda. Assegurando-se assim de sua simpatia, ele sutilmente vai incluindo sua posição mais pessoal, que se opõe frontalmente à moral estoica. Recorre, então, ao estoicismo como um dispositivo retórico a fim de estabelecer uma certa cumplicidade com o leitor de seu tempo. Portanto, Montaigne nunca deixou de ser crítico do estoicismo; se, eventualmente, parecia esposar uma posição estoica, no mesmo ensaio, ou em algum outro do mesmo período criticava essa posição de modo bastante pessoal, o que, por isso mesmo, nos pareceu refletir sua opinião mais própria. Isso transparece claramente em vários momentos dos textos analisados. Vamos retomá-los sinteticamente.

Logo no início de I-20, em oposição à ascética virtude platônico-estoica, Montaigne acaba por propor uma virtude francamente hedonista, que por sua vez não se identifica sem mais com o epicurismo, já que para este o prazer é uma noção fundamentalmente negativa, isto é, trata-se essencialmente da ausência de dor, enquanto para Montaigne o prazer tem uma dimensão positiva, cabendo à razão propiciá-lo, buscando as condições em que ele pode ser fruído, e moderá-lo. A seguir, no mesmo ensaio, pouco antes de parafrasear longamente Sêneca na defesa do método estoico de preparação racional via imaginação, Montaigne não reluta em afirmar que, se pudesse evitar a morte, não hesitaria em apelar para as armas da covardia. Ora, nenhum estoico,

em sua defesa intransigente da virtude, admitiria isso. Depois, em franca, porém tácita, oposição ao método senecano proposto, Montaigne confessa que gostaria de ser surpreendido pela morte em meio aos afazeres cotidianos, despreocupado dela, ou seja, o melhor é não estar constantemente pensando na morte e em todas as diferentes formas que ela pode ocorrer a qualquer momento, como o método senecano propunha. Essa crítica tácita ganha nova formulação perto do final da primeira versão de I-20 quando Montaigne antecipa uma crítica que poderia ser feita ao método senecano, a saber, que a realidade ultrapassa de longe o que a imaginação pode conceber, sendo, portanto, inútil e, eventualmente, danoso por-se a antecipar racionalmente as diferentes formas de morte que podem nos abater a qualquer momento porque podem mesmo aumentar o medo e não debelá-lo, como é a intenção inicial do método proposto por Sêneca. Na parte final de I-20 a natureza mostrará ao homem que a morte é parte integrante da vida e faz-se presente constantemente, e não somente num único momento que põe fim à vida. Essa ubiquidade da morte na vida é uma ideia que permeará toda a filosofia de morte de Montaigne, mormente nos ensaios finais do Livro III. Ao constatarmos a mesma ideia no tecido de I-20, cremos ter confirmado que a ideia de morte em Montaigne não mudou essencialmente.

O ponto essencial da discordância com o estoicismo, desde o início, gira em torno dos conceitos de “natureza” e “razão”. Isso porque, enquanto para o estoicismo essas instâncias se equivalem, para Montaigne elas se opõem. Como tivemos oportunidade de demonstrar na introdução, várias são as passagens dos primeiros ensaios em que o autor se mostra cético quanto ao poder da razão de nos conduzir de modo seguro tanto na vida prática quanto nas questões teóricas. O poder do acaso se mostra sempre mais decisivo do que o da razão, não só sobre o que nos acontece mas também sobre o que pensamos e planejamos, momentos supostamente conduzidos segundo diretrizes estritamente racionais. Essa posição cética inicial fica particularmente visível em I-14, quando o autor nos aconselha, diante dos males da vida, a escolhermos, dentre as várias ideias filosóficas forjadas para com eles nos haveremos, escolher aquelas que mais nos agradam, ou seja, não em função da verdade que enunciam, mas em função do quanto se harmonizam com nossa índole e gosto pessoais. Isso nos pareceu demonstrativo de que o autor, desde o início da confecção dos *Ensaio*s, tendia mais para o ceticismo do que para o estoicismo. Nesse sentido nos parece justificada a observação de Donald Frame de que o ceticismo sempre foi um

traço da personalidade de Montaigne e não apenas o resultado de uma crise passageira, como quer Villey.

Seu temperamento mental (...) parece sempre ter sido cético. Cético no sentido etimológico de alguém que judiciosamente para antes de dar um salto mental, que considera todos os lados antes de se comprometer. Cético porque sua mente é sempre mais sensível à diversidade do que à uniformidade; porque a natureza, como ele a vê, fez as coisas mais dissemelhantes do que semelhantes, de modo que todas as comparações são falhas e todas as afirmações são super-simplificações. Cético porque sua visão histórica e pessoal sempre o lembra que as perspectivas de seu tempo, seu país e dele mesmo não são em hipótese alguma verdades absolutas. (...) Cético, finalmente, porque ele é profundamente consciente da mudança contínua em nós e em todas as coisas terrenas que não permitem que nada constante e permanente como a verdade absoluta resida em nós.²⁰⁰

Ainda em I-14 pudemos ver o quanto, já em 1572, Montaigne se opõe à *impassibilitas* estoica declarando ser particularmente suscetível à dor e vendo nas demonstrações filosóficas de resistência e enfrentamento dela demonstrações cabais de loucura e não de sabedoria.

A oposição entre natureza e razão se manifesta mais intensamente quando Montaigne aborda os papéis dessas duas instâncias frente à morte. Enquanto a *razão*, conforme preconiza o estoicismo senecano, deve manter-se sempre de sobreaviso, procurando antecipar através da imaginação todas as eventuais formas possíveis de morte que podem a qualquer momento se abater sobre nós, a *natureza* nos aconselha a prosseguirmos despreocupadamente, desempenhando as tarefas cotidianas, mas sem nunca esquecer que a morte é uma parte integrante e sempre presente da vida. Em ambos os casos o que se busca é a vitória sobre o medo da morte, um objetivo perene ao longo de toda a reflexão montaigneana sobre a morte. Note-se que tanto a natureza quanto a razão aconselham a que se pense na morte; a diferença proposta por Montaigne, e nem sempre percebida por seus intérpretes, é que enquanto a primeira pressupõe uma tensão constante da vontade, a segunda pressupõe uma relaxada aceitação e submissão ao fato inelutável da morte. É a mortalidade enquanto *determinação natural*, parte inerente da vida, presente a cada instante, em cada

²⁰⁰ FRAME, Donald. Op. cit., 8.

movimento da natureza, que vai mais e mais tomando conta do discurso montaigneano de modo tal que as passagens estoicas vão sendo ilhadas a ponto de podermos perceber que a filosofia de morte madura de Montaigne, avessa ao estoicismo, já está inteiramente presente na camada mais antiga dos ensaios analisados. Os acréscimos surtem um efeito amplificador, e não contraditor, já que a postura estoica inicial é problematizada não somente através desses acréscimos, mas também na camada mais antiga de texto, aquela escrita por volta de 1572, quando, segundo Villey, Montaigne teria adotado a filosofia estoica.

Ao deter-se exclusivamente no aspecto natural da morte, Montaigne exclui completamente sua dimensão sobrenatural. Em nenhum momento a considera como algo transcendente, mas sempre como fenômeno imanente entretecido intrinsecamente com a vida e com a corporeidade.²⁰¹ Na medida em que evita que considerações de ordem teológica venham a ter peso determinante sobre o aprendizado da morte que propõe, o ensaísta pode legitimamente ser considerado o autor da primeira *ars moriendi* laica da história do pensamento.²⁰² Até ele, esse tipo de literatura era dominado pelas preocupações de salvação da alma, pressuposta imortal. A igreja legislava sobre cada detalhe dos rituais de extrema-unção, transformando a agonia do moribundo em um espetáculo público de contrição. Vimos que isso fica particularmente claro em I-20 por dois motivos: 1) ao longo de toda a sua argumentação para nos convencer a deixar de temer a morte e aceitá-la como parte natural da vida o autor jamais recorre a argumentos que pressuponham a imortalidade da alma; 2) no último parágrafo do texto ele oferece uma crítica tácita, só claramente percebida pelo leitor de seu tempo, aos exageros dos rituais de extrema-unção, crítica essa retomada, de modo igualmente tácito, em II-6, como vimos. Mas é bom lembrar que ambos esses aspectos não significam uma ruptura explícita com a religião. Vimos que para Montaigne essa crítica pode se coadunar com a fê na medida em que esta escapa a toda consideração racional.

Mas Montaigne não se limita a expor apenas com argumentos o papel benfazejo da natureza na hora da morte. Em II-6 oferece-nos a vivência do acidente com o cavalo como uma experiência que, segundo ele, comprova a inutilidade da preparação racional bem como a veracidade de que na hora da morte a natureza nos presta o auxílio

²⁰¹ “A vida na terra não é mais a figura da vida no além; ele não mais se permite escarnecer e negligenciar o aqui em nome de um lá. A vida na terra é a única que ele tem.” AUERBACH, Erich. *L’Humaine Condition*, 52.

²⁰² BRODY, Jules. Op. cit., 109.

necessário para que tenhamos uma ‘boa morte’, isto é, uma morte tranquila, indolor e não isenta de um suave prazer. Ao propor uma vivência pessoal como emblemática de sua posição contrária ao racionalismo das escolas filosóficas, Montaigne nos permite criticar outro aspecto fundamental da leitura evolutiva de Villey, a saber, que os primeiros ensaios eram basicamente impessoais, sem nenhum traço do projeto do autorretrato. Pudemos ver, diante da análise detida de muitos exemplos de personalidade nesses ensaios mais antigos, que também a semente do projeto do autorretrato já se encontra presente neles.

Logo, só podemos falar de “evolução” da ideia de morte e, dada a onipresença do tema, dos *Ensaaios*, no sentido de desenvolvimento de algo, analogamente à semente que contém potencialmente em si a árvore. Ou, recorrendo a uma feliz formulação de Nietzsche, a propósito de sua autobiografia, *Ecce Homo*, os *Ensaaios* contêm o registro de ‘como alguém se torna o que é’. Isso é lapidariamente expresso pelo próprio Montaigne em uma das muitas passagens em que comenta a própria trajetória: “[A] (...) as ideias mais firmes e gerais que tenho são as que, por assim dizer, nasceram comigo. São naturais e totalmente minhas. Produzi-as cruas e simples, numa produção ousada e forte, mas um tanto confusa e imperfeita; em seguida estabeleci-as e fortifiquei-as com a autoridade de outros e com os saudáveis discursos dos antigos, com os quais me vi coincidindo em julgamento (...)” (II-17, 488).

Outra passagem que explicita melhor o caráter natural e casual dessa autodescoberta ocorre em um acréscimo à *Apologia* posterior a 1588:

[C] Meus modos são naturais, não invoquei para formá-los o socorro de nenhuma disciplina. Mas por irrefletidos que sejam, quando vontade me deu de recitá-los e me vi no dever, para lhes fazer sair em público um pouco mais decentemente, de assisti-los de discursos e de exemplos, maravilhei-me de encontrá-los de modo casual, conformes a tantos exemplos e discursos filosóficos. De qual regime era minha vida só o aprendi depois de a ter vivido e posto em prática. Nova figura: um filósofo impremeditado e fortuito!” (II-12, 319, 320).

Note-se que tudo o que Montaigne diz sobre o movimento próprio de seu pensamento, o caráter inato e casual com que foi progressivamente se conhecendo, dificilmente pode ser interpretado como corroborativo do movimento linear trifásico sugerido por Villey. Sua leitura, ainda que conveniente do ponto de vista didático, tem a

enorme desvantagem de sistematizar um pensamento cuja grande originalidade é justamente efetivar-se de forma vacilante, dubitativa, cheio de idas e vindas, que nada tem a ver com o movimento uniforme e sempre em frente do pensamento sistemático, sistematizado. Ao contrário, “[C] (...) é um mover-se de bêbado vacilante, entontecido, informe, ou de juncos que o vento maneja ao acaso, como quer” (III-9, 268).

Apesar dos muitos acréscimos e da inclusão, na terceira edição, do Livro III, que, segundo Villey, conteria a “filosofia definitiva dos *Ensaio*s”²⁰³, Montaigne não deixa dúvida quanto à não mudança substancial de ponto de vista de seu pensamento ao longo de toda a sua obra:

[B] Deixa correr, leitor, mais este lance de ensaio e este terceiro prolongamento do restante das partes de meu retrato. Acrescento, mas não corrijo. (...) [C] Meu livro é sempre o mesmo. Exceto que, à medida que se põem a renová-lo, para que o comprador não saia com as mãos totalmente vazias permito-me encaixar-lhe (pois não passa de marchetaria mal colada) algum ornamento supranumerário. São simples excedentes, que não condenam a primeira forma mas dão um valor particular a cada uma das seguintes, por uma pequena sutileza ambiciosa (III-9, 267).

²⁰³ Op. cit. (1932), cap. XI.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia Primária

- CÍCERO, Marco Túlio. *The Tusculan Disputations*. In: Internet Archives.
http://books.google.com/books?id=AZADhSdwA3EC&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. do grego, int. e notas: Mário da Gama Kury. Brasília. Ed. UnB, 1988.
- EPICURO. *Antologia de Textos de Epicuro*. In: *Epicuro, Lucrecio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio*. São Paulo. Abril Cultural, 1973. Col.: Os Pensadores, v. V.
- EPICURO. *Pensamentos*. São Paulo. Martin Claret, 2005.
- ERASMO DE ROTTERDAM, Desidério. *Elogio da Loucura*. In: *Erasmus, Thomas More*. São Paulo. Abril Cultural, 1972. Col.: Os Pensadores, v. X.
- MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaaios*. Trad.: Rosemary Costhek Abilio. São Paulo. Ed. Martins Fontes, 2ª edição, 2002.
- MONTAIGNE, Michel de. *Les Essais* (exemplar de Bordeaux).
<http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/montaigne/index.html>
- MONTAIGNE, Michel de. *The Letters of Montaigne*.
<http://www.davemckay.co.uk/philosophy/montaigne/montaigne.php?name=essays.letters>
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo. Abril Cultural, 1973. Col. Os Pensadores, v. XVI.
- PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. In: *Sócrates*. São Paulo. Abril Cultural, 1972. Col. Os Pensadores, v. II.
- PLATÃO. *Fédon*. In: *Platão*. São Paulo. Abril Cultural, 1972. Col. Os Pensadores, v. III.
- PLUTARCO. *On Stoic Self Contradictions, Against The Stoic on Common Conceptions*. In: *Moralia*. London. Harvard UP, 1976.
- SÊNECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Trad., pref. e notas: J. A. Segurado e Campos. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
- SÊNECA, L. A. *Da Tranquilidade da Alma*. In: *Epicuro, Lucrecio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio*. São Paulo. Abril Cultural, 1973. Col. Os Pensadores, v. V.

- SÊNECA L. A. *Sobre a brevidade da vida*. Porto Alegre. LP&M, 2007.
- SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines of Pyrrhonism*. The Loeb Classical Library, in four volumes. Harvard Press and William Heinemann, 1979.

Bibliografia Secundária

- ARMAINGAUD, A. “Etude sur Michel de Montaigne”. In: MONTAIGNE, Michel de. *Les Essais*, vol. 1. Paris. Louis Conard, 1924.
- AUERBACH, Erich. “L’Humaine Condition”. In: Berven, Dikka. *Montaigne’s Rethoric*. New York. Garland, 1995, pp. 27-53.
- BIGNOTTO, Newton. “O Círculo e a Linha”. In: NOVAES, Adauto (org.). *Tempo e História*. São Paulo. Companhia das Letras, 1992, pp. 177-189.
- BIGNOTTO, Newton. “Montaigne renascentista”. *Kriterion*. Vol XXXIII, nº 86, pp. 29-41, ago.-dez. 1992.
- BIRCHAL, Telma. “Fé, razão e crença na Apologia de Raymond Sebond: somos cristãos como somos perigordinos ou alemães?” *Kriterion*, 111, pp. 44-54, jan.-jun., 2005.
- BIRCHAL, Telma. “As Razões de Montaigne”. *Síntese*, v.33, nº 106 (2006), pp. 229-246.
- BIRCHAL, Telma. *O eu nos Ensaaios de Montaigne*. Belo Horizonte. Ed. UFMG, 2007.
- BLACKBURN, Simon. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. New York. Oxford University Press, 1996.
- BONADEO, Alfredo. “Montaigne and death”. In: *Revue de Linguistique Romane* 92. 1980, pp. 359-370.
- BOON, Jean- Pierre. “La Pensée de Montaigne sur la mort, a-t-elle évolué?” *Modern Language Notes* 80, 1965, pp. 307-317.
- BOON, Jean-Pierre. “Emendations des emprunts dans le texte des essais dits ‘stoiciens’ de Montaigne”. *Studies in Philology* 65, 1968, pp. 147-162.
- BOON, Jean-Pierre. *Montaigne: gentilhomme et essayiste*. Paris. Ed. Universitaires, 1971.
- BREHIÉR, Emile. *História da Filosofia – Tomo I, V. 2*. São Paulo, Ed. Mestre Jou, 1977/1980.
- BRODY, Jules. *Lectures de Montaigne*. Lexington. French Forum, 1982.

- BRUSH, Craig. *Montaigne and Bayle: variations on the theme of skepticism*. Hague. Martinus Nijhoff, 1966.
- BURKE, Peter. *Montaigne*. São Paulo. Ed.: Loyola, 2006.
- CARDOSO, Sérgio. “Villey e Starobinski: duas interpretações exemplares sobre a gênese dos *Ensaio*s”. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 33, nº 86, pp. 9-28, 1992.
- CARDOSO, Sérgio. “O homem, um homem: do humanismo renascentista a Michel de Montaigne”. In: LCU, Junqueira Filho. (Org.). *Perturbador Mundo Novo: História, Psicanálise e Sociedade Contemporânea*. São Paulo. Editora Escuta, 1994, pp. 45-65.
- CASSORLA, Roosevelt M. S. *O que é suicídio*. São Paulo. Ed. Brasiliense, 2ª ed., 1986
- COLISH, Marcia L. *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages – 2 V.* New York. E. J. Brill, 1990.
- CONCHE, Marcel. “Le temps, la mort, l’ignorance”. In: *Montaigne et la philosophie*. Paris. PUF, 1996, 2ª ed. pp. 43-60.
- DEFAUX, G. “De I-20 (‘Que philosopher c’est apprendre a mourir’) à III-12 (‘De la phisionomie’): écriture et essai chez Montaigne. In: Blum, Claude. *Montaigne et les Essais 1588-1988: Actes du Congrès de Paris*. Paris: Honoré Champion, 1990, pp. 93-118.
- EMERSON, R. W. “Montaigne: or, the Skeptic”. In: *Representative Men* (1850) <http://www.cchla.ufrn.br/conte/montaigne-emerson.pdf>
- EVA, L. A. A. “Notas sobre a presença de Sêneca nos *Ensaio*s de Montaigne”. In: *Educação e filosofia*, Universidade Federal de Uberlândia (MG), 17 (1) (jan.-jul.), 1995, pp. 39-52.
- EVA, L. A. A. O ensaio como ceticismo. *Manuscrito*, XXIV, II, pp. 35-38, 2001.
- EVA, L. A. A. *Montaigne contra a vaidade*. São Paulo. Humanitas, 2004.
- EVA, L. A. A. *A figura do filósofo*. São Paulo. Edições Loyola, 2007.
- FRAME, Donald. *Montaigne’s Discovery of Man: the humanisation of a humanist*. New York. Columbia University Press, 1955.
- FRAME, Donald. “What Next in Montaigne Studies?” *French Review* 36, 1962-3, 577-587.
- FRAME, Donald. “Pierre Villey (1879-1933): An Assessment. In: Berven, Dikka (ed.). *Sources of Montaigne’s Thought*. New York. Garland, 1995, pp. 1-15.
- FRIEDRICH, Hugo. *Montaigne*. Trad. para o inglês: Dawn Eng. Berkeley University of

- California, 1991.
- GAZOLLA, Raquel. *O ofício do filósofo estoico: o duplo registro do discurso da Stoa*. São Paulo. Loyola, 1999.
- GENZ, Henry E. "First Traces of Montaigne's Progression Toward Self-Portraiture". In: Berven, Dikka (ed.). *Montaigne's Rethoric*. New York. Garland, 1995, pp. 72-78.
- GIDE, André. "Montaigne". In: *Biblioteca do Pensamento Vivo: Montaigne*. Rio de Janeiro. Ediouro, 1967.
- GRAY, Floyd. "The Unity of Montaigne in the *Essais*". In: Berven, Dikka (ed.). *Sources of Montaigne's Thought*. New York. Garland, 1995, pp. 45-52.
- HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Trad.: Dion Davi Macedo. São Paulo. Edições Loyola, 2ª ed., 2004.
- HAMPTON, Timothy. *Montaigne and the body of Socrates*.
<http://links.jstor.org/sici?sici=00267910%28198909%29104%3A4%3C880%3AMATBOS%3E2.0.CO%3B2-0>
- HEDWIG, Klaus. "Escepticismo en el contexto de la muerte en Montaigne". *Revista de filosofía (México)*. 6: pp. 221-233, Maio-Agosto 1973.
- HEITSCH, Dorothea B. "Approaching Death by writing: Montaigne's *Essays* and the literature of consolation". *Literature and Medicine*. 1, 19, pp. 96-106, (Primavera, 2000).
- Internet Encyclopedia of Philosophy* <http://www.iep.utm.edu/>
- JONDORF, Gillian. "Death is a fearful thing...": Lucretius, Montaigne and the Sonorities of Death. In: Berven, Dikka (ed.). *Sources of Montaigne's Thought*. New York. Garland, 1995, pp. 301-322.
- KELLERMANN, Frederick. "Montaigne, Reader of Plato". In: Berven Dikka (ed.). *Sources of Montaigne's Thought*. New York. Garland, 1995, pp. 17-32.
- KRAYE, Jill. *The Revival of Hellenistic Philosophies*. In: The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy.
http://www.4shared.com/document/sg62_npF/The_Cambridge_Companion_to_Ren.html
- LA CHARITÉ, Raymond C. "Montaigne's Early Personal Essays". In: Berven Dikka (ed.). *Montaigne's Rhetoric*. New York. Garland, 1995, pp. 87-97.
- LIMBRICK, Elaine. "Montaigne and Socrates". In: Berven Dikka (ed.) *Source's of*

- Montaigne's Thought*. New York. Garland, 1995, pp. 80-91.
- LOGAN, George M. *The Relation of Montaigne to Renaissance Humanism*.
<http://www.jstor.org/pss/2708992>
- LYAS, Colin. "That to Philosophize is to Learn How to Die". *Philosophical Investigations*. Oxford. Blackwell, 16 (2), abril 1993, pp. 116-127.
- MARANHÃO, José Luiz de Souza. *O que é morte*. São Paulo. Ed. Brasiliense, 4ª ed., 2008.
- MERLEAY-PONTY, Maurice. (s/d). "Leitura de Montaigne". In *Sinais*, ed. Minotauro.
- MOREAU, Pierre. "O homem e a obra". In: MONTAIGNE. *Ensaaios*. 2ª ed. Brasília, UnB/Hucitec, 1987. V. I, pp. 3-92.
- NAKAM, Géralde. "La vie, la mort, le livre". In: *Montaigne et son temps: l'histoire, la vie, le livre*. Paris. Gallimard, 1993, pp. 204-211.
- NORTON, Grace. *The Early Writings of Montaigne*. New York. The Macmillan Company, 1904.
- PÉROUSE, Gabriel-A. "La lettre sur la mort de la Boétie et la première conception des *Essais*". In: Blum, Claude (org.). *Montaigne et les Essais 1580-1980: Actes du Congrès de Bordeaux*. Paris e Genebra. Honoré Champion e Slaktine, 1983, pp. 64-76.
- POPKIN, Richard H. *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro. Ed. Francisco Alves, 2000.
- POSNER, David M. *Stoic Posturing and Noble Theatricality in The Essays*. In: *Montaigne Studies*, 4
http://humanities.uchicago.edu/orgs/montaigne/volumes_pdf/4.pdf
- RENDALL, Steven. "The Rhetoric of Montaigne's Self-Portrait: Speaker and Subject". In: Berven, Dikka (ed.). *Montaigne's Rethoric*. New York. Garland, 1995, pp. 169-185.
- SAYCE, Richard. *The Essays of Montaigne: a critical exploration*. Londres. Weidenfeld and Nicholson, 1972.
- SCHAEFER, David L. *The Political Philosophy of Montaigne*. New York. Cornell University Press, 1990.
- SCHIFFMAN, Zachary. "Montaigne and the Rise of Skepticism in Early Modern Europe, a Reappraisal", *Journal of the History of Ideas*, 45, 1984, pp. 499-516.
- SCORALICK, Andre. Experiência e Moralidade no Último dos *Ensaaios* de Montaigne

(Dissertação de mestrado).

<http://scholar.google.com.br/scholar?q=Experi%C3%Aancia+e+Moralidade+no+%C3%BAltimo+dos+Ensaio+de+Montaigne+andre+scoralick&hl=pt-BR&btnG=Pesquisar&lr=>

STAROBINSKI, Jean. Montaigne em Movimento. Trad.: Maria Lúcia Machado. São Paulo. Cia. das Letras, 1993.

TOURNON, André. Montaigne. Trad.: Edson Querubini. São Paulo. Discurso Editorial, 2004.

VAZ, Lúcio. Da simulação da morte, versão e aversão em Montaigne (Dissertação de mestrado).

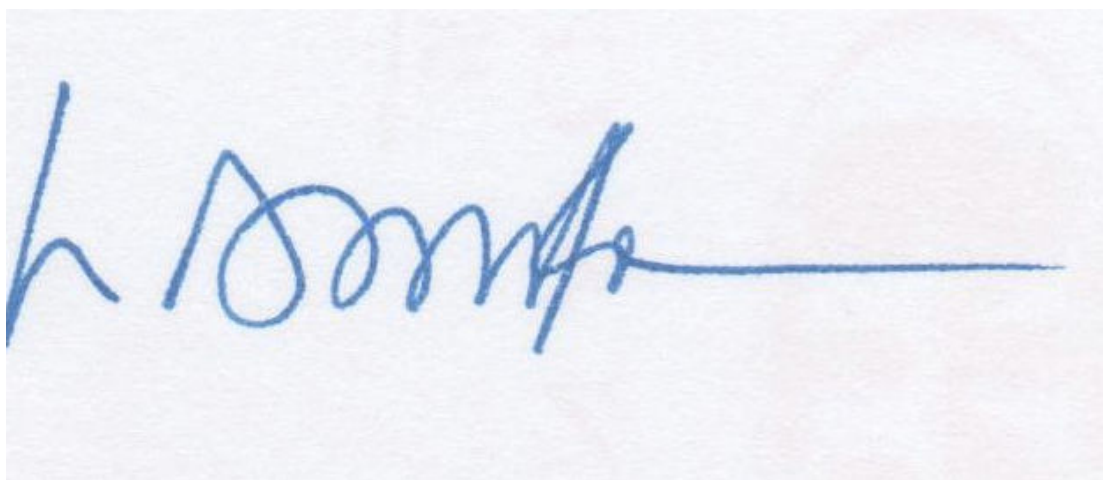
[http://opus.grude.ufmg.br/opus/opusanexos.nsf/4d078acf4b397b3f83256e86004d9d55/58f5bc2481bee60d0325765c0057cb88/\\$FILE/Disserta%C3%A7%C3%A3o.%20L%C3%BAcio%20Vaz.pdf](http://opus.grude.ufmg.br/opus/opusanexos.nsf/4d078acf4b397b3f83256e86004d9d55/58f5bc2481bee60d0325765c0057cb88/$FILE/Disserta%C3%A7%C3%A3o.%20L%C3%BAcio%20Vaz.pdf)

VILLEY, Pierre. Les Essais de Michel de Montaigne. Paris. Editions Edgar Malfère, 1932.

VILLEY, Pierre. Les Sources et L'Evolution des Essais de Montaigne. 2 V. Paris. Hachette, 1933.

WEILER, Maurice. “Para conhecer o pensamento de Montaigne”. In: MONTAIGNE. Ensaio. 2ª ed. Brasília, UnB/Hucitec, 1987. V. III, pp. 3-135.

Versão Final aprovada pelo Orientador em 8/10/2011

A handwritten signature in blue ink, appearing to be 'L. Vaz', with a long horizontal line extending to the right.