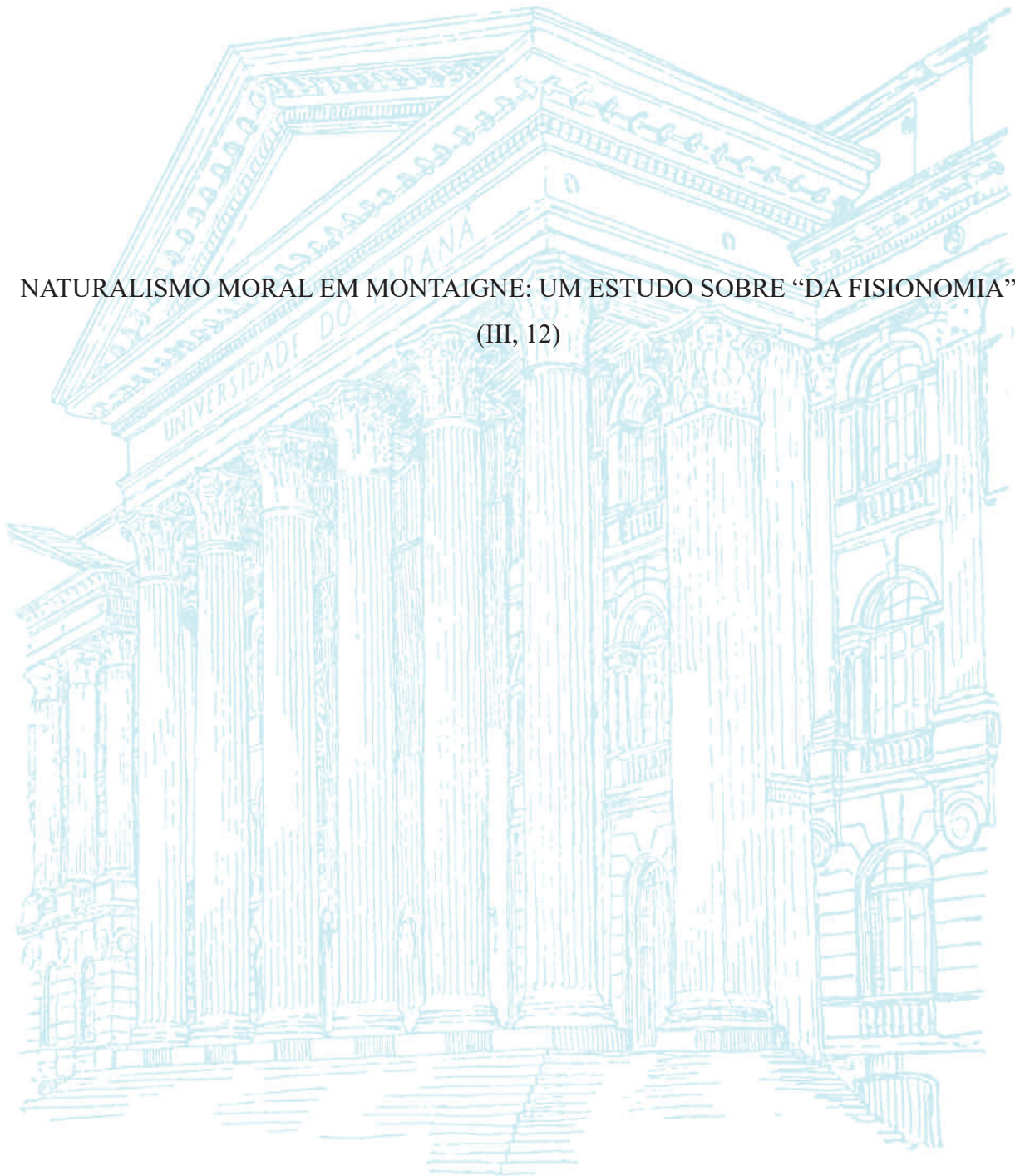


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

RODRIGO COSTA SILVA

NATURALISMO MORAL EM MONTAIGNE: UM ESTUDO SOBRE “DA FISIONOMIA”
(III, 12)



CURITIBA

2024

RODRIGO COSTA SILVA

NATURALISMO MORAL EM MONTAIGNE: UM ESTUDO SOBRE “DA FISIONOMIA”
(III, 12)

Tese de doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, na Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Antonio Alves Eva

CURITIBA

2024

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Silva, Rodrigo Costa

Naturalismo moral em Montaigne : um estudo sobre “Da Fisionomia” (Ensaio III, 12). / Rodrigo Costa Silva. – Curitiba, 2024.
1 recurso on-line : PDF.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Luiz Antonio Alves Eva.

1. Montaigne, Michel de, 1533-1592. 2. Sócrates. 3. Filosofia da natureza. 4. Naturalismo. I. Eva, Luiz Antonio Alves, 1965-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Bibliotecária : Fernanda Emanóela Nogueira Dias CRB-9/1607



TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **RODRIGO COSTA SILVA** intitulada: **Naturalismo moral em Montaigne: um estudo sobre "Da Fisionomia" (Ensaio III, 12)**, sob orientação do Prof. Dr. LUIZ ANTONIO ALVES EVA, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 12 de Junho de 2024.

Assinatura Eletrônica

18/06/2024 18:23:31.0

LUIZ ANTONIO ALVES EVA

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

17/06/2024 14:12:10.0

PLÍNIO JUNQUEIRA SMITH

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO)

Assinatura Eletrônica

17/06/2024 15:46:12.0

RODRIGO BRANDÃO

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

19/06/2024 17:53:16.0

MARIA CRISTINA THEOBALDO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO)

AGRADECIMENTOS

Ao prof. dr. Luiz Eva, por sua paciência, sua gentileza e seus esclarecedores comentários ao meu trabalho.

À prof.^a dra. Vivianne de Castilho Moreira, por sua orientação no princípio de minha pesquisa.

Aos participantes do grupo de estudo de Ceticismo UFPR/UFABC e do grupo “Conversas sobre Montaigne”, pelas discussões esclarecedoras.

Aos membros da banca, prof. dr. Rodrigo Brandão, prof.^a dra. Maria Cristina Theobaldo e prof. dr. Plínio J. Smith, e aos suplentes prof. dr. André Scoralick e prof. dr. Vinícius Figueiredo, pela disponibilidade e pelo interesse em avaliarem e debaterem minha tese.

Aos meus pais, pelo apoio incondicional.

Às minhas cachorras, Sally e Lucy, que me acompanharam em boa parte de minha formação acadêmica.

A amigos e colegas por quem passei na UnB e na UFPR.

A todos os professores que contribuíram em minha formação.

Aos meus parentes, em especial Virgínia, Victória, Clarice e meus avós.

Ao programa de pós-graduação em Filosofia da UFPR pela aprovação de meu projeto de pesquisa.

À CAPES pelo financiamento de minha pesquisa de doutorado.

RESUMO

Nesta tese procuramos entender o sentido da exortação de Montaigne a uma vida de acordo com a natureza por meio de um autoexame de inspiração socrática. Para tanto, centraremos nossa análise no texto "Da fisionomia" (III, 12), capítulo dos *Ensaïos* em que Montaigne faz um elogio de Sócrates e de sua capacidade de tirar de si mesmo, de seus dotes naturais, a sabedoria para viver bem. No estudo, um tema importante é do enfrentamento dos infortúnios, em que são comparados os modos como a *science*, o vulgo (*vulgaire*), Sócrates e o próprio Montaigne os encaram. No primeiro capítulo, procuramos entender as principais críticas à *science*, fazendo comparação com a prática de Sócrates e a ignorância do vulgo. Veremos que a *science* tende a ser supérflua e até prejudicial para enfrentar os infortúnios. No segundo capítulo, tentamos entender uma crítica específica à *science*: a crítica à preparação para os males, em contraste com a simplicidade natural do vulgo. Por fim, no terceiro capítulo, procuramos entender o projeto de seguir a natureza por meio do autoexame; primeiramente, veremos como Sócrates é o modelo de seguir a natureza e, posteriormente, veremos como Montaigne propõe seguir a natureza. Ao longo da tese, veremos que as distintas maneiras com que a *science*, o vulgo, Sócrates e Montaigne se relacionam com a natureza influem no modo como lidam com infortúnios.

Palavras-chave: Montaigne; Sócrates; natureza; infortúnios; *science*; vulgo.

ABSTRACT

In this thesis we seek to understand the meaning of Montaigne's exhortation to a life in accordance with nature through a Socratic-inspired self-examination. To this end, we will focus our analysis on the text *On Physiognomy* (III, 12), a chapter of the *Essays* in which Montaigne praises Socrates and his ability to draw from himself, from his natural gifts, the wisdom to live well. In the study, an important theme is facing misfortunes: the ways in which *science*, the common man (*vulgaire*), Socrates and Montaigne himself face them are compared. In the first chapter, we seek to understand the main criticisms of *science*, by comparing with Socrates practise and with the common people's ignorance. We will see that science tends to be superfluous and even harmful to face misfortunes. In the second chapter, we try to understand a specific criticism of science: the criticism of preparation for evil, in contrast to the common man's natural simplicity. Finally, in the third chapter, we seek to understand the project of following nature through self-examination. Firstly, we will see how Socrates is Montaigne's model of following nature and, later, we will see the differences with Montaigne. Throughout the thesis, we will see that the different ways in which *science*, the common people, Socrates and Montaigne relate to nature influence the way they deal with misfortunes.

Keywords: Montaigne; Socrates; nature; misfortunes; *science*; common people.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. DA CRÍTICA À INUTILIDADE DA <i>SCIENCE</i> AO ELOGIO DA IGNORÂNCIA DO VULGO.....	14
1.1. O SABER DE SÓCRATES EM CONTRAPONTO À <i>SCIENCE</i>	15
1.2. A FORMAÇÃO DO JULGAMENTO CONTRA A ERUDIÇÃO VAZIA NA EDUCAÇÃO. AS CRÍTICAS À <i>SCIENCE</i> EM “DO PEDANTISMO” (I, 25) E “DA EDUCAÇÃO DAS CRIANÇAS” (I, 26).....	18
1.2.1. A CRÍTICA AOS VÍCIOS NA <i>SCIENCE</i> COMO CRÍTICA AOS <i>STUDIA HUMANITATIS</i> EM I, 25 E I, 26.....	19
1.2.2. A CRÍTICA À ERUDIÇÃO VAZIA NO TRATO COM A <i>SCIENCE</i> E O ELOGIO À FORMAÇÃO DO JULGAMENTO.....	22
1.3. A CRÍTICA À INUTILIDADE DA <i>SCIENCE</i> NA “APOLOGIA DE RAYMOND SEBOND” (II, 12).....	27
1.4. A CRÍTICA DA <i>SCIENCE</i> EM “DA FISIONOMIA”: A INUTILIDADE E O MALEFÍCIO DA <i>SCIENCE</i> FRENTE AOS MALES E SEU DISTANCIAMENTO DA NATUREZA.....	30
1.5. O ELOGIO À IGNORÂNCIA DO VULGO.....	37
1.5.1. A EFICÁCIA DA IGNORÂNCIA DO VULGO FRENTE AOS MALES.....	37
1.5.2. O SENTIDO DO ELOGIO À IGNORÂNCIA DO VULGO. MAIS UMA COMPARAÇÃO COM A “APOLOGIA DE RAYMOND SEBOND” (II, 12).....	40
2. A SIMPLICIDADE NATURAL DO VULGO CONTRA A PREPARAÇÃO PARA OS MALES.....	47
2.1. IMAGINAÇÃO E PREPARAÇÃO PARA A MORTE EM “QUE FILOSOFAR É APRENDER A MORRER” (I, 20).....	48
2.1.1. SÍNTESE DE “QUE FILOSOFAR É APRENDER A MORRER” (I, 20).....	48
2.1.2. MONTAIGNE ALÉM DE LUCRÉCIO E SÊNECA: COMO DEIXAR DE TEMER A MORTE.....	51
2.1.3. O PAPEL DA IMAGINAÇÃO EM “QUE FILOSOFAR É APRENDER A MORRER” (I, 20).....	57
2.2. IMAGINAÇÃO E EXPERIÊNCIA DA MORTE EM “DO EXERCÍCIO” (II, 6).....	60

2.2.1. EXPERIÊNCIA E EXERCITAÇÃO DA MORTE. O RELATO DE SEU ACIDENTE A CAVALO.....	60
2.2.2. PREMEDITAÇÃO DA MORTE VERSUS EXERCITAÇÃO DA MORTE.....	66
2.3. CRÍTICA À PREPARAÇÃO PARA A MORTE.....	68
2.4. A SIMPLICIDADE NATURAL DO VULGO DIANTE DA MORTE.....	77
3. DE SÓCRATES A MONTAIGNE: O AUTOEXAME COMO FORMA DE SEGUIR A NATUREZA.....	82
3.1. A NATURALIDADE NO DISCURSO DE SÓCRATES.....	83
3.2. SÓCRATES E OUTROS GRANDES MODELOS.....	88
3.3. O LIMITE DO MODELO SOCRÁTICO NO ENFRENTAMENTO DA MORTE.....	94
3.4. AUTOEXAME E NATUREZA: ENCONTRAR EM SI OS ARGUMENTOS DA NATUREZA CONTRA OS MALES.....	100
3.4.1. AUTOEXAME COMO CAMINHO PARA SEGUIR A NATUREZA.....	100
3.4.2. MONTAIGNE E OS INFORTÚNIOS DE SEU TEMPO.....	106
3.5. DAS FISIONOMIAS: SÓCRATES, MONTAIGNE, O VULGO E A NATUREZA.....	110
3.5.1. A IMAGEM DE SILENO DE SÓCRATES E A FISIONOMIA.....	110
3.5.2. A FISIONOMIA DE MONTAIGNE DIANTE DOS INFORTÚNIOS.....	114
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	122
REFERÊNCIAS.....	125
ANEXO: ESQUEMA SUGERIDO DE “DA FISIONOMIA”.....	130

INTRODUÇÃO

Nossa tese, como seu título já indica, trata do que se pode chamar de naturalismo moral de Montaigne. Para Montaigne, principalmente em textos mais tardios, bem viver se confunde com a busca por seguir a natureza. Por isso falamos em naturalismo moral em Montaigne: sua busca por bem viver e de acordo com a natureza.

Para entendermos esse elogio de Montaigne à vida de acordo com a natureza, nossa pesquisa se centrará na análise do capítulo “Da fisionomia” (III, 12) dos seus *Ensaaios*. Um dos principais motivos para nos centrarmos em “Da fisionomia” consiste em que esse capítulo é um dos textos em que Montaigne faz com maior veemência o elogio do viver de acordo com a natureza, e o faz associando-o à figura que lhe serve de modelo de como seguir a natureza: Sócrates. Dessa forma, discutiremos os principais temas de “Da fisionomia”, referindo-nos a outros capítulos dos *Ensaaios* quando oportuno.

Um dos temas que se destacam de “Da fisionomia” e que estará presente ao longo de nossa tese é o do enfrentamento de infortúnios (isto é, dos males ou adversidades que podem nos acometer, como doenças, acidentes, guerras, pobreza e, em particular, a morte). Em torno desse tema, aparecem outros igualmente importantes: o filósofo Sócrates (o modelo de como seguir a natureza), a *science* (termo que pode ser entendido como “saber”, no qual se enquadram as Artes Liberais e, em especial, a filosofia estoica, como veremos), o “vulgo” (*vulgare*) ignorante (que são as pessoas comuns sem instrução de seu tempo, como o camponês) e o próprio Montaigne.

O texto “Da fisionomia” se desenvolve por meio de contrapontos, dos quais se destacam as contraposições entre a *science* e a prática ou saber de Sócrates, entre a *science* e a ignorância do vulgo frente aos males e entre a fisionomia de Montaigne e a de Sócrates.

Já no início do texto, Sócrates é elogiado por Montaigne por sua naturalidade, seu linguajar simples como o de um camponês mas de pensamento hábil, seu notável modo de ser, suas reflexões e preceitos voltados para a vida prática. Por oposição à prática de Sócrates, a *science* valoriza a linguagem empolada, a ostentação e elucubrações (III, 12, p. 379-381 [1037BC])¹. Segundo Montaigne, Sócrates encara os assuntos mais espinhosos, como a morte,

¹ Nós seguimos a tradução dos *Ensaaios* proposta pela tradutora Rosemary Costhek Abílio, com ligeiras modificações quando necessárias à pesquisa. Para as citações do texto de Montaigne, seguimos o padrão de indicar o volume dos *Ensaaios* em número romano seguido do capítulo em número ordinal. As paginações seguem a edição da Martins Fontes e, entre colchetes, a edição de Villey-Saulnier, com as marcações que indicam as principais mudanças dos *Essais* no original (A: 1580, B: 1588, C: acréscimos posteriores).

com naturalidade; não tomou recurso da *science* nem das artes, mas mostrou como a natureza humana pode por si mesma (III, 12, p. 381-382 [1038B]).

Logo após essa primeira oposição, Montaigne também realiza uma outra, agora entre a *science* e a ignorância do vulgo. Montaigne defende que a *science* pode ser supérflua ou mesmo temerária a respeito dos males, pois traz ensinamentos que pouco ajudam a enfrentar os infortúnios ou mesmo atrapalham, por gerarem uma perturbação extra (III, 12, p. 382-383 [1038-1039BC]). Em contraste, surge no texto a figura do vulgo ignorante, o qual, mesmo sem conhecimento das informações e preceitos da *science*, encara bem melhor males como as doenças e a morte, segundo Montaigne (III, 12, p. 383 [1039BC]).

Nesses contrastes que Montaigne realiza, vemos que Sócrates, a *science* e o vulgo apresentam distintas formas de se relacionar com a natureza. A *science*, embora queira retirar informações e preceitos da natureza para as questões da vida (como a dos infortúnios), de algum modo não consegue acessá-la e perde-se no desacordo das doutrinas, que mais a encobre do que a desvela (III, 12, p. 398-399 [1049BC]). Por sua vez, o vulgo, por conta de sua ignorância, age espontaneamente guiado pela natureza e enfrenta impassível e firme as adversidades (III, 12, p. 397-398 [1048-149BC]). Já Sócrates, segundo Montaigne, é aquele que age, pensa e fala com “naturalidade” e “espontaneidade” (*naïfveté*), até frente a morte; ele mostra, a seu ver, o que a *humaine nature* pode por si mesma (III, 12, p. 380-381 [1037-1038BC]), e é também considerado um intérprete da “simplicidade natural” do vulgo (III, 12, p. 403 [1052B]).

Ao lado dessas figuras, como mencionamos, aparece o próprio Montaigne. Ele afirma que adotou para si “muito simples e cruamente” o “antigo preceito” de “que não poderíamos errar seguindo a natureza, que o preceito soberano é conformar-se a ela” (III, 12, p. 413 [1059B]); e segue o preceito procurando deixar suas “compleições naturais” (*complexions naturelles*) livres, sem corrigi-las com arte ou razão (III, 12, p. 414 [1059B]).

Isso parece se mostrar na maneira como ele próprio enfrentou infortúnios, o que vemos em dois momentos do texto. Num primeiro momento, no qual relata sobre os infortúnios pelos quais a França passava em seu tempo (a guerra civil e a peste, além de seus desdobramentos) e como o atingiram (III, 12, p. 385-397 [1041-1048BC]). O filósofo diz ter se apoiado sobretudo em si mesmo; afirma que costumamos procurar recursos para nos armarmos contra os infortúnios em “apoios externos” (isto é, no apoio de outras pessoas e, principalmente, em preceitos de autores canônicos) que encontraríamos mais poderosos e certos em nós mesmos,

se soubermos procurar (III, 12, p. 392 [1045C]). Num segundo momento, já próximo ao fim do texto, em que discute sobre a fisionomia, há um breve contraste entre a célebre fisionomia desagradável de Sócrates e a fisionomia afável do próprio Montaigne. Montaigne conta-nos como sua fisionomia favorável o ajudou a evitar infortúnios, num relato sobre a tentativa de tomada de seu castelo e noutro acerca de um assalto que sofreu (III, 12, p. 414-420 [1059-1062B]).

Não é por acaso que Montaigne relata sobre como lidou com infortúnios, pois para ele o autoexame é o meio para seguir a natureza. Com o relato, ele procura entender quais são suas compleições naturais e como lida com os infortúnios que o acometem.

O autoexame é outro tema que permeia o capítulo. Montaigne contrasta o saber de “empréstimo” da *science* acerca dos infortúnios com o saber que podemos retirar de nós mesmos por meio do autoexame. E a sua inspiração para o autoexame é também Sócrates. “Não precisamos de ciência [*science*] para vivermos a nosso gosto. E Sócrates nos ensina que ela está dentro de nós, e a maneira de encontrá-la e de recorrer a ela” (III, 12, p. 382 [1038B]).

Montaigne escreve o “Da fisionomia” pensando em seu leitor, um indivíduo letrado e que tem por base de sua formação a *science*. As pessoas letradas de algum modo perdem o contato direto com a natureza e deixam-se levar por opiniões e ensinamentos para enfrentar os infortúnios que não lhes convêm. Por um lado, as pessoas letradas se diferenciam do vulgo, cuja ignorância lhe propicia um contato mais estreito com a natureza, que o ajuda a lidar com os males. Por outro lado, elas também se diferenciam de pessoas sábias como Sócrates, nada perturbadas pelos males. Montaigne vê que com o autoexame pode-se procurar entender suas compleições naturais e, assim, saber como lidar melhor com os males, por isso exorta a seus leitores que examinem a si mesmos. “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, p. 383 [1039B]).

Procuraremos mostrar em nossa tese que, para Montaigne, seguir a natureza por meio do autoexame será sobretudo seguir *sua* natureza, isto é, suas compleições naturais. Montaigne terá Sócrates como o modelo de seguir a natureza, mas será sobretudo o autoexame socrático que guiará o leitor na via da natureza. Além disso, embora Sócrates seja o grande modelo, Montaigne será um grande exemplo, para seus leitores (os letrados), de alguém que procura compreender a si mesmo e faz isso através de seu autorretrato nos *Ensaio*s.

Tendo em vista nossa proposta, nossa tese seguirá o seguinte percurso:

No primeiro capítulo entenderemos as principais críticas à *science* em “Da fisionomia”. Começaremos delineando as críticas à *science* a partir de uma contraposição à prática de Sócrates. Para esclarecer melhor o teor das críticas, analisaremos capítulos dos *Ensaïos* que também tratam da *science*; veremos a crítica à erudição vazia em “Do pedantismo” (I, 25) e “Da educação das crianças” (I, 26) e a crítica à inutilidade da *science* para o bem-estar humano na “Apologia de Raymond Sebond” (II, 12). Para finalizar o capítulo, faremos uma análise do contraponto entre a *science* e a ignorância do vulgo no enfrentamento dos males, procurando entender o sentido do elogio à ignorância do vulgo por Montaigne.

No segundo capítulo, entraremos em uma crítica mais específica à *science*, que consiste na crítica ao preceito estoico da preparação para os males, em especial a premeditação da morte. Como o próprio Montaigne já defendeu esse preceito em seus primeiros escritos, partiremos da análise do capítulo “Que filosofar é aprender a morrer” (I, 20), em que Montaigne faz a apologia da premeditação da morte, para entendermos melhor esse preceito e sua relação com o estoicismo. Em seguida, veremos o capítulo “Do exercício” (II, 6), em que parece despontarem as primeiras problematizações da premeditação da morte, ainda que indiretamente. Então, entraremos propriamente na crítica à preparação para os males em “Da fisionomia”, e fecharemos o capítulo mostrando como Montaigne contrapõe a simplicidade natural do vulgo à preparação para os males.

Por fim, no terceiro capítulo discutiremos sobre como é seguir a natureza em Montaigne, em “Da fisionomia”. Iniciaremos com a análise do discurso de Sócrates em “Da fisionomia”, em que se encontram os elementos de Sócrates que Montaigne valoriza, em destaque a sua relação com a morte. Em seguida, compararemos Sócrates com outros grandes nomes que aparecem nesse capítulo, com destaque à comparação com Catão. Após isso, veremos os limites do modelo socrático, na medida em que sua relação com a morte, embora conforme a natureza, é ainda difícil de ser emulada. Já na reta final, veremos finalmente a relação entre seguir a natureza e autoexame em Montaigne. E fecharemos o capítulo com a análise da questão da fisionomia e sua relação com os demais temas do texto.

1. DA CRÍTICA À INUTILIDADE DA *SCIENCE* AO ELOGIO DA IGNORÂNCIA DO VULGO

Neste capítulo analisaremos as primeiras páginas de “Da fisionomia”, nas quais a *science* é confrontada com a prática e características de Sócrates e com a ignorância do vulgo. Nosso objetivo é entender quais são as principais críticas que Montaigne realiza à *science* e o porquê dessas contraposições, em especial a contraposição à ignorância do vulgo.

As críticas à *science* concernem sobretudo ao tema do enfrentamento dos males, isto é, os diversos infortúnios que podem nos acometer, incluindo a morte. Não é um tema qualquer para Montaigne. Ele escreve “Da fisionomia” (III, 12) tendo em mente a situação dramática de seu tempo, em que ocorrem conflitos de guerra civil-religiosa e crises epidêmicas, de modo que infortúnios como saques, batalhas, doenças e morte de pessoas próximas eram comuns. Assim, nesse capítulo III, 12, quando põe em xeque a *science*, Montaigne também questiona sua eficácia frente a esses tormentos; compara-a com o modo como a ignorância ajuda o vulgo a encarar esses problemas; e repensa os grandes modelos (os sábios) das filosofias, dos quais Sócrates lhe parecerá mais adequado.

Creemos que Montaigne se refere com o termo *science* aos saberes de seu tempo que constituem as Artes Liberais ou *Studia humanitatis* (como veremos em 1.2), mas pode também utilizá-lo num sentido mais universal de saber, produto da razão (*raison*) humana, que se pretende verdadeiro. No caso de “Da fisionomia”, uma das coisas que a *science* pretende conhecer e delimitar conceitualmente é a natureza, embora a *science* acabe marcada por um desacordo de diversas doutrinas acerca do que seja a natureza.

Um problema da *science* que talvez sintetize as críticas que Montaigne realiza nessas primeiras páginas de “Da fisionomia” consiste em ela ser “inútil”, isto é, não trazer uma boa formação para a vida prática e, no caso, para o enfrentamento dos males; ao contrário, a *science* prende-se a questões e artificios supérfluos, e, quando tratam de assuntos da vida prática, amiúde traz ensinamentos e preceitos danosos. Em contraposição, aparecem os atributos e práticas de Sócrates, que se contrapõem a todas as características da *science* criticadas por Montaigne, e a ignorância do vulgo, que se mostra mais eficaz contra os males que a *science*.

Levando em conta isso que dissemos, este capítulo 1, centrado na questão da *science*, seguirá o seguinte percurso:

Em 1.1 pontuaremos a dicotomia entre a *science* e a prática de Sócrates, e por esse meio ofereceremos um primeiro delineamento das características da *science* que Montaigne critica em “Da fisionomia”. Em 1.2, a partir de uma comparação entre esse capítulo dos *Ensaio*s com o “Do pedantismo” (I, 25) e o “Da educação das crianças” (I, 26), entenderemos melhor algumas das críticas à *science*, nas quais se destacará o elogio da formação do julgamento contra a tendência à mera memorização de informações, e procuraremos ver o que há de diferencial em “Da fisionomia”. Em 1.3, examinaremos a crítica à *science* na “Apologia de Raymond Sebond”, uma crítica radical que aponta a superfluidade e o possível malefício da *science* para o bem-estar humano. Já em 1.4, à luz das discussões em 1.2 e 1.3, aprofundar-nos-emos nas críticas à *science* em “Da fisionomia”. Por fim, em 1.5, veremos o elogio da ignorância do vulgo em contraste com a crítica à *science* e procuraremos entender o sentido desse elogio ao compararmos com passagens da “Apologia de Raymond Sebond”.

1.1. O SABER DE SÓCRATES EM CONTRAPONTO À *SCIENCE*

As primeiras páginas de “Da fisionomia” (III, 12), que ora analisamos, consistem num elogio a Sócrates. Esse elogio é também indiretamente crítica à *science* de seu tempo, visto que as práticas e os atributos, em suma, o saber de Sócrates são contrastados com os da *science*.

O primeiro contraste concerne ao linguajar. Montaigne vê em Sócrates um uso da linguagem comum em seus raciocínios (*discours*), que diverge do estilo rebuscado e pomposo da *science*. Na leitura de Montaigne, Sócrates faz sua “alma mover-se com um movimento natural e comum”, isto é, fala a linguagem simples de um camponês, usando palavras do vocabulário comum e debatendo temas do cotidiano, além de conduzir raciocínios fáceis de acompanhar (III, 12, p. 380 [1037B]). Isso discrepa com a “prática” (*l’usage*) do seu tempo (Idem), segundo Montaigne. Em seu tempo, valorizam-se as “graças” que são “salientes, empoladas e infladas de artifício” (III, 12, p. 380 [1037B]) e não se notariam a “nobreza e o esplendor” das concepções de Sócrates por trás de seu vocabulário “vulgar”, porque “consideramos chãs e inferiores todas as que a ciência [*science*] não dão relevo, que só enxergamos a beleza quando aparatosa e pomposa” (Ibidem [1037CB]). “Nosso mundo”, diz Montaigne, “está educado apenas para a ostentação: os homens enchem-se apenas de vento, e

manobram-se aos altos, como as bolas” (Idem). Em resumo, na visão de Montaigne, enquanto Sócrates fala com linguajar comum, trata de questões corriqueiras, faz raciocínios que, embora rigorosos, são fáceis de acompanhar, no campo da *science* de seu tempo valorizam-se a ostentação, a linguagem empolada e o excesso de rebuscamento.

Além dessa crítica referente ao linguajar, uma segunda oposição concerne à utilidade. Essa oposição consiste em dizer que o filósofo grego tem concepções e ensinamentos que são úteis ao bem viver, enquanto na *science* há muito de supérfluo. De acordo com Montaigne, Sócrates traz preceitos realmente “úteis” à vida em vez de “fantasias vãs” (Idem [1037B]); muitas das questões levantadas pela *science* estão distantes da vida prática e, assim, do ensino de como viver bem.

O terceiro contraste reside, por assim dizer, na oposição entre um saber interno e outro externo, isto é, entre um saber que podemos retirar de nós mesmos e outro que aprendemos de fora. Sócrates é o modelo de uma espécie de sabedoria que retiramos de nós mesmos em oposição a um conhecimento de “empréstimo” que consiste na *science*. Montaigne afirma que Sócrates “prestou grande favor à natureza humana ao mostrar o quanto ela pode por si mesma” (III, 12, p. 382 [1038B]); ao contrário, o que se ensina é procurar alhures. “Somos todos mais ricos do que pensamos; porém nos educam para o empréstimo e para a busca; habituam-nos a nos servirmos mais do de outrem do que do nosso” (Idem). Essa crítica aponta, sobretudo, para o apoio excessivo na autoridade dos autores renomados para tratar de assuntos existenciais que poderíamos buscar em nós mesmos. Sócrates de algum modo nos mostraria com o seu exemplo que podemos retirar de nós próprios alguma sabedoria. Essa *science* que está fora de nós tem algo de artificial, diferente da que está em nós, e pode ser supérflua para vivermos bem. “Não precisamos de ciência [*science*] para vivermos a nosso gosto. E Sócrates nos ensina que ela está dentro de nós, e a maneira de encontrá-la e de recorrer a ela. Toda essa nossa sapiência [*suffisance*] que está além do natural, é mais ou menos vã e supérflua” (Idem). Lembremos que a noção de “ciência” (*science*) pode ser bem abrangente, sendo amiúde sinônimo de um termo genérico como “saber”, o que pode incluir esse saber “interno”, como nessa citação. Porém, salientamos que a crítica à ciência é sobretudo à ciência “externa”, ou seja, um saber fora de nós mesmos, advindo das artes ou da filosofia, ao qual designamos aqui com o termo que Montaigne utiliza: *science*.

Essa espécie de sabedoria da qual Sócrates é representante se relaciona com a busca por seguir a natureza em Montaigne². Para Montaigne, a via da natureza consiste em saber retirar de si mesmo um saber que o ajuda a bem viver; e, no caso de “Da fisionomia”, a enfrentar os males. A *science*, nesse quesito é supérflua, quando não é prejudicial.

Daí advém um quarto contraste entre o saber socrático e a *science* que se assemelha com o da utilidade. Diferentemente do saber de Sócrates, cujos ensinamentos são bons para o bem viver, a *science* pode nos ser danosa. Podemos dizer que esse contraste concerne à qualidade do saber. A crítica de Montaigne à *science* como algo potencialmente danoso aparece numa comparação entre *science* e alimento:

Sua aquisição [da *science*] é muito mais arriscada que a de qualquer outro alimento ou bebida. Pois quanto ao restante, o que comprarmos levamos para casa em algum recipiente; e lá temos a possibilidade de inspecionar sua qualidade, quanto e a que hora consumiremos dele. Mas as ciências, já de início não podemos colocá-las em outro recipiente que não na nossa alma: engolimo-las ao comprá-las e saímos do mercado já contaminados ou melhorados. Há algumas que não fazem mais que obstruir-nos e empanturrar-nos em vez de alimentar, e outras ainda que a título de curar nos envenenam (III, 12, p. 382 [1039C]).

Essa metáfora da *science* como um alimento é retirada do *Protágoras* de Platão. No texto platônico, Sócrates usa essa metáfora para recriminar Hipócrates, que está ansioso para encontrar Protágoras, sobre quem mal conhece, e pagar por seus ensinamentos. Por meio do *elenchos* (refutação), Sócrates demonstra que Hipócrates não sabe bem o que vem a ser um sofista nem o que este ensina, e critica Hipócrates por ter decidido – imprudentemente e sem ao menos se aconselhar com os mais velhos – adquirir esse conhecimento, isto é, deixar sua alma aos cuidados de alguém cujo conhecimento Hipócrates não sabe se lhe será prejudicial ou não (PLATÃO, *Protágoras*, p. 329-331 [313d-314b]).

Em Platão, essa metáfora serve para mostrar o risco de se deixar levar por ensinamentos de alguém desconhecido e que nem ao menos lhe foi aconselhado por pessoas mais velhas, isto é, sabidas, experientes e de confiança; e, no caso, os ensinamentos de um sofista, Protágoras, cuja escola filosófica Platão costuma criticar em seus escritos.

Montaigne toma de Platão essa analogia da *science* com o alimento para indicar os seus possíveis riscos. Mas Montaigne ressalta que adquirir *science* traz um problema suplementar;

² Esse saber “interno” de Sócrates relaciona-se com o autoconhecimento, o que será explorado no capítulo 3.

pois, enquanto o alimento pode ser posto num recipiente e examinado, na *science* não há essa possibilidade – se a adquirimos, já a incorporamos, para nosso bem ou nosso mal. E, no caso de um importante tema de “Da fisionomia” (III, 12), a *science*, que pretende nos ensinar a bem lidar com os males, pode ao contrário nos ensinar a encará-los de forma inadequada ou insatisfatória, além de ela própria poder ser um mal.

Ao criticar a *science* por ser supérflua e mesmo virtualmente nociva, Montaigne reforça o exemplo de Sócrates para buscar em si mesmo recursos para enfrentar os infortúnios, buscar uma sabedoria que já está em nós (III, 12, p. 383 [1039B]).

Com essa contraposição a Sócrates, temos as principais críticas à *science* em “Da fisionomia” (III, 12). Para Montaigne, a *science* prende-se a rebuscamentos exagerados, trata de temas distantes da vida e inúteis a ela, é um conhecimento de “empréstimo” (que contrasta com o que podemos retirar de nós mesmos) e, além de supérflua, pode nos ser prejudicial.

Boa parte dessas críticas à *science* já aparecem em outros textos, como o “Do pedantismo” (I, 25) e “Da educação das crianças” (I, 26). Na seção seguinte, passaremos a uma comparação entre “Da fisionomia” (III, 12) e esses dois textos sobre educação para termos algum esclarecimento sobre as críticas à *science* e entendermos qual o diferencial na crítica em “Da fisionomia”.

1.2. A FORMAÇÃO DO JULGAMENTO CONTRA A ERUDIÇÃO VAZIA NA EDUCAÇÃO. AS CRÍTICAS À *SCIENCE* EM “DO PEDANTISMO” (I, 25) E “DA EDUCAÇÃO DAS CRIANÇAS” (I, 26)

Em sua crítica à *science* em “Da fisionomia”, como vimos, Montaigne ressalta sua tendência de valorizar o estilo empolado e pomposo, o apoio desmedido em grandes autores, além de discussões pouco ou nada úteis à vida.

No entanto, Montaigne faz essas considerações acerca da *science* também em outros textos, como “Do pedantismo” (I, 25) e “Da educação das crianças” (I, 26), nos quais ele está preocupado com o tema da educação. Nesses textos já aparecem críticas à *science* e à postura de seus contemporâneos em relação à *science* bastante similares ao do texto III, 12. Cremos que pode ser frutífero uma comparação entre esses três textos para entendermos melhor ao que Montaigne se refere com a noção de *science* e em que consistem suas críticas. A seguir

veremos que a *science* em “Do pedantismo” e “Da educação das crianças” refere-se aos *studia humanitatis*, aos quais Montaigne tece críticas que se aproximam às de “Da fisionomia”. Faremos também uma comparação entre as críticas de “Da fisionomia” com as dos dois textos de educação para esclarecê-las e marcar a similaridade e diferença entre elas.

1.2.1. A CRÍTICA AOS VÍCIOS NA *SCIENCE* COMO CRÍTICA AOS *STUDIA HUMANITATIS* EM I, 25 E I, 26

No princípio de seu “Da educação das crianças” (I, 26), Montaigne explica que não faz “ciência” (*science*), mas que escreve apenas “devaneios” (*reveries*) de um homem que teve pouco contato com as ciências. Na seguinte passagem, Montaigne nos oferece um esclarecimento sobre aquilo a que ele está se referindo:

Pois, em suma, sei que há uma medicina, um direito, quatro partes na matemática, e, grosseiramente, a que elas visam. [C] E porventura sei também o que pretendem as ciências em geral para o serviço de nossa vida. [A] Porém avançar mais profundamente, ter roído as unhas estudando Aristóteles, [C] monarca da doutrina [A] moderna, ou empenhar-me com afinco em alguma ciência, isso nunca fiz; [C] nem há arte da qual soubesse representar sequer os primeiros lineamentos. Não travei relações com nenhum livro sólido, exceto Plutarco e Sêneca, em quem me abasteco como as danaiades, enchendo e vertendo sem cessar. Fixo alguma coisa disso neste papel; em mim, praticamente nada. A história é mais minha seara; ou a poesia, que amo com inclinação especial. (I, 26, p. 217-218 [146])

Nesse trecho, Montaigne descreve a organização dos saberes do ensino em sua época: o ensino básico das artes liberais (ou, na versão renascentista, *studia humanitatis*) e o superior especializado, que são o Direito, a Medicina e a não mencionada Teologia³. Segundo Sérgio Cardoso (2010), os *studia humanitatis* refletem o projeto ético-cultural da pedagogia do renascimento, na qual os estudos das Letras têm por fim, mais que a formação de um

³ As artes liberais, compostas pelo *trivium* (estudos de lógica, gramática e retórica pautados sobretudo nas obras de Platão e Aristóteles) e pelo *quadrivium* (subdivisões da matemática e música), somado ao estudo da filosofia moral, eram uma espécie de educação básica para que depois o aluno seguisse numa formação superior, como o direito, a medicina e a teologia. Com os *studia humanitatis*, deu-se mais ênfase às “humanidades”, como à gramática, à poesia, à retórica e à história, pautadas em autores clássicos. Sobre Montaigne e os *studia humanitatis*, ver CARDOSO, 2010. Para um estudo aprofundado sobre “Da educação das crianças”, ver THEOBALDO, 2008.

indivíduo, a constituição do Homem em sentido genérico; “os homens se humanizam, realizam sua humanidade, afastando-se da barbárie pelo refinamento de seus costumes e conhecimentos, mediante a imitação dos ‘exemplos’ de excelência, beleza e sabedoria veiculados pelas Letras dos ‘clássicos’ e pelo cultivo da Filosofia” (CARDOSO, 2010, p. 258).

No entanto, ainda segundo Sérgio Cardoso (Idem, p. 261-262), os *studia humanitatis* também foram alvo de críticas pelos próprios humanistas. Eles perceberam e denunciaram alguns vícios desse empreendimento pedagógico. Dentre os vícios, encontramos o apreço pela pureza no latim que “desperta e alimenta a inclinação para o formalismo, observado sobretudo nos ‘gramáticos’” (Ibidem, p. 260). Com respeito aos clássicos, “a frequência dos ‘autores’ e o aprendizado pela imitação de seus exemplos levam muitas vezes a um esvaziamento ventríloquo dos discursos e ao pedantismo retórico” (Ibidem). Além disso, há também “o apego às disciplinas do método e aos exercícios da lógica” os quais “desandam frequentemente em deformações ‘sofísticas’ da filosofia” (Ibidem).

Um exemplo dessas críticas aos vícios dessa pedagogia se encontra no texto *Diálogo ciceroniano* de Erasmo de Roterdã. Nele, um dos personagens, Nosópono, alega ler religiosamente apenas os discursos de Cícero, para não ser contaminado pelo estilo de outros autores (ROTerdã, *Diálogo Ciceroniano*, p. 10).⁴

Parece possível afirmar que as críticas de Montaigne à *science* em “Da fisionomia” (III, 12) abrangem os *studia humanitatis* ou artes liberais, que são mencionados em “Da educação das crianças” (I, 26). Isso porque boa parte de sua crítica em III, 12 já está em I, 26, sendo esclarecida ou complementada por esse texto do primeiro tomo dos *Ensaio*s, assim como pelo “Do pedantismo” (I, 25).

Em “Do pedantismo” (I, 25), Montaigne critica os eruditos (*sçavants*) por sua relação com a *science*, relação que consistiria em mera erudição sem discernimento. Isso se dá pelo fato de que, na educação, preocupa-se mais com memorização de conteúdos do que com uma boa formação moral do indivíduo, de acordo com Montaigne. “Trabalhamos apenas para encher a memória, e deixamos o entendimento [C] e a consciência [A] vazios” (I, 25, p. 203 [136A]). Com respeito aos autores clássicos, Montaigne diz que apenas os repetimos feito papagaios, mas não pensamos por nós mesmos as questões: “Sabemos dizer: ‘Cícero diz assim’; ‘eis as regras de Platão’; ‘são as próprias palavras de Aristóteles’. Mas e nós, o que

⁴ Para outras críticas de autores renascentistas, ver CARDOSO, 2010, p. 261-62.

dizemos nós mesmos? o que pensamos? Um papagaio falaria igualmente bem” (I, 25, p. 204 [137A]). Montaigne reafirma essa ideia num acréscimo “B”, acentuando que aprendemos a pegar emprestado de outros a sabedoria para lidar com as questões da vida, mas não aprendemos a buscá-la em nós mesmos (I, 25, p. 205 [138B]).

Contra-pondo-se a esse diagnóstico da erudição vazia, Montaigne salienta em “Do pedantismo” (I, 25) que a *science* deve alimentar bem a alma, isto é, melhorar o indivíduo, aprimorar seu entendimento; do contrário, vale mais a pena abandonar a *science* (I, 25, p. 209-210 [140A]).

Em “Da educação das crianças” (I, 26), texto que consiste fundamentalmente em conselhos para uma boa formação de um futuro fidalgo (e, indiretamente, também para a do seu leitor), Montaigne faz colocações sobre a relação com autores clássicos e com a *science*, a fim de evitar uma erudição vazia. O filósofo recomenda a um suposto aluno a leitura de grandes autores; porém aconselha que ele não se perca na autoridade desses autores e sim que aprenda a pensar e analisar por si mesmo os seus pensamentos (I, 26, p. 225 [151A]). Também recomenda que reconheça a pluralidade dos autores, sem se apegar fortemente a nenhum, desejando “que os princípios de Aristóteles não lhe sejam princípios, não mais que os dos estoicos e epicuristas” (I, 26, p. 226 [151A]). No que concerne às artes liberais, Montaigne aconselha que se privilegiem as mais “úteis”, ou seja, as que servem mais diretamente para a formação da vida, para bem viver:

Se soubéssemos restringir a seus justos e naturais limites as dependências de nossa vida, descobriríamos que a melhor parte das ciências que estão em uso está fora de nosso uso; e que, mesmo naquelas que são de nosso uso, há extensões e aprofundamentos muito inúteis, que faríamos melhor em deixar de lado e, segundo as instruções de Sócrates, barrar o curso de nosso estudo àquelas em que falta a utilidade (I, 26, p. 238 [159C]).

Segundo Montaigne, somente depois de estudar o que nos é mais útil para a vida, deve vir o estudo das outras *sciences*, para as quais o aluno com o julgamento bem formado estará mais apto. “Depois que lhe tiverem dito o que é próprio para fazê-lo mais sábio e melhor, falar-lhe-ão sobre o que é a lógica, a física, a geometria, a retórica; a ciência [*science*] que escolher, tendo já o discernimento formado, ele muito em breve a dominará” (I, 26, p. 239 [160A]).

Esses momentos dos textos I, 25 e I, 26 possuem uma proximidade com a discussão sobre a *science* em “Da fisionomia” (III, 12), dado que todos tratam de vícios na relação com a *science*, que implicam uma erudição vazia, e revelam a preocupação de Montaigne com o tema de ensinamentos úteis, isto é, voltados à vida prática: à capacidade de socialização, à boa lida com as adversidades, à formação do julgamento, em suma, a viver bem. Doravante entraremos numa comparação entre esses três textos para tentarmos esclarecer e aprofundar a crítica de Montaigne à *science* no texto III, 12.

1.2.2. A CRÍTICA À ERUDIÇÃO VAZIA NO TRATO COM A *SCIENCE* E O ELOGIO À FORMAÇÃO DO JULGAMENTO

Retomemos as críticas que Montaigne realiza em “Da fisionomia” (III, 12) agora comparando-as com as colocações em “Do pedantismo” (I, 25) e “Da educação das crianças” (I, 26). Primeiramente, como veremos, esses três textos fazem afirmações próximas, como as de que na *science* há muita erudição vazia, rebuscamentos desnecessários e apoio exagerado e acrítico em autores canônicos. Assim, esses textos sobre educação nos permitirão não apenas esclarecer as críticas à *science* em “Da fisionomia”, mas também trazer à tona um elemento importante que parece pressuposto em III, 12, a saber o “julgamento” (*judgement*). Em seguida, veremos qual a particularidade em “Da fisionomia” na crítica à *science*.

Como vimos, Montaigne já no início de “Da fisionomia” (III, 12) contrasta a simplicidade e naturalidade na fala de Sócrates com o rebuscamento valorizado na *science* (III, 12, p. 380 [1037B]). Para Montaigne, o filósofo grego fala uma linguagem simples como a de um camponês, mas oferecendo grandes raciocínios e sabedoria que não seriam apreciados em seu tempo por não estarem com o verniz da arte da palavra.

Ora, próximo ao fim de “Da educação das crianças” (I, 26), Montaigne critica o forte peso da gramática e da dialética na educação, o qual levaria a um discurso bastante enfeitado e rebuscado mas vazio. Ele não quer que o futuro fidalgo para cuja formação ele está aconselhando perca muito tempo nesses assuntos. “Desde que nosso discípulo esteja bem provido das coisas, as palavras virão mais que bastantes: ele as arrastará se não quiserem vir” (I, 26, p. 252 [168A]). Montaigne ressalta que quem tem o que dizer sabe falar bem, não precisa de ornamentos ou arte. Ao contrário, o recurso exagerado ao rebuscamento da

linguagem, à retórica e a citações, com vistas a ostentar e enfeitar a fala, pode levar o indivíduo a se embaralhar em artifícios. Em contraste com essa tendência pedantesca, o que Montaigne valoriza é uma linguagem nada rebuscada e pouco ornamentada, mas espontânea, simples, concisa (I, 26, p. 256-257 [171-172]).

Montaigne mostra também que o gosto pelo requinte e o linguajar empolado mal mascaram uma inépcia própria do pedante, não só na conversação, mas na vida como um todo. E uma importante causa disso, para Montaigne, consiste no fato de que com a *science* não se busca uma boa formação e sim preencher a memória de informações. “Trabalhamos apenas para encher a memória, e deixamos o entendimento [C] e a consciência [A] vazios.” (I, 25, p. 203 [139AC]). Uma consequência dessa erudição vazia é perder-se no palavreado e em jogos intelectuais, que passam ao largo das questões da vida. Isso é ressaltado também em “Da fisionomia”: “Nosso mundo está educado apenas para a ostentação: os homens enchem-se apenas de vento, e manobram-se aos altos, como as bolas” (III, 12, p. 380 [1037C]). Em “Da fisionomia”, Montaigne contrasta esse aspecto da erudição com o modo como Sócrates, com uma fala comum, trata de procurar o bem viver. “Este aqui [Sócrates] não se propõe fantasias vãs: seu objetivo foi prover-nos de coisas e de preceitos que realmente e mais estritamente sirvam à vida [...]” (Ibidem [1037B]).

Outro vício dessa erudição vazia salientado nos textos sobre educação consiste em os pedantes apenas repetirem os autores clássicos, sem desenvolverem o próprio julgamento (*judgement*). Isto é, mesmo quando eles entram em ensinamentos mais voltados à vida prática, ainda caem na mera memorização. Os eruditos (*les sçavants*) não se apropriam dos autores, simplesmente trazem suas fórmulas prontas e não se dão ao trabalho de tentar, por si mesmos, lidar com as questões. Em “Do pedantismo”, Montaigne escreve:

Tanto nos deixamos levar nos braços de outros que anulamos nossas forças. Desejo armar-me contra o temor da morte? faço-o à custa de Sêneca. Quero obter consolação para mim ou para um outro? tomo-a emprestada de Cícero. Tê-la-ia buscado em mim mesmo se me tivessem treinado para isso. Não gosto dessa competência relativa e mendigada. (I, 25, p. 205 [137-138B])

Não desenvolvemos nosso julgamento, apenas nos apoiamos em autores e buscamos neles fórmulas prontas para questões da vida, sem de fato assimilarmos suas ideias.

Em “Da educação das crianças” (I, 26), Montaigne também comenta esse costume de se prender a autores e traz conselhos de como lidar melhor com eles. Num dos primeiros

conselhos, podemos encontrar uma cautela cética com respeito aos autores na medida em que se reconhece sua multiplicidade; assim, em vez de aceitar apressadamente as teses de algum autor, deve-se lembrar que há vários e distintos autores, cujas ideias o aluno não deve assumir por autoridade mas por julgamento próprio e, se não puder julgá-los, manter-se em dúvida.

Que ele faça tudo pelo crivo e nada aloje em sua cabeça por simples autoridade e confiança; que os princípios de Aristóteles não lhe sejam princípios, não mais que os dos estoicos e epicuristas. Que lhe proponham essa diversidade de opiniões; ele escolherá se puder; se não, permanecerá em dúvida. [...] Pois se ele abraçar as opiniões de Xenofonte e de Platão por seu próprio julgamento, não serão mais as opiniões deles, serão as suas. (I, 26, p. 226 [151A])

Como Montaigne diz nessa passagem em I, 26, essas opiniões dos autores, quando aceitas após um julgamento e não por uma adesão acrítica, tornam-se suas. E, na medida em que se tornam suas, são incorporadas e não importa mais tanto a quem pertenciam. O importante no contato com os autores não é ostentar erudição, nem se amparar acriticamente neles, mas formar seu próprio julgamento. Para mostrar isso, Montaigne traz uma imagem da produção das abelhas⁵: elas retiram sua matéria-prima das flores, porém fazem seu próprio mel; do mesmo modo, o estudante, passando pelos autores, pode tirar informações e desenvolver seu julgamento.

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 irá transformar e misturar, para construir uma obra toda sua: ou seja, seu julgamento [*judgement*]. Sua formação, seu trabalho e estudo visam tão somente a formá-lo. (I, 26, p. 227 [152A])

Dessa forma, aqui em “Da educação das crianças” (I, 26), Montaigne procura resolver o problema da erudição vazia, que se pauta demasiadamente nos saberes de empréstimo, propondo uma educação que se volta a formar o julgamento. Uma educação que visa à formação, não à mera memorização de informações, tem de ensinar a desenvolver o julgamento (*judgement*), o que se dá em parte por essa distinta postura em relação aos autores

⁵ Essa imagem das abelhas era comum no Renascimento e remonta, segundo Ruy A. Costa Nunes, a Basílio Magno (NUNES, 2018, p. 52).

(reconhecer a pluralidade, acatar ou rejeitar suas ideias apenas após julgamento), como também no comércio dos homens e no aprendizado da filosofia⁶.

A formação do julgamento em I, 26 é salientada por Montaigne porque, além de promover uma relação mais crítica com os autores canônicos, tem função essencial em questões morais. O julgamento consiste não apenas no assentimento ou negação das ideias de grandes autores, mas sobretudo em aprender a avaliar a conduta e costumes dos homens e a si mesmo⁷. Esse último aspecto do julgamento, embora não apartado do estudo dos autores, vai além disso, porquanto concerne também ao contato com o “comércio dos homens” (I, 26, p. 228 [153A]); este é o âmbito em que o julgamento se exercita. O indivíduo desenvolve a capacidade de julgar conhecendo os homens (desde conterrâneos a estrangeiros, ou mesmo os retratados em livros), os diferentes costumes e leis. Em contato com esse mundo, aprendemos não só sobre os outros mas, principalmente, sobre nós mesmos e a fraqueza (*foiblesse*) de nosso próprio julgamento. “Tantos sentimentos, facções, julgamentos, opiniões, leis e costumes nos ensinam a julgar com exatidão os nossos próprios, e ensinam nosso julgamento a reconhecer sua própria imperfeição e sua fraqueza natural – o que não é uma aprendizagem leviana” (I, 26, p. 236 [158A])⁸. Isto é, a formação do julgamento tem importância para o próprio autoconhecimento, já que com o julgamento apurado avaliamos bem nossas inclinações, opiniões, aptidões e também nossos limites. Como o autoconhecimento é bastante exortado em “Da fisionomia”, o julgamento torna-se também importante nesse texto, ainda que não explicitado, já que está relacionado com o autoexame.

Com essa comparação entre os textos sobre educação e o “Da fisionomia” (III, 12), vemos críticas semelhantes a um apreço exagerado ao palavreado rebuscado e à erudição

⁶ Sobre essa questão da formação do julgamento (*judgement*) e a relação com a filosofia cética, ver EVA, 2007, cap. 5 principalmente 5.2 e 5.3. Para Luiz Eva, o *judgement* se relaciona com a própria noção de *essai* desenvolvida por Montaigne. E para Sérgio Cardoso (2010), o *judgement* é a base para a ética em Montaigne.

⁷ Segundo Maria C. Theobaldo (2008), esboçam-se três variáveis da noção de julgamento (*judgement*) em “Da educação das crianças” (I, 26). A primeira consiste no acolhimento ou recusa de opiniões dos autores; a segunda, no exercício da capacidade de emitir suas próprias opiniões; ao passo que a terceira, mais importante, entra no âmbito da moralidade e consiste na capacidade de avaliar os homens, suas condutas e a si próprio (THEOBALDO, 2008, p. 91-92). Luiz Eva (2007) já ressalta outros aspectos do *judgement* presentes ao longo dos *Ensaio*s, como o de uma espécie de discernimento que surge do próprio ato de julgar, além da capacidade de discernir as causas de um evento, que geraria um conhecimento que guia a ação, a prática (EVA, 2007, p. 249).

⁸ Aqui haveria um ceticismo implícito, segundo Luiz Eva (2007). O contato com diferentes autores e costumes faria com que o aluno (e o leitor) percebesse por si próprio a precariedade de seu julgamento e, assim, encaminharia à *epoché* cética por meio de seu próprio exercício do julgamento, não aceitando dogmaticamente pela autoridade de Montaigne uma “doutrina” cética (ver EVA, 2007, p. 239ss).

vazia na *science*, em contraste com o elogio de uma educação que aspira a desenvolver a boa capacidade de julgar, importante para lidar com as situações da vida prática e para conhecer a si mesmo. Isso nos levou a lançar luz a um elemento importante, embora não acentuado em “Da fisionomia”, a saber, o julgamento, já que a crítica nesse texto a sermos educados para o “empréstimo” parece remontar à crítica nos textos de educação à busca nos autores canônicos por respostas prontas para se lidar com as intempéries da vida, em vez de se pautar no próprio julgamento. Em “Da fisionomia” o julgamento estará atrelado ao autoexame, fundamental para a busca por seguir a natureza, como ainda veremos no capítulo 3.

Levando em conta essa proximidade desses três textos acerca da *science*, podemos nos perguntar: estaria Montaigne em “Da fisionomia” (III, 12) igualmente criticando o excesso de rebuscamento na *science* e a adesão acrítica a preceitos e opiniões de filósofos sem o aprimoramento do julgamento, como em “Do pedantismo” e em “Da educação das crianças”? A crítica de Montaigne à *science* em “Da fisionomia” deveria ser lida apenas como uma crítica à erudição vazia?

A crítica à *science* em “Da fisionomia” (III, 12) parece abranger as críticas comentadas acima que aparecem em I, 25 e I, 26, como mostramos. No entanto, cremos que em “Da fisionomia”, diferentemente dos dois textos sobre educação, Montaigne censura não apenas a erudição vazia no trato com a *science*, mas a *science* enquanto tal. A *science* enquanto tal se mostra supérflua e virtualmente prejudicial. Assim, em III, 12, Montaigne não está preocupado com uma boa relação com a *science*, em que se evita o eruditismo e se busca uma formação voltada para a vida (como em I, 25 e I, 26); ele se mostra descrente da utilidade da *science* e salienta seu lado maléfico. Nesse sentido, a crítica à *science* em “Da fisionomia”, embora também próxima aos dos textos de educação, aproxima-se mais das críticas da “Apologia de Raymond Sebond” (II, 12), texto em que também se questiona a utilidade da *science* para o bem-estar humano. Vejamos a seguir as críticas à *science* na “Apologia” que concernem ao tema de sua utilidade para o contentamento do ser humano para em seguida compararmos com as de “Da fisionomia”.

1.3. A CRÍTICA À INUTILIDADE DA *SCIENCE* NA “APOLOGIA DE RAYMOND SEBOND” (II, 12)

Vimos na seção anterior que parte da crítica à *science* em “Da fisionomia” (III, 12) se aproxima a de “Do pedantismo” (I, 25) e “Da educação das crianças” (I, 26): todos os textos criticam uma erudição vazia, que apenas preenche a memória com “empréstimos” de autores consagrados, que se pauta em rebuscamentos desnecessários e que mal forma para a vida prática. Contudo, em “Da fisionomia”, Montaigne vai além e afirma que a *science* enquanto tal pode ser supérflua e mesmo prejudicial à vida, aproximando-se da crítica radical à *science* na “Apologia de Raymond Sebond” (II, 12).

A crítica contra a utilidade da *science* para a vida na “Apologia” (II, 12), a qual compõe a crítica à vaidade da *science* (em que Montaigne ataca a superestimação do ser humano de si mesmo por conta de seu saber, sua *science*), versa sobre temas mais abrangentes que o “Da fisionomia”, que tende a se centrar no tema do enfrentamento dos males. Na “Apologia”, a utilidade da *science* é questionada em temas tais como a lida com tormentos e desfrute dos prazeres, a vida em sociedade e a tranquilidade da alma. Nessa crítica, Montaigne bate de frente com teses e preceitos de escolas helenistas como o epicurismo e o estoicismo, apoiando-se numa argumentação cética. Contudo, assim como em “Da fisionomia” (como veremos), um alvo que se destaca é o estoicismo de Sêneca. Vejamos o que Montaigne diz a respeito da inutilidade da *science* na “Apologia de Raymond Sebond”, apresentando suas características e semelhanças com o “Da fisionomia”⁹.

Montaigne assinala nesse capítulo que a *science* não livrou nem consolou os sábios dos “inconvenientes humanos” (*incommoditez humaines*), como doenças, desventuras ou a morte (II, 12, p. 230 [487A]). Tampouco a *science* aumenta o desfrute de bens como a volúpia e a saúde: “Acaso se descobriu que a voluptuosidade e a saúde sejam mais deleitosas para quem conhece a astronomia e a gramática?” (II, 12, p. 231 [487B]). Ela também não deixa menos inoportunas a pobreza e a desonra (Ibidem). Por outro lado, Montaigne afirma ter visto muitas pessoas comuns como artesãos e lavradores mais felizes que reitores de universidades (Ibidem). Montaigne defende que a *science* é até dispensável para a vida em sociedade, como

⁹ Centramos a análise no extrato do texto abrangido pelas páginas 230 a 251 da tradução de Rosemary C. Abílio (páginas 485 a 500, na edição de Villey-Saulnier). Luiz Eva nomeia essa parte como “O valor do saber na busca da felicidade”, subseção de “Demonstração da vaidade da ciência”, em sua proposta de divisão esquemática da “Apologia de Raymond Sebond”, na qual estamos nos pautando (ver EVA, 2004, p. 287-289).

mostra o exemplo das formigas, que sem instrução se organizam muito bem (II, 12, p. 232 [487C]). E mesmo no que se refere às virtudes (*excellences*), ele afirma que entre os ignorantes se encontram mais exemplos disso do que entre os sábios (Ibidem [488A]). Quanto à busca pela tranquilidade da alma por meio da *science*, Montaigne diz que, apesar de haver concordância dos filósofos em que essa tranquilidade seja o supremo bem, não o há sobre como atingi-la, de modo que ela se mostra inalcançável.

Montaigne também já adianta na “Apologia” uma crítica à *science* que será bastante importante em “Da fisionomia” no que respeita ao enfrentamento dos males, crítica que problematiza o papel da imaginação nesse enfrentamento¹⁰. Ele afirma que não só a *science* é menos eficaz na lida com os males, como também empresta mais males (males de *fantasie*) aos reais. Em seu exemplo, afirma que quem sofre de pedras no rim sofre antes de pedras na alma (II, 12, p. 237 [491]). Ou seja, essa pessoa sofre também do temor criado pela imaginação, que antecipa e aumenta o sofrimento (faz sofrer antes mesmo de sentir as pontadas dos cálculos e mesmo pode transformar a dor em algo maior do que é na realidade).

Em suma, Montaigne procura argumentar que a *science* não promove o bem-estar buscado notadamente pelas filosofias helenistas, como vemos acima. Ao contrário, além de ser supérflua, ela pode em alguns casos causar mal-estar, como no exemplo das pedras do rim.

Essa crítica à inutilidade da *science* para o bem-estar humano na “Apologia de Raymond Sebond”, como se pode notar, também é contraposta à suposta eficácia da ignorância do vulgo, assim como em “Da fisionomia”. Por isso voltaremos ao texto “Apologia” quando tratarmos do sentido do elogio à ignorância do vulgo mais a frente.

Agora, atentemo-nos a algumas características da crítica à *science* na “Apologia” apresentada acima.

Um ponto importante dessa crítica na “Apologia” é seu vínculo mais claro com uma argumentação cética¹¹. De acordo com Luiz Eva (2004), a crítica à tematização dos males, o que para a argumentação cética implica o aumento dos males; a afirmação da capacidade do saber não apenas ampliar mas também criar males imaginários; o realce ao papel da imaginação (*imagination* ou *fantasie*) em determinar ou mesmo inventar quais seriam os

¹⁰ Aqui Montaigne já expressa uma opinião negativa quanto o papel da imaginação dos males, mas já foi mais otimista quanto a seu benefício em textos anteriores (como em I, 14 e em I, 20). Veremos no capítulo 2 que Montaigne tem uma mudança de opinião sobre o papel da imaginação no enfrentamento dos males, notadamente na morte.

¹¹ Aliás, todo o capítulo “Apologia de Raymond Sebond” (II, 12), sendo para Pierre Villey o ápice do ceticismo de Montaigne (VILLEY, 1962, p. 32-36). Ver também POPKIN, 2000, p. 90ss.

males e os bens, já que não atingem o verdadeiro saber sobre eles; além da defesa da moderação ante as afecções inevitáveis, contrapondo-se à indolência epicurista – todas essas são mostras da argumentação cética de Montaigne (EVA, 2004, p. 175-178). E, com efeito, logo após essa passagem que comentamos da “Apologia” sobre a inutilidade da *science*, Montaigne abre uma discussão sobre a busca filosófica da verdade, na qual dentre outras coisas faz uma espécie de apresentação e apologia do ceticismo bem próximas ao texto de Sexto Empírico (SEXTO EMPÍRICO, *Esboços pirrônicos*, p. 88-103 [1.1-30]).

Vale destacar que, embora também atinja preceitos do epicurismo (como o da indolência e do esquecimento dos males (II, 12, 241 [439C])), a argumentação cética de Montaigne contra a utilidade da *science* na “Apologia” tem como importante alvo o estoicismo de Sêneca. Para Pierre Villey (1908), a crítica ao estoicismo poderia ser um dos principais motivos da radicalização da crítica à *science* na “Apologia” (II, 12) em comparação com a de “Da educação das crianças” (I, 26) (VILLEY, 1908, p. 220). Como vimos, nesse texto Montaigne critica a tendência a uma erudição vazia na *science*, insistindo que se deve privilegiar os conhecimentos que ensinam a viver bem (ou seja, úteis); a filosofia teria um importante papel para esse fim (I, 26, p. 237 [158A]). Já na “Apologia”, em sua crítica radical à *science*, vemos Montaigne condenar os esforços das filosofias em promover o bem-estar tanto ao indivíduo quanto à sociedade, contrapondo essa ineficiência da *science* com a eficácia da ignorância nesses temas, como ainda veremos. Montaigne, segundo Villey, perde a veneração do estoicismo – que lhe era “a sabedoria” nos textos escritos próximos à data de 1572, como “Que filosofar é aprender a morrer” (I, 20) – e passa a crer menos no poder da razão, ressaltando mais a sua falibilidade. Assim, a crítica à *science* é em boa parte uma crítica ao estoicismo (VILLEY, 1908, p 220-221).

Vários desses pontos da “Apologia” estão de certa maneira presentes também em “Da fisionomia”. Como sabemos, Montaigne critica em III, 12 a superfluidade e mesmo o potencial maléfico da *science* para o bem viver contrapondo eventualmente com a eficácia da ignorância do vulgo; porém, sua crítica tende a se restringir ao tema do enfrentamento dos infortúnios. Montaigne nesse texto também criticará o papel da imaginação na lida com os males e terá como alvo privilegiado o estoicismo, como veremos. Além disso, embora o texto seja menos claramente marcado pelo ceticismo, em “Da fisionomia” Montaigne também usa uma argumentação ao menos bastante semelhante à cética, como a da *diaphonía*. Todos esses

pontos indicam uma proximidade entre a crítica à *science* da “Apologia” com a de “Da fisionomia”.

Com os comentários acerca das críticas à *science* nos textos sobre educação (I, 25 e I, 26) e na “Apologia” (II, 12), poderemos esclarecer as críticas realizadas em “Da fisionomia”. Veremos a seguir mais profundamente a crítica à *science* em “Da fisionomia” para entendermos melhor as semelhanças desse texto com os outros comentados (os dois sobre educação e a “Apologia”) e marcarmos sua particularidade.

1.4. A CRÍTICA DA *SCIENCE* EM “DA FISIONOMIA”: A INUTILIDADE E O MALEFÍCIO DA *SCIENCE* FRENTE AOS MALES E SEU DISTANCIAMENTO DA NATUREZA

Vimos até o momento que, apesar das semelhanças elucidativas com os textos sobre a educação (I, 25 e I, 26), a crítica à *science* em “Da fisionomia” se aproxima mais com a da “Apologia de Raymond Sebond” (II, 12) em sua radicalidade: agora não apenas o eruditismo banal, mas a *science* enquanto tal pode ser inútil à vida. Além disso, a crítica em “Da fisionomia” se assemelha com a da “Apologia” também por ter como alvo privilegiado o estoicismo. Cabe agora analisarmos melhor a crítica à *science* em “Da fisionomia”, retomando os temas abordados acima na análise dos outros capítulos que são comuns a III, 12 para tentarmos entendermos a crítica em “Da fisionomia”.

Já sabemos das críticas ao rebuscamento, ao eruditismo e a ensinamentos distantes da vida prática próprios da *science*, os quais contrastam com o saber de Sócrates em “Da fisionomia”. Elas estão em consonância com as críticas nos textos de educação (I, 25 e I, 26), como procuramos mostrar. Porém, no que diz respeito à crítica ao saber de “empréstimo”, embora ela se relacione também à crítica ao apoio excessivo e acrítico em autores canônicos na *science* (como em I, 25 e I, 26), em “Da fisionomia” ela traz outras questões. Situemos como isso aparece em “Da fisionomia” para esclarecermos essa discussão nesse texto.

Após a contraposição inicial entre o saber de Sócrates e a *science* (que vimos em 1.1), Montaigne escreve: “Somos todos mais ricos do que pensamos; porém nos educam para o empréstimo e para a busca: habituam-nos a nos servirmos mais do de outrem do que do nosso” (III, 12, p. 382 [1038B]). Essa passagem já indica um contraste do saber de

“empréstimo” com um saber que nós podemos retirar de nós mesmos, assunto que veremos melhor apenas no capítulo 3. Por enquanto, ressaltemos outros pontos envolvidos nisso.

Logo em seguida a essa passagem, Montaigne trata da imoderação na “curiosidade do saber” (*curiosité de sçavoir*). Como ele constata, é comum ao ser humano ultrapassar o “limite de sua necessidade” na riqueza, na voluptuosidade, no poder etc.; ou seja, é comum agir com imoderação. O mesmo acontece na “curiosidade de saber”: “ele [o ser humano] assume da tarefa muito mais do que pode fazer e muito mais do que lhe cabe fazer, [C] estendendo a utilidade do saber tanto quanto sua matéria” (III, 12, p. 382 [1038B]). Em parte, Montaigne continua aqui a crítica à inutilidade da *science* das primeiras páginas e à nossa postura de querermos nos inundar com suas informações, porém agora associando ao vício da imoderação. O saber “de empréstimo” vê-se ligado à imoderação humana que procura saber mais do que lhe convém.

Segundo Perona, aqui Montaigne ressalta a vaidade humana em querer abarcar mais do que pode em matéria de conhecimento (PERONA, 2019, p. 80-81). Essa vaidade (isto é, seu caráter vão) em querer ir além do que nossas capacidades de conhecer é já uma espécie de mazela do ser humano, diz Perona (Ibidem, p. 81). De fato, na “Apologia” Montaigne afirma que os sábios são aqueles que reconhecem sua ignorância, percebem que muito do que se é considerado saber é, na verdade, vaidade (II, 12, p. 251-252 [500]).

Todavia, o perigo maior nessa imoderação com a *science* nesse contexto não é a atitude vã de querer abarcar mais do que o necessário, mas sim o risco inerente à própria *science*: seu potencial malefício ao bem-estar do ser humano. Ou seja, Montaigne critica uma atitude imoderada em relação à *science*, porque suas informações não são somente supérfluas como também virtualmente prejudiciais. Nesse ponto o texto “Da fisionomia” se distancia dos textos sobre educação (I, 25 e I, 26) e se aproxima da “Apologia”, pois o problema agora não são apenas alguns vícios na *science* (como a erudição vazia), mas a própria *science* que pode ser prejudicial.

O tema do possível malefício da *science* surge na já comentada analogia platônica (ver 1.1). Nessa analogia, Montaigne compara a *science* com o alimento e os riscos de adquiri-lo:

Sua aquisição [da *science*] é muito mais arriscada que a de qualquer outro alimento ou bebida. Pois quanto ao restante, o que comprarmos levamos para casa em algum recipiente; e lá temos a possibilidade de inspecionar sua qualidade, quanto e a que hora consumiremos dele. Mas as ciências, já de início não podemos colocá-las em outro recipiente que não na nossa alma:

engolimo-las ao comprá-las e saímos do mercado já contaminados ou melhorados. Há algumas que não fazem mais que obstruir-nos e empanturrar-nos em vez de alimentar, e outras ainda que a título de curar nos envenenam. (III, 12, p. 382 [1039C])

Nessa passagem, Montaigne diz que alguns alimentos, isto é, os ensinamentos da *science* podem apenas “obstruir-nos e empanturrar-nos em vez de alimentar” (Ibidem), o que significa que são supérfluos, não úteis para a vida, servem apenas para uma erudição vazia, em consonância com o que já criticara ao comparar com o saber de Sócrates. No entanto, Montaigne também afirma que “outras ainda que a título de curar nos envenenam” (Ibidem), isto é, indica que a *science* em vez de nos fortalecer contra os males, deixa-nos mais vulneráveis a eles. Porém, diferentemente do alimento, que ainda poderíamos guardar num recipiente e analisá-lo, a *science* uma vez adquirida já a incorporamos, para nosso bem ou nosso mal.

Um modo pelo qual a *science* pode nos ser prejudicial consiste em como ela procura nos preparar para lidar com os males. Segundo Montaigne, a *science* incute em nossa imaginação (*fantasie*) muitas informações sobre os infortúnios, mas não nos prepara bem para eles:

[C] Que dizer se [B] a ciência [*science*], tentando armar-nos com novas defesas contra os males naturais, imprimiu-nos na imaginação [*fantasie*] a extensão e a gravidade destes, sem ter argumentos e sutilezas bastantes para proteger-nos? [C] São realmente sutilezas, com que ela amiúde nos desperta muito inutilmente. Vede como os autores, mesmo os mais densos e mais sábios, em torno de um bom argumento semeiam muitos outros levianos e, se observamos de perto, incorpóreos. (III, 12, p. 383-384 [1039B-1040C])

As informações acerca dos infortúnios podem ser prejudiciais ao invés de benéficas para se lidar com eles, segundo Montaigne. Imprimir na imaginação “a extensão e a gravidade” desses males faz com que atentemos a sutilezas às quais não atentaríamos, o que pode aumentar o temor. Isso é um problema também porque a imaginação pode criar temores desnecessários. Como no exemplo do cálculo renal que aparece na “Apologia”, além da dor física das pedras, sofreremos com a dor na alma, por conta da nossa imaginação que aumenta o mal (II, 12, p. 237 [491])¹².

¹² Essa questão de como a imaginação pode trazer um sofrimento a mais é importante em “Da fisionomia”, e ela será aprofundada quando discutirmos a crítica aos preceitos da premeditação dos males e da premeditação da morte no capítulo 2. Esses exercícios de premeditação, que são de inspiração estoica, são os grandes exemplos de como preceitos da *science* podem ser “incorpóreos” e mesmo prejudiciais, como

Eis o problema maior no saber de “empréstimo”, próprio da *science*, em “Da fisionomia”. Além de ser supérfluo para lidar com os males, já que poderíamos retirar de nós mesmos, ele é muitas vezes prejudicial, pois suas informações e preceitos acerca dos infortúnios em vez de nos prepararem para lidar melhor com eles podem nos deixar mais vulneráveis.

Por que a *science* falha em preparar o ser humano para os infortúnios? A razão disso em “Da fisionomia” está na relação da *science* com a natureza. Para Montaigne, a *science* procura ensinar como enfrentar os infortúnios, mas de uma maneira artificial e ineficaz, o que antes era espontâneo e natural. A formação pela *science* aparta as pessoas da espontaneidade da natureza, pela qual lidariam melhor com os males. “Abandonamos a natureza e queremos ensinar-lhe seu papel – a ela que nos conduzia com tanto êxito e tanta segurança” (III, 12, p. 398 [1049B]). Noutras palavras, as pessoas que aprendem e se formam a partir dos ensinamentos da *science* (isto é, as pessoas letradas) perdem a espontaneidade natural que os ajudariam a enfrentar os males.

Por se ter perdido uma relação estreita e espontânea com a natureza, a *science* precisa buscar ensinamentos justamente naqueles que têm uma maior proximidade da natureza: o vulgo e os animais, como Montaigne afirma na seguinte passagem:

E, entretanto, a ciência [*science*] é forçada a diariamente ir tomando emprestado os vestígios de seus ensinamentos [da natureza] e o pouco de sua imagem [*image*] que, pelo benefício da ignorância, permanece gravada na vida dessa turba rústica de homens sem cultura, a fim de dá-lo aos seus discípulos como modelo de firmeza [*constance*], de inocência e de serenidade [*tranquilité*]. É bonito ver que estes, repletos de tão belos conhecimentos, tenham de imitar aquela tola simplicidade, e imitá-la nos primeiros atos da virtude, e que nossa sapiência [*sapience*] aprenda até mesmo com os animais os ensinamentos mais úteis para as partes mais importantes e mais necessárias de nossa vida: como devemos viver e morrer, administrar nossos bens, amar e educar nossos filhos, fazer justiça (singular testemunho da enfermidade humana); e que a razão [*raison*] que é manejada como queremos, encontrando sempre alguma diversidade e novidade, não deixa em nós o menor vestígio aparente da natureza (III, 12, p. 398-399 [1049-1050B]).

Nessa passagem, Montaigne segue de perto o texto *Sobre o afeto aos filhos* de Plutarco, mas se apropria dele dando-lhe um sentido próprio. Em seu texto, Plutarco procura criticar os filósofos que buscam nos animais os traços naturais que expliquem, de um lado, por que nós

humanos casamos e temos filhos e, de outro, cometemos “transgressões” na vida, em vez de procurar esses elementos naturais no próprio ser humano. Plutarco diz que, de fato, no caso dos animais “a natureza preserva-lhes as características em estado puro, inalterável e simples”, enquanto que no do ser humano, “graças à razão e à convenção social, que os põe em contato com uma mescla de opiniões e escolhas alheias, a natureza torna-se para eles como os óleos para aquele que é perfumista, diversificada e aprazível, mas não preserva nada da sua autenticidade” (PLUTARCO, *Sobre o afeto aos filhos*, p. 36-37 [493C-E]). Isto é, os animais têm menos versatilidade e autonomia em relação aos desígnios da natureza, ao passo que o ser humano tem a razão tão senhora de si, além da influência das convenções sociais e das opiniões sobre nosso comportamento, que se torna difícil ver seus traços naturais. No entanto, Plutarco procura nesse opúsculo justamente trazer uma base natural, em vez de meramente social e utilitária, ao interesse do ser humano por sua prole, qual seja, o afeto dos pais pelos filhos, a *philostorgia*.

Montaigne comenta sobre a *philostorgia* no capítulo com o mesmo título do texto de Plutarco: “Da afeição dos pais pelos filhos” (II, 8). Nesse capítulo, assim como Plutarco, Montaigne também vê uma base natural na afeição dos pais por seus descendentes e chega a afirmar que, se se pode falar em lei natural que valha para os homens e demais animais, essa afeição dos progenitores por sua prole está em segundo lugar, atrás apenas da tendência à autopreservação (II, 8, p. 82 [386A]). Porém, Montaigne critica que os pais se guiem irrefletidamente pela propensão natural da afeição aos filhos, defendendo que medíamos essa propensão com o nosso julgamento. “Pois que aprouve a Deus dotar-nos de uma certa capacidade de raciocínio [*discours*], a fim de que, como os animais, não ficássemos servilmente sujeitos às leis comuns, mas nelas nos aplicássemos por discernimento [*judgement*] e liberdade voluntária, devemos conceder um pouco à simples autoridade da natureza, mas não nos deixarmos levar tiranicamente por ela; apenas a razão deve ter o comando de nossas inclinações.” (II, 8, p. 83 [387A])

Já em “Da fisionomia”, Montaigne afirma algo bastante semelhante ao texto de Plutarco, porém acrescenta o vulgo ignorante aos animais em sua relação bem próxima à natureza. Montaigne, assim como Plutarco, vê a influência da razão (*raison*) nesse afastamento da natureza, embora Plutarco também fale da influência das convenções sociais, não presente nesse texto de Montaigne. Aparece aqui, na interpretação de Perona, a razão como causa da desnaturalização do ser humano (PERONA, 2019, p. 114).

Essa tendência do ser humano de se distanciar da natureza já é discutida na “Apologia de Raymond Sebond”. Em certo momento de seu bestiário, Montaigne critica a suposição de que os animais, por agirem por mero instinto, são guiados pela natureza, enquanto nós somos abandonados ao acaso, tendo de utilizarmos nossa inteligência. Em primeiro lugar, Montaigne problematiza a suposição de que os animais atuam por mero instinto (II, 12, 185 [455A]). Em segundo, ele também critica que teríamos sido abandonados pela natureza, estando nós em desvantagem em relação aos outros animais. “A natureza abraçou universalmente todas suas criaturas; e não há nenhuma que ela não tenha provido plenamente de todos os meios necessários para a conservação da existência...” (II, 12, p. 186 [456A]). Montaigne, então, traz vários exemplos de como a natureza nos proveu de meios para a autoconservação, como nossa constituição corporal, a abundância de alimentos naturais e a nossa capacidade de nos comunicarmos. Porém, apesar desses dotes da natureza que seriam o suficiente para nossa autoconservação, nós humanos tendemos a preenchê-los com artificios (vestimentas, alimentos de produção humana, etc.) que podem ser supérfluos ou criar necessidades vãs, vazias (II, 12, p. 187ss [457-458]). Assim, Montaigne afirma a uniformidade da natureza, que não põe os seres humanos nem acima nem abaixo dos outros animais. Todos, ao seu modo, são bem providos pela natureza para sua conservação, ainda que o ser humano tenda a se afastar da natureza com seus artificios (II, 12, p. 192 [159A]).

Em outro momento da “Apologia”, Montaigne também trata do afastamento da natureza, agora ressaltando o papel da razão nisso. Ao comentar acerca das leis naturais, Montaigne problematiza a ideia de que elas estariam impressas no ser humano, afirmando que não há uma suposta lei natural defendida por algum filósofo que não seja contestada, e que a diversidade dos povos e costumes torna difícil determinar alguma lei universal (II, 12, p. 370-372 [579-580]). Montaigne concede que seja crível haver leis naturais no ser humano, já que as vemos nos outros animais. No entanto, elas se perdem por conta da razão humana “intrometendo-se em toda parte para dominar e comandar, embaralhando e confundindo a face das coisas segundo sua vaidade e inconstância” (II, 12, p. 372 [580B]).

Se a razão, segundo Montaigne, tem essa capacidade de distanciar o ser humano da natureza, o seu produto (a *science*) falha em encontrá-la. A prova disso, diz ele, é o desacordo acerca da natureza, o que vemos na metáfora do óleo dos perfumistas, a qual Montaigne também retira de Plutarco (PLUTARCO, op. cit., p. 36 [493C]). Montaigne afirma que os homens fizeram com a natureza “como os perfumistas com o óleo: sofisticaram-na com tantas

argumentações e reflexões trazidas de fora que ela se tornou variável e particular a cada um, e perdeu sua própria fisionomia [*visage*] constante e universal, e sobre ela temos de buscar o testemunho dos animais, não sujeito a favor, corrupção, diversidade de opiniões” (III, 12, p. 399 [1050B]).

Embora também retirado de Plutarco, esse argumento que aponta o desacordo das doutrinas é bem similar ao do ceticismo de Sexto Empírico, com quem Montaigne está alinhado em sua crítica à *science* na “Apologia”. Nos *Esboços pirrônicos*, Sexto Empírico mostra as dificuldades das doutrinas filosóficas em ter acesso à natureza, e um dos seus principais métodos consiste em apontar o desacordo (*diaphonía*) indecível entre elas. As doutrinas se mostram equipolentes, de modo que não se consegue julgar que uma seja melhor que a outra em suas asserções acerca da natureza das coisas, o que deve nos levar, segundo Sexto, a suspender nosso juízo e a não acatar nenhuma dessas teorias (SEXTO EMPÍRICO, *Esboços pirrônicos*, p. 89-90 [1.9-10]). Contudo, Montaigne em seu argumento do desacordo das doutrinas ainda acrescenta que as doutrinas “sofisticam” demais a natureza em suas argumentações, fazendo com que cada uma tenha sua imagem da natureza. Assim, com esse argumento, Montaigne mostra que a *science*, em vez de conduzir o ser humano para a via da natureza, contribui para seu afastamento, fazendo com que ela se perca em suas sofisticações.

Podemos ver, então, que a maior causa da *science* não preparar bem para os males, sendo supérflua ou mesmo prejudicial, consiste em seu afastamento da natureza. Até esse momento, Montaigne em “Da fisionomia” parece bem próximo da Apologia de “Raymond Sebond” em sua crítica à *science*, por apontar a inutilidade e malefício da *science* para o bem-estar humano. Além disso, como na “Apologia”, Montaigne se aproxima de uma explicação cética para mostrar esse distanciamento da natureza pela *science*, apontando a *diaphonía* das doutrinas que sofisticam e perdem o rosto da natureza, e pela razão humana, que nos afasta da espontaneidade natural.

A *science*, assim, além de superfluidades, como o gosto pelo linguajar rebuscado, por elucubrações teóricas distantes da vida prática, falha em preparar o ser humano para enfrentar os males. Como contraste dessa ineficiência da *science* frente aos males, Montaigne apresenta a eficácia da ignorância do vulgo: este enfrentaria os males com impassividade, segundo consta em “Da fisionomia”. Na seção seguinte veremos o elogio da ignorância do vulgo em detrimento da *science* e tentaremos entender o porquê desse elogio.

1.5. O ELOGIO À IGNORÂNCIA DO VULGO

No que vimos da crítica à *science* até o momento ficaram ressaltadas a sua ineficiência e a sua virtual nocividade para o enfrentamento dos males, problemas que se devem principalmente pelo distanciamento da *science* em relação à natureza. O vulgo ignorante em “Da fisionomia” aparece justamente para reforçar esses problemas da *science*, pois ele, sem nenhuma *science*, mostra-se bem mais firme e impassível frente aos males, além de ter uma maior proximidade com a natureza.

Veremos neste texto a contraposição entre a ignorância do vulgo e a *science* em “Da fisionomia”, atentando para o papel da natureza, e em seguida compararemos novamente com passagens da “Apologia de Raymond Sebond” para desvendar o sentido desse elogio à ignorância do vulgo.

1.5.1. A EFICÁCIA DA IGNORÂNCIA DO VULGO FRENTE AOS MALES

Ainda nas primeiras páginas de “Da fisionomia” (III, 12), após a contraposição entre as práticas de Sócrates e as da *science*, Montaigne traz outra contraposição à *science* agora com a ignorância do “vulgo” (*vulgare*), as pessoas simples e sem instrução, como um camponês. Montaigne procura mostrar, com uma série de exemplos por vezes algo pitorescos, que o vulgo enfrenta bem e até impassivelmente os males de seu tempo, como doenças, perda de colheitas, perda de parentes e a sua própria morte (III, 12, p. 385 [1041B]; p. 397-398 [1048B]). E o vulgo responde bem aos infortúnios, segundo Montaigne, não apesar de não ter *science*, mas justamente porque não a tem.

A troca de quê ficamos nos armamos com essas forças da ciência [*science*]? Observemos na terra a pobre gente que aqui vemos espalhada, de cabeça curvada sobre seu trabalho, e que não conhecem nem Aristóteles nem Catão, nem exemplo nem preceito; deles a natureza obtém diariamente atos de firmeza e de resistência [*des effects de constance et de patience*] mais completos e mais vigorosos do que o são os que estudamos tão minuciosamente na escola. (III, 12, p. 385 [1040B])

A figura do vulgo ignorante reforça a tese de Montaigne da superfluidade da *science*. O vulgo não conhece Aristóteles, o “monarca da doutrina moderna” (I, 26, p. 218 [146C]), o que significa que não teve uma educação erudita da *science*. Nem conhece Catão – grande modelo estoico, conhecido por antecipar sua morte com firmeza de ânimo, e várias vezes elogiado por Sêneca e pelo próprio Montaigne –, o que significa que o vulgo não conhece e, assim, tampouco busca seguir o exemplo de grandes modelos. Em suma, o vulgo não retira nem teria como retirar da *science* os ensinamentos para enfrentar os infortúnios nem se guia por grandes modelos que encararam os males admiravelmente. Não conhece informações sutis sobre os infortúnios, nem preceitos de como enfrentá-los. Entretanto, como diz Montaigne, o vulgo encara esses males com “atos de firmeza e de resistência mais completos e mais vigorosos do que o são os que estudamos tão minuciosamente na escola” (III, 12, p. 385 [1040B]), o que significa que os ensinamentos da *science* e os exemplos de grandes homens lhe são dispensáveis para enfrentar os males com firmeza.

Podemos comparar a postura do vulgo ignorante diante da morte com a do filósofo Sêneca, tal como as apresenta Montaigne.

Ao ver os esforços que Sêneca empenha para preparar-se contra a morte, ao vê-lo suar de afã para enrijecer-se e para adquirir segurança e debater-se tão longamente naquele poleiro, eu teria desacreditado de sua reputação, se ele não a tivesse defendido tão valentemente ao morrer. (III, 12, p. 384 [1040B])

Sêneca, tal como descreve Montaigne, revela um grande esforço para seguir seus próprios preceitos de preparação para a morte; consegue por fim enfrentá-la bem, mas é resultado de uma luta tremenda. Por sua vez, o vulgo, que não segue preceitos, aceita os males e a morte com a firmeza (*constantia*) almejada pelos estoicos.

Deles [as pessoas comuns], quantos não vejo habitualmente que não se preocupam com a pobreza? Quantos que desejam a morte ou que a aceitam sem inquietude e sem aflição? Esse que está cavoucando meu jardim enterrou esta manhã seu pai ou seu filho. Mesmo os nomes que dão às doenças amenizam-lhes e abrandam-lhes a violência: a tísica é para eles tosse; a disenteria, desarranjo da barriga; uma pleurisia é um resfriado; e assim como as nomeiam brandamente, assim também as suportam. Elas são muito graves quando interrompem seu trabalho habitual; só se acamam para morrer. [C] “*Simplex illa et aperta virtus in obscuram et solertem scientiam versa est.*” (III, 12, p. 385 [1040-1041B])

O vulgo mostra-se mais impassível que Sêneca. Enquanto o filósofo tem de se esforçar para seguir os preceitos de sua escola, o vulgo aceita a morte “sem inquietude e sem aflição”, e as doenças lhes são amenas. O vulgo, ironicamente, parece mais “estoico” que o estoico.

Se o vulgo enfrenta melhor os males que um filósofo, também é mais preparado que o erudito. Os eruditos (*sçavans*) são os versados em *science*, pessoas com muitas informações, vocabulário rebuscado e empolado, mas ineptas para lidar com os problemas da vida. Em “Do pedantismo” (I, 25) Montaigne já afirma que, enquanto os filósofos podem parecer excêntricos por estarem acima do comum, os eruditos parecem excêntricos por serem bastante ineptos para a vida mesmo com sua erudição, estando abaixo do vulgo (I, 25, p. 201 [136A]). Tal como em “Do pedantismo”, em “Da fisionomia” Montaigne alega que a *science* é supérflua diante dos males e que a educação do erudito consiste mais em alimentar a memória de informações do que em se formar para saber lidar bem com as situações da vida.

A causa que faz com que o vulgo ignorante enfrente melhor os infortúnios, segundo Montaigne, é sua relação estreita com a natureza, o que é propiciado por sua ignorância. O vulgo, por não ter contato com a *science*, age com uma espontaneidade natural diante dos males. A *science*, que como vimos perdeu o contato com a natureza, procura encontrar os “vestígios de seus ensinamentos” no vulgo.

Abandonamos a natureza e queremos ensinar-lhe o seu papel – a ela que nos conduzia com tanto êxito e tanta segurança. E, entretanto, a ciência [*science*] 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, a fim de dá-lo aos seus discípulos como modelo de firmeza, de inocência e de serenidade. (III, 12, p. 398 [1049B])

Enquanto no vulgo ainda há impressa um pouco da *image* da natureza, a *science* perde a *visage* original da natureza. Vemos aí duas metáforas da fisionomia da natureza que representam duas distintas relações com ela: a “fisionomia” (*visage*) da natureza que a *science* não alcança e a “imagem” (*image*) que se mantém no vulgo. A verdadeira “fisionomia” (*visage*) da natureza se perde em meio a diversos retratos feitos pelas doutrinas (isto é, pela *science*) que a sofisticam demais; mas um pouco da “imagem” (*image*) da natureza se mantém no vulgo justamente por sua ignorância.

Por todos esses benefícios, a ignorância do vulgo é elogiada por Montaigne. Esses elogios de Montaigne ao vulgo podem soar um tanto exagerados e nos fazem perguntar até que ponto ele estaria falando seriamente. Para entendermos o seu propósito, é proveitoso que comparemos tais elogios com aqueles que encontramos na “Apologia de Raymond Sebond”. Veremos que o texto “Da fisionomia” se aproxima novamente com o “Apologia” por seus elogios um tanto irônicos à ignorância do vulgo e críticas nem sempre explícitas ao estoicismo, mas tem o objetivo próprio de defender a via da natureza, à qual o vulgo se alinha por sua ignorância.

1.5.2. O SENTIDO DO ELOGIO À IGNORÂNCIA DO VULGO. MAIS UMA COMPARAÇÃO COM A “APOLOGIA DE RAYMOND SEBOND” (II, 12)

Já vimos acerca da crítica à inutilidade da *science* para o bem-estar humano na “Apologia de Raymond Sebond” e como essa crítica se assemelha com a de “Da fisionomia”. Faremos agora uma comparação do elogio à ignorância do vulgo em “Da fisionomia” e na “Apologia”, para entendermos o sentido desse elogio.

Em seu elogio à ignorância do vulgo na “Apologia”, Montaigne afirma que, mesmo se a *science* realize o que os filósofos dizem – atenuação dos males –, a ignorância o faz de maneira mais pura e evidente; como no caso do porco de Pirro, bicho que serviu de exemplo para os navegantes e para o próprio Pirro de que não se deveria temer a tempestade (II, 12, p. 236 [490A]). Na verdade, diz Montaigne, a *science* precisa procurar exemplos entre os ignorantes para os seus preceitos, como os dos “atletas” e dos “muladeiros”, nos quais vemos “muito menos sentimentos de morte, de dor e outros males”, e muito mais “firmeza” (*fermeté*) que a *science* consegue proporcionar (Ibidem). Em “Da fisionomia”, como vimos, Montaigne também afirma que a *science* precisa procurar no vulgo exemplos de seus ensinamentos (III, 12, p. 398-399 [1049B]), e que encontramos no homem comum exemplos de constância e paciência perante os males (III, 12, p. 385 [1040-1041B]).

Ao invés da *science*, é a ignorância que nos aproxima da tranquilidade, prossegue Montaigne na “Apologia”. Os indígenas do Brasil, afirma Montaigne, tinham uma vida longa e tranquila, sem leis, nem religião, nem *science* (II, 12, p. 238 [491C]). E o bruto tem mais facilidade no amor que o culto (II, 12, p. 238 [491-492A]). Quanto às perturbações da alma, a ignorância pode nos deixar mais sãos que a *science*, visto que esta nos deixa mais

suscetíveis àquelas perturbações; além de haver uma vizinhança entre a loucura e a sabedoria (II, 12, p. 238-39 [492BA]). Na primeira redação da “Apologia” (II, 12), Montaigne afirma que a ignorância também é melhor no que tange às perturbações do corpo, porquanto ela tende a nos embotar para as dores, às quais somos mais suscetíveis que aos prazeres, aproximando-se do ideal de indolência epicurista (II, 12, p. 239-241 [492-493A]). No entanto, num acréscimo “C” Montaigne critica a indolência, já que a dor é importante para reconhecermos algum mal em nós (como uma doença tratável), além de que deixar de ter prazer acabaria conosco; por isso ele afirma que nem se deve evitar toda dor, nem procurar a volúpia sempre – deve-se ter moderação (II, 12, p. 241 [493C]).

Por fim, depois de criticar a *science* e defender que a ignorância é mais eficaz para atingir a tranquilidade e o bom enfrentamento dos males, Montaigne afirma que a filosofia por vezes acaba por se aproximar da ignorância, tendo de utilizar seus recursos (II, 12, p. 241 [494A]). Como no caso do preceito de procurar não pensar nos sofrimentos e lembrar dos prazeres passados, o qual Montaigne critica por não podermos controlar o que lembramos ou esquecemos¹³. Para Montaigne, procurar esvaziar a memória se assemelha com a ignorância (II, 12, p. 244 [496A]). Essa mesma aproximação com a ignorância acontece com outros conselhos da filosofia, como o das ilusões e o do suicídio (este, uma espécie de confissão de incompetência da filosofia) (II, 12, p. 244-246 [495-497A]).

Com todas essas mazelas da *science* e essas benesses da ignorância do vulgo, Montaigne conclui que a simplicidade é o caminho mais adequado para a felicidade. A simplicidade do espírito torna a vida mais agradável, mais inocente: melhor (II, 12, p. 246-7 [497A]). Montaigne defende que os vícios estão associados à *science* e que a sociedade demanda uma “alma vazia, dócil e presumindo pouco de si” (II, 12, p. 248 [498A]). O orgulho da *science* e da “curiosidade do saber” são causa da ruína humana; ao passo que a inocência, a ignorância, a obediência e a docilidade são fundamentais para a conservação da sociedade (Idem).

E Montaigne acrescenta uma associação entre Sócrates e a ignorância a qual também pode nos lembrar a de “Da fisionomia”. Montaigne ressoa a “Apologia de Sócrates” de Platão ao afirmar que Sócrates descobriu que era mais sábio por reconhecer sua ignorância: “sua

¹³ Para Bernard Sève, no entanto, Montaigne aconselhará algo bem semelhante em “Da diversão” (III, 4) (SÈVE, 2016, p. 159).

melhor doutrina [*doctrine*] era a doutrina da ignorância, e sua melhor sabedoria, a simplicidade.” (II, 12, p. 248-249 [498C], *com alguma modificação na tradução*).

Pelo que apresentamos acima, percebemos que, assim com a crítica à inutilidade da *science*, o elogio da ignorância do vulgo também é bastante próximo ao de “Da fisionomia”, quando não chega a afirmar as mesmas coisas.

Algo que já mencionamos, mas que agora aprofundaremos, é o alvo privilegiado de Montaigne nessa contraposição entre a ignorância do vulgo e a *science*, qual seja a escola estoica, representada sobretudo por Sêneca. Pierre Villey afirma que a crítica ao estoicismo é a principal razão dessa defesa da ignorância na “Apologia de Raymond Sebond” (VILLEY, 1908, p. 220ss), nesse capítulo que marca o distanciamento do estoicismo de Sêneca por Montaigne (VILLEY, 1962, p. 32-36). C. Brush igualmente vê o estoicismo como alvo privilegiado (BRUSH, 1966, p. 82ss).

Segundo Villey, Montaigne combate vários pontos da filosofia estoica, como o poder da razão em enfrentar as adversidades (VILLEY, 1908, p. 222-223). Luiz Eva (2004) explicita essa crítica algo velada ao estoicismo. Por exemplo, segundo Eva, quando Montaigne argumenta que a filosofia é incapaz de lidar com as adversidades da fortuna e recorre à ignorância do vulgo, ele está contrariando Sêneca, o qual defende a eficácia dos preceitos filosóficos estoicos (que buscam uma conformidade racional com a natureza para enfrentar a fortuna) e põe a figura do sábio acima dos demais (EVA, 2004, p. 185). E a associação feita por Montaigne entre a saída dos infortúnios pelo suicídio e a ignorância (ao ser uma forma de admitir a ineficácia da própria filosofia) revela uma compreensão do suicídio que também difere frontalmente com a de Sêneca, que vê o suicídio como “um expediente para fomentar a resolução e a constância da alma, que encaminham o sábio à virtude e à felicidade” (Ibidem, p. 187)¹⁴.

Assim, segundo Eva, o elogio da ignorância do vulgo na “Apologia”, antes de uma constatação de uma suposta tranquilidade da alma no vulgo, é parte de uma argumentação dialética cética, dado que contrapõe ao racionalismo filosófico estoico (que seria o caminho para a felicidade) o comportamento do vulgo, o qual ironicamente age conforme um filósofo cético, dado “que mede as coisas pelo sentimento presente e se deixa levar pelo apetite

¹⁴ Para outros exemplos da ironia montaigniana contra Sêneca, ver EVA, 2004, p. 184-192.

natural, sem antecipar os males em fantasia, como uma espécie de cético não-filosófico” (Ibidem, p. 191-192).

Esse aparente elogio da ignorância do vulgo na “Apologia de Raymond Sebond” seria, assim, uma forma irônica de contraposição sobretudo ao estoicismo. Uma ironia que também tem forte influência de Erasmo de Roterdã em seu *Elogio da Loucura*, quem de acordo com Villey seria a principal influência de Montaigne em sua crítica ao estoicismo na “Apologia” (VILLEY, op. cit., p. 223-224). Em tom jocoso e irônico, o texto de Erasmo consiste num discurso elogioso que a Loucura (*Stultitia*) faz a si mesma, em contraponto com a sabedoria. A *Stultitia* (termo que também poderia ser traduzido por “tolice”, “estupidez” ou “burrice”¹⁵) procura mostrar o quanto ela fez bem à humanidade, diferentemente da sabedoria. Segundo Villey, a Loucura de Erasmo tem o sentido estoico de loucura que consiste no “conjunto de pequenas vaidades, paixões e coisas ridículas das quais a natureza humana é feita, numa palavra, da vida em oposição ao ideal estoico” (VILLEY, 1908, p. 224). E, de fato, em passagens de seu texto, Erasmo faz clara contraposição ao estoicismo (como em xi e em xvi). Há vários pontos semelhantes entre os textos de Erasmo e o de Montaigne, como a crítica de que os estoicos se veriam como deuses (II, 12, p. 235 [490A]; ERASMO, *Elogio da Loucura*, p. 48 [xi]) e como a filosofia seria inútil à vida prática em contraposição à utilidade da *Stultitia* (Ibidem, p. 69-70 [xxiv])¹⁶. A *Stultitia* de Erasmo em seu *Elogio*, similarmente à *ignorance* de Montaigne em sua “Apologia”, seria muito mais útil à vida humana do que a sabedoria.

A proximidade do texto de Montaigne com o de Erasmo reforça a tese de que o elogio da ignorância do vulgo é uma forma irônica de se confrontar com a *science*, especialmente com o estoicismo. E, no tom cético da “Apologia”, Montaigne usa esse irônico elogio à ignorância como parte de sua argumentação dialética contra a *science* (EVA, 2004, p. 192). Em uma argumentação dialética, tal qual a utilizada por Montaigne, o cético não se compromete com as teses que está levantando, apenas as utiliza com fins argumentativos para problematizar as teses do adversário. Segundo Sexto Empírico (presença forte na “Apologia”), opor uma tese contra outra tese é o modo cético de se chegar à suspensão do juízo, o que significa que não se adere às teses levantadas contra o adversário (SEXTO EMPÍRICO, *Esboços pirrônicos*, p. 105 [I.31-33]). Assim, se Montaigne está sendo dialético

¹⁵ Ver SARTORELLI, 2013, p. 30.

¹⁶ Para mais pontos que aproximam Erasmo e Montaigne e sua relação com a argumentação cética ver EVA, 2004, p. 187-190.

ao elogiar a ignorância do vulgo contra as pretensões da *science*, ele não está de fato exaltando as benesses da ignorância do vulgo na “Apologia”.

Por esse uso argumentativo por Montaigne, C. B. Brush (1966) nos recomenda termos cautela quanto ao elogio à ignorância do vulgo. Em vez de aceitarmos que Montaigne está realmente defendendo as virtudes da ignorância, Brush afirma que devemos nos centrar no que o filósofo está denunciando em sua crítica à *science* (BRUSH, 1966, p. 85).

Se na “Apologia de Raymond Sebond” (II, 12), o elogio ao vulgo é um artifício argumentativo, estaria Montaigne fazendo algo semelhante em “Da fisionomia” (III, 12)? Ora, vemos que o elogio da ignorância do vulgo neste outro texto aparece igualmente como uma forma de reforçar a tese de que a *science* é totalmente supérflua no enfrentamento dos infortúnios. Como vimos, o vulgo, segundo Montaigne, é um exemplo de *constance* e *patience* contra adversidades que então eram cotidianas (por conta principalmente da guerra civil e da peste) mesmo sem conhecimento de preceitos filosóficos; isto é, sem *science*, agem com impassividade frente aos infortúnios, como procura o estoicismo (III, 12, p. 383 [1040-1041B]). Ademais, o vulgo se mostra ironicamente mais estoico que o próprio Sêneca em “Da fisionomia” (III, 12), como procuramos mostrar.

O elogio do vulgo em “Da fisionomia” (III, 12) não se revela, assim, tão a sério como poderia parecer à primeira vista. Isso pode ser, em parte, uma forma de reforçar a tese da superfluidade da *science* diante dos males, mostrando que o vulgo enfrenta os males com a ajuda da ignorância. E, assim como na “Apologia” (II, 12), a crítica parece também mais fortemente direcionada a Sêneca. De fato, na primeira parte do elogio da ignorância em “Da fisionomia” (III, 12, p. 382-385 [1039-1040]),¹⁷ Montaigne contrapõe a eficácia da ignorância do vulgo contra a *science* sem entrar especificamente em nenhum preceito; mas já há indiretamente uma comparação entre a postura de Sêneca e a do vulgo perante a morte, que indica o estoicismo como alvo privilegiado da crítica. Na segunda parte do elogio à ignorância (III, 12, p. 397-403 [1048-1052]) o filósofo critica mais atentamente o preceito da preparação para os males e, em especial, a preparação para a morte, em debate mais direto com Sêneca, embora também não bem explícito, como veremos¹⁸.

¹⁷ Seguindo a ordem do texto, Montaigne faz um primeiro elogio à ignorância do vulgo (III, 12, p. 382-385 [1039-1040]), interrompe essa discussão para tratar dos infortúnios da França e de como ele próprio lidou com eles (III, 12, p. 385-397 [1041-1048]), e prossegue no elogio à ignorância do vulgo contra a *science* (III, 12, p. 397-403 [1048-1052]). Ver ANEXO.

¹⁸ Em “Crítica à preparação para a morte” no capítulo 2.

Apesar desse uso irônico do elogio da ignorância para atacar principalmente o estoicismo, cabe ressaltar que há também algum nível de sinceridade nesse elogio em “Da fisionomia” (III, 12). No caso particular desse texto, o elogio à ignorância ao vulgo também consiste no elogio à via da natureza, dado que a figura do vulgo representa uma forma de seguir a natureza. No caso, o que possibilita ao vulgo essa relação mais estreita com a natureza é justamente sua ignorância. É claro que, quando Montaigne afirma que o vulgo, por sua ignorância, agiria mais conforme a natureza em seu enfrentamento aos infortúnios, poderia haver ainda uma ironia sobretudo ao estoicismo, já que nessa escola filosófica a conformidade com a natureza se dá seguindo a razão, como faz o sábio, figura contraposta ao vulgo ignorante no estoicismo; aliás, uma crítica que já está presente na “Apologia de Raymond Sebond” (ver EVA, 2004, p. 187). No entanto, Montaigne está de fato fazendo exortações a que sigamos a natureza em seus textos tardios (notadamente em “Da fisionomia”), e esse pode ser um elemento sério no elogio da ignorância do vulgo em “Da fisionomia”. O elogio do vulgo, parece-nos, é uma forma de reforçar a crítica à *science* e mostrar qual é a chave que explica a inutilidade da *science*: sua má relação com a natureza.

Outro ponto que reforça a tese de que o elogio à ignorância do vulgo não é simplesmente dialético consiste em sua relação com Sócrates. Vale lembrar o acréscimo “C” que Montaigne faz à “Apologia de Raymond Sebond” sobre Sócrates, em que diz: “sua melhor doutrina [*doctrine*] era a doutrina da ignorância, e sua melhor sabedoria, a simplicidade” (II, 12, p. 248-249 [498C], *tradução modificada*). Sócrates aparece nessa passagem contraposto à *science* e reafirmando a benesse da ignorância e também da simplicidade, que são a marca do vulgo. Também em “Da fisionomia” Sócrates tem uma ligação com o vulgo. Tanto a prática de Sócrates quanto a do vulgo são contrapostas à *science* nesse capítulo dos *Ensaio*s, como vimos. Além disso, para Montaigne em “Da fisionomia” (III, 12) Sócrates é um intérprete da “simplicidade natural” do vulgo (III, 12, p. 403 [1053B]), o que mostra uma ligação entre Sócrates e o vulgo. Ainda investigaremos essa ligação, no capítulo 3. Por enquanto, queremos apenas salientar que Sócrates, o modelo montaigniano de como seguir à natureza, está de algum modo associado à “simplicidade natural” do vulgo, o que aponta para certa seriedade no irônico elogio à ignorância do vulgo.

Em suma, pudemos ver uma semelhança do elogio à ignorância do vulgo na “Apologia de Raymond Sebond” e em “Da fisionomia”: ambos são uma forma irônica de criticar o

estoicismo. No entanto, em “Da fisionomia” o elogio da ignorância do vulgo, não plenamente dialético, pois aponta para a via da natureza e seu vínculo com Sócrates.

Neste capítulo pudemos ver as principais críticas à *science* em “Da fisionomia” que aparecem nas contraposições com a prática de Sócrates e com a ignorância do vulgo. A *science* se mostrou não somente supérflua como também potencialmente prejudicial.

Com a comparação com os atributos e prática de Sócrates, delineamos as críticas à *science* em “Da fisionomia”, embora não esclareçamos bem por que Sócrates se destaca nesse texto, o que será objeto de investigação no capítulo 3. Por enquanto, apenas vimos o quanto a *science* pode ser supérflua e contrasta bastante com a atitude de Sócrates, ainda que ele também seja parte do cânone da *science*. Parte do problema da *science* que a torna supérflua consiste em que, mesmo quando entram em questões mais voltadas à vida prática, seus adeptos tendem apenas a alimentar a memória, decorando citações de grandes autores acerca de como lidar com as questões da vida, mas sem assimilá-los bem, desenvolvendo o próprio julgamento, de modo que se tornam bastante ineptos.

Montaigne em “Da fisionomia” tendeu a defender que a *science* como um todo é supérflua, a ponto de contrastá-la com a eficiência da ignorância do vulgo frente aos males. Com esse contraste, percebemos que o que distingue a eficácia da ignorância do vulgo da ineficiência da *science* perante os males está em suas diversas relações com a natureza. E, mesmo com um toque de ironia, o elogio à ignorância do vulgo é um modo de Montaigne de defender a via da natureza de inspiração socrática, além de ironizar o estoicismo de Sêneca.

No entanto, ainda devemos aclarar como que a *science* pode ser prejudicial no enfrentamento dos males. Isso é o que veremos a seguir, pois doravante analisaremos as críticas de Montaigne em “Da fisionomia” voltadas a preceitos que buscam enfrentar os males, mas na verdade mais nos prejudicam que nos fortalecem, que podemos resumir na expressão “preparação para os males”.

2. A SIMPLICIDADE NATURAL DO VULGO CONTRA A PREPARAÇÃO PARA OS MALES

No capítulo anterior pudemos esmiuçar as principais críticas à *science* em “Da fisionomia” que surgem nas contraposições entre a *science* e a prática de Sócrates e entre a *science* e a ignorância do vulgo, no princípio de “Da fisionomia” (III, 12). Embora o elogio à ignorância do vulgo seja um recurso retórico para criticar a *science* e o estoicismo, vimos que há algo notavelmente sério nele, a saber, a busca por uma relação mais estreita com a natureza. Essa relação mais espontânea do vulgo com a natureza propiciada pela ignorância podemos chamar, usando a expressão de Montaigne, de “simplicidade natural” (III, 12, p. 403 [1052B]). É ela o que faz com que o vulgo se dê melhor o enfrentamento dos males que a *science*, que tende a se afastar da natureza e traz preceitos supérfluos e mesmo prejudiciais para lidar com os males.

Contudo, nas primeiras páginas de “Da fisionomia”, em que surgem as mencionadas contraposições, Montaigne não entra em detalhes sobre como a *science* pode ser prejudicial frente aos males; por isso não pudemos até o momento aprofundar a discussão sobre esse tema. Agora veremos mais especificamente os preceitos que podem, a seu ver, serem prejudiciais: a premeditação dos males e, em especial, a premeditação da morte (chamaremos ambos de preparação para os males). Veremos que, em sua crítica à preparação para os males, Montaigne parece mirar sobretudo o estoicismo de Sêneca.

A premeditação dos males, como veremos melhor adiante, é um exercício que almeja antecipar mentalmente as possibilidades com que os males (infortúnios, como doença, pobreza, mutilações ou mesmo a morte) podem nos atingir, a fim de nos familiarizarmos com eles e, assim, estarmos preparados para os males que realmente ocorrerem.

Montaigne faz a apologia da premeditação da morte no capítulo “Que filosofar é aprender a morrer” (I, 20), texto de forte influência estoica em que defende o pensamento constante na morte para se familiarizar com esta e melhor enfrentá-la. Por ser um texto em que defende mais veemente um preceito depois criticado em “Da fisionomia”, faremos primeiro uma análise desse capítulo para entendê-lo melhor. Tal preceito é calcado na imaginação da morte, algo já questionado indiretamente num texto de data próxima ao de I, 20, o “Do exercício” (II, 6), no qual Montaigne quer pensar um modo de se ter uma

experiência de morte; por isso, examinaremos também esse capítulo II, 6 após analisarmos o I, 20. Depois de entendermos a premeditação da morte em I, 20 e como o papel da imaginação para se familiarizar com a morte é já questionado em II, 6, analisaremos então as críticas em “Da fisionomia” à preparação para os males, o que esclarecerá como a *science* pode ser prejudicial. Por fim, discutiremos como a simplicidade natural do vulgo contrapõe-se à preparação para os males e ajuda-o a enfrentar melhor sobretudo a morte.

2.1. IMAGINAÇÃO E PREPARAÇÃO PARA A MORTE EM “QUE FILOSOFAR É APRENDER A MORRER” (I, 20)

Em “Que filosofar é aprender a morrer” (I, 20), Montaigne defende e exorta a uma meditação constante na morte a fim de bem enfrentá-la. Essa meditação consiste em pensarmos nas possibilidades com que podemos morrer, com vistas a nos habituarmos e, assim, nos prepararmos à morte. Chamemos aqui esse exercício de “premeditação da morte”, seguindo a expressão que o próprio Montaigne utiliza em certo momento, “*premeditation de la mort*” (I, 20, p. 128 [87A]). É essa premeditação da morte, de influência estoica, que será problematizada em “Da fisionomia” (III, 12).

Vejamos agora como Montaigne defende a premeditação da morte em I, 20; em seguida, procuraremos entender melhor em que consiste o exercício da premeditação da morte e sua relação com a preparação para os males do estoico Sêneca; o exame dessa premeditação nos levará a entender o papel da imaginação nesse exercício, que é o de antecipar na mente as possibilidades da morte. Com isso, poderemos entender melhor como esse tema é retomado em “Da fisionomia” e, mais exatamente, quais as diferenças em relação a I, 20. Antes disso, procedamos a uma breve apresentação do capítulo I, 20, em que vemos a argumentação de Montaigne a favor da premeditação da morte.

2.1.1. SÍNTESE DE “QUE FILOSOFAR É APRENDER A MORRER” (I, 20)

Nesse capítulo, como dissemos, Montaigne reflete sobre como lidar bem com a morte. No início do texto, ele diz que, embora as filosofias nos levem ao desprezo de males, como a

dor, a pobreza, etc., é na questão da morte que despendem mais cuidado, porque 1) a maioria desses infortúnios não necessariamente nos acometem e 2) na pior das hipóteses a morte é uma saída dos infortúnios. A morte, sim, é o mal inevitável (I, 20, p. 122 [83A]). Montaigne afirma que a morte é o fim da vida, não tão-só no sentido de desfecho, mas também no de finalidade da vida (I, 20, p. 123 [84A]). E, tendo em vista que a morte é inevitável e é o fim ao qual se direciona a vida, se tememos a morte, esta se torna um contínuo motivo de tormento, pois cada passo da vida é em direção à morte (I, 20, p. 123 [84A]).

Então, Montaigne passa a dissertar sobre qual a melhor maneira de lidar com o fato da morte. Diferentemente do que faz em “Da fisionomia”, aqui ele critica o modo como o vulgo lida com a morte, que consiste em não pensar nesta, esquecê-la (I, 20, p. 124 [84A]). Montaigne concorda com o vulgo quanto a não se preocupar com a morte, contudo entende que não se pode fazer isso pelo esquecimento. Não poderia haver uma “despreocupação animal” (*nonchalance bestiale*) (I, 20, p. 127 [86A]), ou seja, não poderia passar a vida sem saber que a morte existe. As pessoas até se esquecem da morte, porém quando ela finalmente chega, advém-lhes o tormento, porque a morte as pega desprevenidas. Por isso, é preciso preparar-se para a morte, porque inevitavelmente ela chega.

Após criticar a inviabilidade do esquecimento da morte, Montaigne passa à apologia da premeditação da morte. De acordo com Montaigne, é preciso preparar-se para a morte familiarizando-se com ela. Para tanto, deve-se procurar ter sempre em mente a morte representando-a com a imaginação, isto é, imaginando várias formas possíveis pelas quais a morte nos chegaria. “É incerto onde a morte nos espera; esperemo-la em toda parte.” (I, 20, p. 128 [87A])

Montaigne traz testemunho de si mesmo e de sua tendência natural de, desde bem jovem, pensar sobre a morte. Ele se toma como exemplo de alguém que teve sempre a morte em mente e, assim, habituara-se a esses pensamentos; do contrário, “estaria em contínuo frenesi, pois nunca um homem duvidou tanto de sua vida, nunca um homem contou menos com sua duração” (I, 20, p. 129 [88A]). Montaigne nos relata que meditava, dentre outras coisas, na morte enquanto interrupção de projetos; aconselha que se mantenha suas atividades despreocupado com a morte, mas sabendo que esta pode chegar e interrompê-las. “Quero que ajamos, que prolonguemos as tarefas da vida quanto pudermos, e que a morte me encontre plantando minhas couves, mas despreocupado dela, e mais ainda de meu jardim imperfeito” (I, 20, p. 131-132 [89AC]).

Depois dessa apologia da premeditação na morte, Montaigne argumenta que não se deve lamentar a morte já que a natureza nos bem encaminha a ela, tendo como exemplos a doença e o envelhecimento. “Nessas mutações e declínios habituais, devemos ver como a natureza nos dissimula o gosto de nossa derrota e decadência” (I, 20, p. 134 [90B]). Também critica que se lamente a perda da vida, sobretudo em acréscimos “C”, alegando, dentre outras coisas, que não importa lamentar quando será a morte se ela é inevitável; que ela mesmo pode ser o fim dos tormentos; ou que morrer torna equivalentes tanto uma vida curta quanto uma longa (I, 20, p. 135-136 [92C]).

Já próximo ao fim do capítulo, Montaigne traz, na forma de uma prosopopeia, um discurso da natureza ao ser humano (que emula um tanto o discurso da natureza em Lucrécio (LUCRÉCIO, *Sobre a natureza das coisas*, p. 215 [III, 933])), com ainda mais argumentos para não se lamentar a morte, mostrando que esta faz parte da nossa condição e da ordem das coisas (I, 20, p. 136-141 [92-96]).

Montaigne finaliza o capítulo com um comentário sobre por que lhes parece (aos seus pares, nobres) menos assustadora a morte na guerra que nas próprias casas; e por que há mais firmeza entre os aldeões do que entre eles (nobres), se no fim das contas é a mesma morte. Para Montaigne, o que alimenta esse temor à morte é toda a atmosfera que se cria em torno do moribundo, “essas atitudes e preparativos assustadores de que nos cercamos que nos causam mais medo do que ela”, como pessoas chorosas, visitas assustadas, mães que uivam; “em suma, todo o horror e todo pavor ao nosso redor” (I, 20, p. 142 [96A]). Assim, Montaigne sugere, numa metáfora senequiana (SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, p. 90 [24,14]), que arranquemos a máscara assustadora da morte (I, 20, p. 142 [96A]).

Em “Que filosofar é aprender a morrer” (I, 20), portanto, Montaigne faz uma apologia da premeditação da morte, pois aqui acredita que a melhor forma de se livrar do temor da morte é familiarizando-se com ela. Vejamos a seguir um pouco mais sobre a premeditação da morte e sua proximidade com o estoicismo de Sêneca.

2.1.2. MONTAIGNE ALÉM DE LUCRÉCIO E SÊNECA: COMO DEIXAR DE TEMER A MORTE

A premeditação da morte que Montaigne defende em I, 20 é de inspiração estoica e se conhece pela expressão *meditatio mortis*, uma forma do exercício estoico de antecipar mentalmente os males, a *praemeditatio malorum*. É uma meditação que se quer constante, de modo que mesmo nos momentos de maior distração, diversão, Montaigne exorta que lembremos da morte e de como esta pode irromper a qualquer momento:

Em meio às festas e à alegria, conservemos sempre esse refrão da lembrança de nossa condição, e não nos deixemos arrastar ao prazer tão intensamente que por vezes não volte a passar-nos na lembrança sob quantas formas nosso regozijo está na mira da morte, e com tantos ataques ela o ameaça. (I, 20, p. 128 [87A])

Segundo Pierre Hadot, dentre alguns dos “exercícios espirituais” dos estoicos encontra-se a *praemeditatio malorum* (premeditação ou antevisão dos males), que consiste em procurar antecipar mentalmente experiências como reveses da fortuna, doenças e a morte, em suma, acontecimentos aflitivos que devem ou podem nos acometer (HADOT, 1999, p. 201). Exercícios espirituais, segundo Hadot, são atividades “destinadas a operar modificação e transformação no sujeito que a pratica” típicas em filosofias na antiguidade (Ibidem, p. 21). No caso da premeditação dos males, esse exercício busca habituar os indivíduos a tais eventos de modo que eles não sejam pegos de surpresa e, assim, estarem preparados quando os enfrentarem. “De fato”, escreve Cícero, “meditar com antecipação nos males que hão de vir alivia o seu impacto quando chegam, uma vez que a sua chegada já era esperada de há muito” (CÍCERO, *Diálogos em Túsculo*, p. 172 [III,iv, 29]). A *meditatio mortis* (premeditação na morte) é uma forma da *praemeditatio malorum* e consiste em procurar antecipar mentalmente as possibilidades da morte a fim de se habituar a ela e, assim, estar preparado para esse evento.

E, apesar de chamar-se “premeditação dos males”, esse exercício também ensina que esses eventos, normalmente vistos como infortúnios (como doenças, pobreza, guerras, perda de próximos etc.), não são propriamente males. Isso porque, segundo os estoicos, eles estão fora do nosso controle, da nossa ação e, assim, fora da moralidade; não devem, pois, ser

julgados nem como bem nem como mal. Esses infortúnios, assim como a morte, são aceitos dentro da ordem universal das coisas, são desejados pela Razão que rege o destino do cosmo (HADOT, op. cit., p. 200-201). Destarte, um estoico tem a consciência de que esses sofrimentos fazem parte da condição humana e da ordem universal das coisas, mas busca também preparar-se a esses possíveis sofrimentos e para a morte por meio de uma meditação nesses supostos “males”.

A *meditatio mortis* que Montaigne defende em I, 20 é de forte inspiração estoico-senequinana. De fato, Montaigne segue de perto Sêneca nesse capítulo. Ambos autores advogam que se deve, como exercício, antecipar a morte a fim de se habituar e melhor recebê-la em seu momento. “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” (I, 20, p. 128 [86A]). “Nenhuma meditação é tão imprescindível como a meditação da morte; entretanto vemo-nos prendendo com assuntos que, afinal, talvez sejam supérfluos” (SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, p. 268 [70,18]).

Em diversos momentos no texto de Montaigne há empréstimos de Sêneca.¹⁹ O texto está recheado de referências diretas ou indiretas a Sêneca. Nesse período de composição dos *Ensaaios*, de modo geral, há grande afinidade entre as reflexões de Montaigne e o pensamento do filósofo romano²⁰.

Todavia, Montaigne dialoga também com o epicurista Lucrécio, sobretudo no discurso final da natureza. Em *Sobre a natureza das coisas* de Lucrécio também há um discurso da natureza, na forma de uma recriminação ao ser humano que se queixa de sua mortalidade. Esse discurso, na verdade, compõe-se de duas breves falas da natureza. A primeira fala defende que, tendo ou não uma vida boa, ninguém tem por que reclamar da morte, pois, se a vida foi boa, podemos sair dela já satisfeitos, e se a vida foi ruim, podemos nos livrar desses penares com a morte.

¹⁹ Por exemplo, quando Montaigne afirma que a “igualdade é a primeira peça da equidade” e que a morte nos iguala (I, 20, p. 139 [94C]), espelha Sêneca, que diz: “A morte tem um caráter de inexorabilidade igual para todos: quem poderá queixar-se de existir em condições que são idênticas para todos? O primeiro elemento de equidade é a igualdade” (SÊNECA, op. cit., p. 113-114 [30,11]). Também ao afirmar que quem “aprendeu a morrer desaprendeu a servir” (I, 20, p. 128 [87AC]); visto que Sêneca escreve: “Um homem que aprendeu a morrer esquece o que seja a servidão” (SÊNECA, op. cit., p. 100 [26,10]). Ou quando Montaigne diz que o dia da morte é apenas um dentre todos os outros que o levaram a consumir a vida (I, 20, p. 141 [96C]; SÊNECA, op. cit., p. 93 [24,20]).

²⁰ Pierre Villey mostra como Montaigne faz citações implícitas ou reflexões próximas a Sêneca em diversos momentos dos *Ensaaios* escritos nos primeiros anos de composição de sua obra (VILLEY, 1908, p. 45ss). E Luiz Eva mostra também essa proximidade sobretudo no capítulo I, 20, que ora analisamos (EVA, 1995, p. 40-42).

Se, de repente, a natureza das coisas [*rerum natura*] lançasse sua voz e ela mesma a qualquer um de nós censurasse: ‘Ó, mortal, por que sofres tanto com a morte e indulges tanto em lamentos e lutos, por que tanta lágrima e grito? Pois, se a vida que levaste te foi agradável, se as alegrias não te escaparam tal como num vaso cheio de furos e pereceram não aproveitadas, como um convidado feliz, satisfeito, por que não te vais da vida e, tranquilo, abraças a calma segura, idiota? Mas, se as coisas de que desfrutasse se desperdiçaram, se é uma ofensa a vida, pra que querer mais um pouco, já que tudo acaba mal e se vai, e perece, não é melhor pões fim aos labores, às penas, à vida? Pois o que mais eu possa inventar, maquinar, que te agrade não existe: tudo é agora tal como foi sempre. Se teu corpo ainda não pesa dos anos, se os membros inda não minguem exaustos, as coisas estão como dantes, mesmo se vivesses mais tempo que todas as vidas, tudo daria no mesmo, até mesmo se nunca morresses.’ Que responder, senão que o processo é justo, e a causa da natureza é exposta com veras e fortes palavras? (LUCRÉCIO, *Sobre a natureza das coisas*, p. 215 [III, 431-451])

Já a segunda, como que respondendo especificamente a um ancião que lamenta a morte que se aproxima, censura-o duramente afirmando que ele já aproveitou o que havia de aproveitar da vida e que deveria ceder espaço para os novos.

“Levas daqui as lágrimas, frouxo, e deixa de queixas, tendo fruído de todos os prazeres da vida, definhas, mas como sempre desejas o ausente, e o presente desprezas, imperfeita gastou-se para ti, e ingrata, tua vida; sem que queiras, a morte se põe a teu lado e te afaça antes que saias da vida feliz, satisfeito com as coisas alheias à idade tua, e cede, com ânimo calmo, o lugar aos que ficam.” (Ibidem, p. 215 [III, 955-962])

Essas falas da natureza aparecem no livro III de *Sobre a natureza das coisas*, no qual Lucrécio argumenta contra o medo da morte após ter examinado a natureza e a mortalidade da alma.

O discurso que encontramos em Montaigne surge em meio à sua defesa de que não se deve temer a morte, depois de ter argumentado a favor de uma meditação na morte. Em suma, ele sustenta que a morte faz parte da ordem natural das coisas e que não há razão em lamentá-la. Em sua fala, a natureza se influencia bastante por Lucrécio e o cita com frequência.²¹ No

²¹ Dos argumentos que estão tanto em Montaigne quanto em Lucrécio, afora as citações diretas do poema lucreciano, temos por exemplo: que não há por que reclamar da morte se sua vida foi boa (pois pôde usufruir bastante) nem se foi ruim (pois viver mais não trará nada de novo que lhe possa aprazer) (I, 20, p. 137 [93B]; LUCRÉCIO. op. cit., p. 215 [III, 435-449]); que a morte iguala todas as vidas e não faz diferença ter vivido por longo ou curto tempo após morrer (I, 20, p. 140 [95A]; LUCRÉCIO. op. cit., 211 [III, 1090-1094]); que não há por que temer, porquanto a morte é como se fosse menos que nada (I, 20, p. 139 [95B]; LUCRÉCIO. op. cit., p. 213-215 [III, 911-930]); que se deixe espaço para os outros, pois a vida constitui-se

entanto, apesar dessa inspiração lucreciana, o discurso da natureza de Montaigne é ainda perpassado por passagens de Sêneca.²²

Montaigne coloca, portanto, Sêneca e Lucrécio lado a lado para naturalizar a morte, ou seja, para defender que esta faz parte de nossa condição natural e que, assim, não deve ser lamentada. Ambos autores procuram – por meio da argumentação e da explicação do que significa a morte na vida humana – aplacar o temor e a angústia que tanto temos com respeito à morte; esses, sim, são males que perturbam o ser humano e que devem ser evitados ou remediados. Sêneca e Lucrécio também compartilham argumentos próximos, como o chamado argumento da simetria, segundo o qual o não-ser após nossa existência é o mesmo que o não-ser anterior à nossa existência; como não tememos o não-ser anterior à nossa existência, não devemos temer o não-ser após a nossa existência (a morte), já que é o mesmo (ROSENBAUM, 1989. p. 354-355); ou seja, as situações antes e após a nossa existência são as mesmas, de modo que nosso posicionamento em relação a ambas deve ser o mesmo. “As situações são idênticas: não existiremos no futuro, tal como não existimos no passado; um e outro espaço de tempo ser-nos-á alheio” (SÊNECA, op. cit., p. 325 [77,11]), diz-nos Sêneca. “Como nos tempos pregressos, nada sofremos dos males dos avanços guerreiros púnicos de todo o lado... dessa maneira, quando não existirmos e quando o discórdio do ânimo [*animus*] e corpo nos obliterarem, já que então não mais seremos, não mais sofreremos, nada, também, poderá comover sensações em nós mesmos...” (LUCRÉCIO, op. cit., p. 209 [III.832-840]), escreve Lucrécio.

Entretanto, os dois autores, apesar de estarem próximos, desse ponto de vista, em suas teses e seus argumentos sobre o temor da morte, partem de bases filosóficas conflitantes (HADOT, 1999, p. 191). No epicurismo de Lucrécio, os corpos e as almas são formados por agregados de átomos, assim como todo o universo. Mas as coisas são apenas justapostas ao acaso; como diz Hadot, “cada ser é uma individualidade, de alguma maneira atomizada, isolada, em relação às outras; tudo está fora de tudo e tudo acontece por acaso: no vazio infinito, forma-se uma infinidade de mundos” (Ibidem). Na escola de Sêneca, o estoicismo,

nesse passar de gerações (I, 20, p. 138 [94A]; LUCRÉCIO. op. cit., p. 217 [III, 963-965]).

²² Ao dar o acento que a morte faz parte da ordem das coisas, de nossa condição (I, 20, p. 137 [93A]; SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, p. 113 [30,10]); ao defender que viver é estar morrendo, pois cada dia é um caminho em direção à morte (I, 20, p. 141 [96C]; SÊNECA, op. cit., p. 93 [24,20]); ao afirmar que a morte nos trata com equidade, pois chega igualmente a todos (I, 20, p. 139 [94C]; ibidem, p. 588 [107,6]); em suma, ao lançar mão dessas proposições dentre outras, a natureza no texto de Montaigne insere em seu discurso também afirmações e argumentos de Sêneca.

por seu turno, todos os corpos estão conexos num todo orgânico no qual consiste o cosmos; este é regido por uma Razão universal de sorte que tudo acontece por necessidade racional (Ibidem, p. 191-192). Dessa maneira, Lucrécio fundamenta sua crítica ao medo da morte na tese de que a alma, composta de átomos, desagrega-se com a morte junto com o corpo, de modo que o indivíduo deixa de existir e não tem mais sensações nem possibilidade de sofrer castigos num pós-morte, pois adentra num nada (LUCRÉCIO, op. cit., p. 185-209 [III, 417-830]). Já Sêneca acentua que a morte é uma necessidade, faz parte da ordem racional das coisas, está presente a qualquer instante de nossa vida sujeita à fortuna e deve ser aceita com serenidade (por exemplo, em SÊNECA, op. cit., p. 298-299 [74,20-21]); por isso a importância da *meditatio mortis* para imaginar com antecedência os diversos modos como se pode morrer e, assim, poder se habituar e bem acolher a morte.

Montaigne, por sua vez, não expressa claramente nenhuma visão metafísica de mundo em I, 20, distanciando-se nesse aspecto tanto de Sêneca como de Lucrécio. Apenas pressupõe a morte enquanto desfecho de nossa vida, enquanto parte inerente de nossa condição humana – não entra em questão o que acontece na morte e o que poderia haver após morrermos. O descarte do sentido platônico da frase de Cícero que dá mote ao texto, a de que a filosofia consiste numa preparação para a morte (I, 20, p. 120 [81A]), já representa um desinteresse de Montaigne em entrar em especulações metafísicas, voltando sua discussão para um tema mais prático e concreto de como não se atormentar com a morte.

Contudo, apesar de não aderir a teses cosmológicas, Montaigne parece estar mais próximo do estoicismo de Sêneca em I, 20. Como sintetiza Pierre Villey, a adesão de Montaigne ao estoicismo nessa fase consiste numa “confiança ilimitada no poder da razão e da vontade para formar nossa felicidade individual, no desprezo pela dor, no desprezo pelos bens passageiros, no desprezo sobretudo pela morte” (VILLEY, 1908, p. 55). Todavia, Hugo Friedrich bem lembra que sua adesão não é tão profunda a ponto de Montaigne ser considerado propriamente estoico, visto que não adere a teses do núcleo da filosofia estoica, tais como a crença numa Razão universal com a qual a razão humana deve se harmonizar (FRIEDRICH, 1984, p. 72-73).

Assim, a despeito de também citar e parafrasear, com frequência, passagens do poema de Lucrécio, sobretudo no discurso da natureza, nota-se que a discussão do capítulo I, 20 se alinha fortemente ao pensamento de Sêneca, mas não tanto ao de Lucrécio. Como vimos, o núcleo do texto de Montaigne consiste numa exortação à *meditatio mortis*, que é um preceito

estoico importante e que vemos em Sêneca. No texto do Lucrécio não encontramos uma defesa da meditação na morte para se habituar e se preparar para ela; o que o filósofo epicurista faz é tentar mostrar em que consiste a morte. É da ignorância do que é a morte que nasce o temor. Noutras palavras, é por meio do conhecimento do que acontece na morte que Lucrécio procura retirar o seu temor, conhecimento que ele procura fornecer esclarecendo a natureza e a mortalidade da alma (LUCRÉCIO, op. cit., p. 165 [III, 35-40]). Montaigne e Sêneca também procuram mostrar que a morte não é terrível, explicando que faz parte de nossa condição e que não a sofremos, porém salientam que a morte pode nos acometer a qualquer momento e que, por isso, é preciso tê-la constantemente em pensamento, procurando antevê-la, para nos habituarmos e, assim, estarmos preparados quando a morte chegar.

É interessante ressaltar que, pelo tom do texto I, 20, Montaigne parece às vezes revelar uma maior confiança na *meditatio mortis* que o próprio estoico Sêneca. Montaigne faz uso de seu próprio testemunho como alguém que, de algum modo, habituou-se ao pensamento da morte, afirmando que a constância do pensamento na morte não o levou à angústia. Sêneca admite, em alguns textos, que isso é uma tarefa árdua, que só parece ser realizável sem titubeio por um sábio, ficando aos outros como um ideal a ser buscado (SÊNECA, op. cit., p. 113 [30,8-9]); o próprio Sêneca confessa seus momentos de temor e ansiedade (Ibidem, p. 195-6 [57,1-2]). Montaigne nesse texto parece mais confiante na capacidade de se habituar e bem enfrentar a morte. Mesmo que Montaigne certamente não se veja como um sábio que aceita impassivelmente os infortúnios, ele procura testemunhar que é possível ter sempre em mente a morte sem se atormentar, sem estar num “constante frenesi” (I, 20, p. 129 [88A]).

Em síntese, Montaigne em “Que filosofar é aprender a morrer” (I, 20) advoga, com forte inspiração de Sêneca, uma meditação contante na morte com vistas a nos prepararmos para a morte. Algo implícito nessa preparação para a morte é o papel da imaginação (*imagination*), já que, segundo Montaigne, essa preparação se dá por meio de um trabalho imaginativo de tentar antecipar as possibilidades pelas quais a morte pode ocorrer. O papel da imaginação será um elemento importante da crítica à *meditatio mortis* em “Da fisionomia” (III, 12). Vejamos a seguir sobre o papel da imaginação na premeditação da morte em I, 20.

2.1.3. O PAPEL DA IMAGINAÇÃO EM “QUE FILOSOFAR É APRENDER A MORRER” (I, 20)

O exercício da premeditação da morte, como discutimos, consiste em ter sempre em mente a morte, procurando imaginar as possibilidades com que ela pode nos abater. Com o hábito do pensamento na morte, Montaigne procura familiarizar-se com ela e, assim, melhor enfrentá-la no momento em que ela chegar. Do mesmo modo que devemos fortalecer nosso corpo para aguentarmos um fardo, também devemos, diz ele, fortalecer a alma para enfrentarmos o peso da morte (I, 20, p. 134 [91A]). Para tanto, é preciso pensar, isto é, imaginar a morte com constância.

Um problema que se apresenta nesse exercício imaginativo reside na diferença entre a realidade da morte e a imaginação da morte. Montaigne está ciente desse problema e procura dissipá-lo em I, 20. A certa altura do texto, após ter comentado como a natureza nos auxilia a acolher a morte, Montaigne responde a uma possível objeção de que a imaginação não conseguiria abarcar a magnitude do evento que é a morte, pois “a realidade [*l’effect*] ultrapassa de tão longe a imaginação [*imagination*] que não há batalha tão fácil que não se perca” (I, 20, p. 133 [90A]). Montaigne a responde defendendo a utilidade da imaginação: afirma que premeditar a morte “nos dá vantagem”; ter uma noção de como a morte pode nos atingir é vantajoso nessa “batalha” que é enfrentar a morte. Além disso, também deixa claro que essa antecipação pela imaginação nos ajuda a eliminar o medo da morte, de modo que possamos encará-la “sem alteração nem temor” (Ibidem). Montaigne em I, 20 está confiante em seu poder de nos habituar e banalizar a morte ao antecipar seus possíveis golpes, apesar de reconhecer também que a imaginação pode exagerar a realidade ou nos atentar a sutilezas que não perceberíamos normalmente (I, 20, p. 133 [90A])²³. Esse será um ponto importante na crítica de Montaigne ao modo como a *science* busca nos preparar para a morte em “Da fisionomia” (III, 12).

Em “Que filosofar é aprender a morrer”, então, a imaginação tem sua importância, mesmo que ela tenha limites. Trata-se de pôr a imaginação para trabalhar a nosso favor, como ele esclarece em outro texto de mesma época, com o sugestivo nome “Que o gosto dos bens e dos males dependem em grande parte da opinião que temos deles” (I, 14, p. 97 [67C]). Nesse

²³ Em outro capítulo (I, 21), Montaigne reflete como a imaginação pode moldar nossa sensibilidade, a ponto de ter poder sobre nosso corpo.

texto, Montaigne considera a alegação de que a imaginação apenas alimentaria o temor da morte. Assim, o filósofo critica a tese de que a morte é um tormento, apontando primeiro que há várias opiniões distintas que a veem positivamente (I, 14, p. 74 [51A]), mostrando por meio de exemplos que as pessoas comuns aceitam bem a morte (I, 14, p. 74-77 [51A-53A]). Para reforçar seu ponto, traz também a anedota do porco de Pirro, particularmente interessante. Conta-se que Pirro, numa viagem de navio, ao ver os tripulantes temendo a tempestade, apontou para um porquinho nada preocupado, a fim de encorajá-los com o exemplo do bicho (I, 14, p. 79 [54-55A]). Montaigne entende que o porco de Pirro não teme a tempestade porque não teme morrer, haja vista que não é da natureza temer a morte. A morte só é temível por conta da opinião que temos dela, ou seja, por conta da razão (*discours*); por isso, o porquinho não teme a tempestade (que poderia terminar levando à morte), mas espernearia e correria se o batessem, pois é da natureza temer a dor (I, 14, p. 80-81 [55-56A]). “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 benefícios próprios?” (I, 14, p. 79-80 [55A]). Montaigne sugere que empreguemos nossas faculdades mentais em nosso proveito, retirando o caráter terrível imputado à morte e procurando uma opinião mais favorável às inevitáveis dores (I, 14, p. 79-80 [55A]). “Se o que denominamos mal e tormento não é nem mal nem tormento por si mesmo, mas somente porque nossa imaginação [*fantasie*] lhe dá essa qualidade, está em nós mudá-la” (I, 14, p. 73 [50A])²⁴. Assim, enquanto em I, 20 salienta-se um bom uso da imaginação em relação à morte por meio da premeditação da morte, em I, 14 há uma ênfase crítica em seu mau uso e uma exortação que se utilize a imaginação a nosso favor: imputar uma opinião positiva nos males e na morte.

Apesar do importante papel da imaginação em “Que filosofar é aprender a morrer” (I, 20), o capítulo de fato apresenta uma discrepância entre a imaginação da morte e a realidade da morte. Contudo, isso não anula a utilidade de se imaginar a morte. Além disso, mesmo havendo essa diferença entre imaginação e realidade, isso não implica que o ato imaginativo proporcione apenas uma percepção abstrata da morte. Segundo John Lyons (2005), o termo *imagination* em Montaigne é bastante conexo a sensações, de modo que não seria bem adequado associá-la a noções como “opinião” ou “concepção”, de caráter mais abstrato; a

²⁴ Os termos *fantasie* e *imagination* são utilizados amiúde por Montaigne com o mesmo sentido de “imaginação”, como nesse contexto, por isso não fazemos diferenciação do sentido deles em nossa tese. Sobre o uso desses termos, ver o verbete “*imagination*” em Desan, 2007.

imaginação é, na verdade, como uma ponte entre o corpo e a mente, dá certa realidade física à mente (LYONS, 2005, p. 35). Com base em percepções passadas (por exemplo, a de uma dor), a imaginação realiza na mente o ato de perceber e, desse modo, reencena a dor. Assim, os males (dores, doenças etc., tanto as que realmente aconteceram no passado quanto as meramente imaginadas sem terem ocorrido) não são apenas concebidos em abstração mas percebidos, experienciados pela imaginação, de forma que, ao antecipar as possibilidades da morte, o filósofo pode experimentar a morte em certa medida (Ibidem). Numa palavra, a imaginação pode proporcionar uma experiência (passada ou mesmo fictícia) ao filósofo, o que o possibilita experimentar a morte, de modo que, quando a morte realmente chega, ela já não é uma novidade.

Então, segundo Lyons, a imaginação conseguiria propiciar uma experiência da morte em Montaigne. Isso explicaria a viabilidade da premeditação da morte em I, 20, já que ela poderia de fato nos acostumar com a morte, na medida em que nos proporciona sua experiência (ainda que imaginada). Podemos também pensar que talvez por esse poder vívido da imaginação que Montaigne descartará a premeditação da morte em “Da fisionomia”, pois a imagem da morte pode ser bastante perturbadora para muitos.

Essa questão de poder experimentar a morte, como veremos na seção seguinte, é importante para Montaigne, embora não seja tão explicitada em “Que filosofar é aprender a morrer” (I, 20). Fica implícito nesse texto que a imaginação seria forte e útil o bastante, se bem manejada, para nos preparar à morte propriamente dita. Ela nos proporciona alguma experiência, ainda que imaginada, vívida o bastante para nos fortalecer para a morte concreta. No entanto, mesmo se a imaginação no capítulo I, 20 tenha capacidade de trazer alguma experiência da morte (como defende Lyons), Montaigne, num texto pouco posterior a esse, enfrenta mais diretamente a questão da experiência propriamente dita da morte, isto é, a questão de como praticá-la, exercitá-la antes da morte real. Trata-se do texto “Do exercício” (II, 6), no qual Montaigne pensa a possibilidade de experiência concreta (não apenas imaginativa) da morte. Nele, como veremos, Montaigne não apenas privilegiará a experiência concreta, como começará a questionar o papel da imaginação para se aproximar da morte, ponto importante na crítica à preparação da morte em “Da fisionomia” (III, 12).

2.2. IMAGINAÇÃO E EXPERIÊNCIA DA MORTE EM “DO EXERCÍCIO” (II, 6)

O capítulo “Do exercício” (II, 6) foi escrito por volta de 1573 e 1574, segundo conjectura Pierre Villey²⁵, estando assim muito próximo da data da primeira redação de “Que filosofar é aprender a morrer” (I, 20), cuja maior parte é escrita em 1572, ainda segundo Villey²⁶, fora os acréscimos da edição de 1588 (B) e posteriores (C).

Entretanto, apesar da proximidade temporal com I, 20, no decorrer do texto II, 6 Montaigne começa a pôr em questão indiretamente a premeditação da morte que o autor defende em I, 20, na medida em que questiona a capacidade da imaginação de antever os males e a morte. Como vimos, a premeditação da morte requer imaginação para se pensar nas possibilidades da morte. Se a eficácia da imaginação é questionada, põe-se em questão, ao menos parcialmente, também a eficácia da premeditação na morte tão defendida em I, 20 e criticada em “Da fisionomia” (III, 12), como veremos.

O que Montaigne salientará aqui em “Do exercício” (II, 6) e posteriormente em “Da fisionomia” (III, 12) é, ao contrário, que a imaginação pode ser forte demais, transformando a morte em algo pesado, terrível. Em “Do exercício”, Montaigne contrapõe a imaginação da morte com a experiência da morte, pautando-se sobretudo em seu relato pessoal.

2.2.1. EXPERIÊNCIA E EXERCITAÇÃO DA MORTE. O RELATO DE SEU ACIDENTE A CAVALO

Podemos entender o texto “Do exercício” (II, 6) como uma tentativa de responder a seguinte questão: como ter uma experiência da morte? Essa questão deriva, por sua vez, de outra: como é possível uma exercitação da morte? Montaigne entende por exercitação (*exercitation*, que também poderia ser vertido por “exercício”, como no título do capítulo II, 6) um exercício que consistiria em procurar ter uma experiência da morte como forma de aprender a morrer bem. Vejamos como Montaigne reflete na possibilidade de se experienciar a morte e exercitar-se na morte.

²⁵ II, 6. Apresentação por P. Villey.

²⁶ I, 20. Apresentação por P. Villey.

Montaigne abre o capítulo afirmando que dificilmente o *discours* (“razão” ou, quem sabe, “doutrina”) e a instrução (*institution*) sejam fortes o bastante para nos levar à ação, se não exercitarmos também a alma para que, com a prática (*experience*), vá ao caminho que queremos (II, 6, p. 59 [370A]). Noutros termos, não basta somente o pensamento para que tomemos certas ações, é preciso criar um hábito por meio de exercício a fim de interiorizar, incorporar esse pensamento.

Montaigne está nesse ponto em consonância com as filosofias greco-romanas, que objetivam sobretudo o bem viver (HADOT, 2014, p. 22). Para estas, saber incorporar o pensamento é fundamental; por isso vemos Sêneca dizer a Lucílio: “interioriza a filosofia no mais íntimo de ti mesmo e fundamenta a avaliação do seu progresso não em palavras que digas ou escrevas, mas sim na tua firmeza de ânimo e na diminuição de teus desejos; comprova as palavras com atos!” (SÊNECA. *Cartas a Lucílio*, p. 70 [20,1-2]).

Assim, Montaigne traz exemplos de filósofos que, em vez de esperarem a reviravolta do destino e correrem o risco de se verem despreparados diante de adversidades, lançam-se nas situações difíceis para se exercitarem:

Uns abandonaram suas riquezas para exercitar-se numa pobreza voluntária; outros procuraram a labuta e uma penosa austeridade de vida para se enrijecerem na dificuldade e no penar; outros se privaram das mais caras partes do corpo, como da vista e dos membros próprios para gerar, de medo que seu serviço, demasiadamente apazível e sem vigor, relaxasse e amolecasse a firmeza de sua alma. (II, 6, p. 59 [370A])

Esses homens, nessa passagem, estão pondo em ação seus preceitos filosóficos, numa prática diferente da *praemeditatio malorum*: não se trata apenas de antever os males pela imaginação e sim de se expôr aos infortúnios e poder se exercitar, pôr em prática seus preceitos, aprimorando sua firmeza. Isso já mostra que o que está em jogo no texto é a experiência dos eventos reais, não produtos imaginativos.

Porém, prossegue Montaigne, diferentemente desses outros infortúnios (como a dor, a indigência, as doenças etc.), a morte nós não podemos exercitar. Podemos passar pela experiência dos outros males e aprender com isso, ao passo que com a morte, uma vez que a experienciamos, já estamos mortos. “Somos todos aprendizes quando a ela chegamos” (II, 6, p. 59 [371A]). Então, surge a questão do texto: como ter experiência da morte, como nos exercitarmos na morte, se quando a experienciamos já não somos? Como coloca Johannes

Türk, o “problema que a morte impõe é portanto sua singularidade: ela ocorre apenas uma vez, é irreversível, uma característica única do indivíduo, e não pode ser repetida, nem se preparar a ela nem entendê-la por meio de sua observação” (TÜRK, 2011, p. 232). Como, então, preparar-se para uma experiência tão singular e irrepitível como a da morte?

Montaigne procura solucionar esse problema no texto com o recurso a símiles da morte. Um símile da morte seria uma forma indireta de entrarmos em contato com a morte e dela termos uma experiência, embora não “integral e perfeita”, mas podendo ainda ser útil (II, 6, p. 60 [371-372A]); ou seja, um símile traria uma experiência bem semelhante à da morte e que poderia, assim, preparar-nos à morte.

O primeiro símile que Montaigne comenta é o do sono. Num acréscimo posterior a 1588, ele ressalta a facilidade com que passamos da vigília ao sono, e adiciona que a natureza nos ensina com isso que somos feitos tanto para viver como para morrer, passando de um estado ao outro, da vigília ao sono, para nos habituarmos (II, 6, p. 61 [372C]). Montaigne indica nesse acréscimo o mesmo que salienta em textos mais tardios do que o “Do exercício”, como o “Da fisionomia” (III, 12): a natureza nos ajuda a enfrentar os males.

Em seguida, Montaigne traz o segundo símile, mais importante nesse capítulo: o desfalecimento causado por um acidente violento. Este parece a Montaigne mais próximo da experiência da morte que o sono. Quem teve tal desfalecimento a ponto de perder todos seus sentidos se aproximou mais de ver o “rosto verdadeiro e natural” da morte (II, 6, p. 61 [372A]); porque o instante da morte, por tão curto, não traz nenhum sofrimento, já que é preciso haver tempo para essas dores, segundo o filósofo. É a aproximação (*les approches*) da morte que é temível, e essa aproximação é passível de estudo, de experiência (Ibidem); ou seja, podemos ter a experiência de estarmos à beira da morte, moribundos, mas não da morte em si mesma. A morte, por sua vez, é o instante no qual se perde todo o contato da vida, terreno da experiência. Por isso Montaigne defende uma semelhança do desfalecimento com a morte. Seria um impacto grande a ponto de a pessoa desmaiar e perder os sentidos, como morrer.

Essas considerações conduzem Montaigne a uma discussão chave do texto, sustentando que as coisas parecem maiores na imaginação que na realidade (*effect*). Montaigne discute isso a partir de sua própria experiência; comenta que ele próprio passou boa parte da vida em plena saúde e a ideia de adoecer então lhe parecia tão horrível que, quando adoeceu de fato, a doença lhe pareceu bem suave: “descobri que quando estava saudável lamentava os doentes

muito mais do que me vejo a lamentar a mim mesmo quando eu estou doente, e que a força de minha imaginação aumentava em cerca da metade a essência e verdade da coisa” (II, 6, p. 62 [372A]). Ou seja, Montaigne mostra aqui como a nossa imaginação pode fazer com que tenhamos algo que por vezes nem é temível; ela faz com que algo pareça pior do que é na realidade e, assim, traz uma perturbação a mais.

Ainda sobre o exagero da imaginação, podemos observar que Montaigne a associa indiretamente com os seus “preparativos” (*apprests*) para lidar com a morte, como vemos na passagem seguinte, logo após o comentário sobre a imaginação da doença:

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. (Ibidem)

Como vemos, Montaigne constata por experiência que por vezes a imaginação aumenta a realidade da coisa, transformando em tormento aquilo que nem padecemos (ou não tanto assim) quando o vivenciamos. Ele espera que com a morte seja do mesmo jeito, que ela não valha “o trabalho” com os “preparativos” que Montaigne faz para diminuir seu peso (II, 6, p. 62 [372A]).

Que preparativos seriam esses? É evidente que dentre esses “preparativos” se encontra a premeditação da morte que Montaigne exalta em I, 20 e que, como confessa nesse mesmo capítulo, sempre de algum modo tendeu a fazer, já que constantemente pensava nas possibilidades de sua morte (I, 20, p. 129 [88A]). Montaigne vem mostrando em II, 6 que a imaginação pode aumentar em muito aquilo que na realidade não é tanto assim (como no caso do mal-estar da doença); e o que a premeditação da morte busca é justamente antecipar mentalmente, isto é, pela imaginação, as possibilidades de se morrer. Por mostrar o quanto a imaginação pode aumentar os males, decorre do texto a possibilidade de que os modos com que a premeditação imagina a morte sejam um tanto exagerados – o que é parte da crítica à preparação para a morte em “Da fisionomia” (III, 12), como veremos.

Montaigne, contudo, diz apenas esperar que a morte não valha tanto quanto o “trabalho” de seus “preparativos”, mas não renega os preparativos. Montaigne não nega a eficácia da premeditação da morte (aliás, nem mesmo a menciona nesse capítulo II, 6), mas cremos que

indiretamente a relativiza, dado que insiste em que a imaginação pode exagerar a realidade (*l'effect*) das coisas.

Voltemos ao texto. Depois de contrastar a imaginação e a realidade dos males, Montaigne retoma o tema do símile do desfalecimento, mas agora a partir do relato da experiência de quase morte que teve a partir de um acidente a cavalo. Montaigne nos conta que um dia saiu a passeio com um cavalo dócil e frágil, e foi atingido acidentalmente por um cavaleiro que o acompanhava com um cavalo bem mais robusto. Montaigne caiu desfalecido e bem machucado. Os companheiros, depois de tentarem em vão reanimá-lo, julgando-o morto, carregaram-no ao seu castelo (II, 6, p. 62-63 [373A]). Após algumas horas, Montaigne começou a se recuperar, mas aos poucos e tão lentamente que suas primeiras sensações estavam mais próximas da morte do que da vida, conforme nos conta (II, 6, p. 63 [373A]). Nessa altura de seu relato, Montaigne escreve:

Parecia-me que minha vida sustentava-se apenas *por um sopro*²⁷; 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 [*imagination*] 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 (II, 6, p. 64 [374A]).

Montaigne descreve-se como que estando nesse intermédio entre vida e morte, numa sensação de que a vida poderia se esvanecer com facilidade, como vemos acima. Em meio a sua descrição, Montaigne reflete sobre essa experiência e diz: “Essa recordação que trago tão fortemente impressa na alma, representando-me sua fisionomia [*visage*] e imagem tão semelhante à verdadeira, de certa forma concilia-me com ela [com a morte]” (II, 6, p. 63-64 [373A-374]). Montaigne acredita, destarte, que sua experiência é bem próxima à real experiência da morte. Ele crê que é nesse estado em que estão os moribundos – estado em que o filósofo teve uma sensação de enlanguescimento, sem dor e até com certo prazer, num entorpecimento dos sentidos, algo próximo ao adormecer (II, 6, p. 64 [374A]).

Por que Montaigne afirma que sua experiência o concilia com a morte? Porque ela lhe mostra que a morte não é sofrível e, assim, não temível. Com essa experiência, de alguma

²⁷ “...*ma vie ne me tenoit plus qu'au bout des lèvres*”, no original. Essa expressão é próxima a de Sêneca (SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, p. 115 [30,14]), como indica a nota 1 à página 70 em MONTAIGNE, Michel. *Essais II*. ed. Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête. Paris: Folio, 2016, p. 678.

maneira Montaigne pôde ter um contato com a morte, ainda que “não integral e perfeita” (II, 6, p. 60 [371A]), já que não morreu de fato, mas que lhe pôde ser útil, pois lhe deu uma familiaridade com a morte e mostrou-lhe que ela não é tenebrosa. Montaigne vislumbrou o rosto da morte nessa experiência cuja fisionomia espelha a imagem da morte.

De fato, o que Montaigne testemunha em sua proximidade com a morte não é desespero nem dor, mas uma languidez prazerosa. Montaigne conta que, após chegar a seu castelo, ao deitar-se em seu leito, recusa os remédios que lhe dão por crer que estava já para morrer por uma ferida na cabeça. Contudo, em seu estado, a morte lhe parecia doce:

Teria sido, sem mentir, uma morte venturosa; pois a fraqueza de minha razão [*discours*] 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 ação menos desagradável que aquela. (II, 6, p. 68 [377A])

Ao fim do relato, Montaigne conta sobre quando passou a “reviver” e recuperar suas forças, e o que sentiu foi bem diverso do prazer de seu estado anterior. Duas ou três noites depois, enfrentou dores tão fortes que se sentia como se estivesse para morrer de novo, mas de uma “morte mais viva” agora (II, 6, p. 69 [377A]). Diferentemente do doce entorpecimento anterior de quando se sentia a ponto de morrer, quando revive e seus sentidos e consciência começam a revigorar, sente-se mortalmente dolorido. Montaigne finaliza o relato contando como aos poucos foi-se lembrando dos eventos do dia do acidente, que haviam lhe fugido à memória, e por último do instante do acidente (*Ibidem*).

Nas edições dos *Ensaaios* impressas em vida, Montaigne fecha o capítulo após o relato com este breve comentário conclusivo:

Essa 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. (*Ibidem*)

Montaigne diz que “essa história de um acontecimento frívolo”, o relato sobre o seu acidente, poderia ser “vã” por se tratar de uma escrita sobre si próprio, levando em conta a

crítica da época a que se fale de si mesmo, crítica que Montaigne rebate mais à frente no texto, no acréscimo tardio (II, 6, p. 70 [378C])²⁸. Entretanto, Montaigne nega que seja “vã” justamente pelo ensinamento que retirou desse acontecimento sobre a morte.

Podemos dizer que um “ensinamento” (*instruction*) que Montaigne retirou dessa experiência consiste, por um lado, na resposta às questões que moldam o capítulo: como se exercitar na morte? e como ter uma experiência da morte? Montaigne mostrou que com uma experiência bastante similar à da morte – no caso, um desfalecimento, uma quase-morte – pode-se ter alguma familiaridade com a morte, que é o objetivo do exercício. Por outro lado, Montaigne também pôde aprender que a morte não é terrível como sua imaginação poderia levá-lo a crer, o que lhe fez ficar em paz com a morte. E foi um aprendizado que não resultou de uma especulação acerca da morte, de tentar imaginar como a morte seria, e sim de uma experiência similar.

Convém agora compararmos a exercitação na morte que surge em “Do exercício” (II, 6) com a premeditação da morte defendida em I, 20 para marcarmos a diferença entre os dois exercícios e entender melhor como Montaigne acaba por relativizar, ainda que de forma indireta, o papel da imaginação para a preparação para a morte em “Do exercício”.

2.2.2. PREMEDITAÇÃO DA MORTE VERSUS EXERCITAÇÃO DA MORTE

Em seu relato sobre o acidente que teve a cavalo, vimos que Montaigne marca, mesmo que não diretamente, uma diferença entre experiência da morte e imaginação da morte, em detrimento desta última. Isso pode implicar limites à premeditação para a morte, defendida em I, 20 o que será importante em “Da fisionomia”.

A exercitação da morte pode ser considerada uma forma de preparação para a morte, assim como a premeditação da morte defendida em “Que filosofar é aprender a morrer” (I, 20), na medida em que ambas são exercícios que buscam se familiarizar com a morte a fim de se preparar para ela. John Lyons também defende que a exercitação é um outro modo, ao lado da premeditação, de se familiarizar com a morte (LYONS, 2005, p. 44). A diferença principal entre os dois exercícios, a exercitação na morte em II, 6 e a premeditação da morte em I, 20, está em que no primeiro se tem um contato mais concreto por meio de um símile da morte,

²⁸ Faremos uma análise desse acréscimo tardio ao “Do exercício” no capítulo 3, ao vermos a sua inspiração socrática do autoconhecimento.

como se “se praticasse” a morte (LYONS, 2005, p. 40), ao passo que no segundo há um esforço imaginativo de pensar as possibilidades de morrer.

Embora tanto a premeditação da morte quanto a exercitação da morte sejam exercícios, nem todas são decididas pelo indivíduo. No caso da premeditação da morte, é bem factível pensar nas possibilidades da morte, ainda que se possa questionar se ter sempre em mente a morte não seria atormentador para muitos, ponto importante na crítica em “Da fisionomia” (III, 12). Por seu turno, a exercitação da morte, mesmo que por meio de símiles, tem alguma dificuldade em sua execução. Montaigne menciona o símile do sono como uma forma de aproximação da morte e chega a afirmar, num acréscimo, que é um modo como a natureza nos habitua com o morrer (II, 6, p. 61 [372C]); nesse caso, a realização do exercício é não só bastante factível como também cotidiana e natural. Porém, a experiência do desfalecimento não é tão fácil de ser executada por mera decisão do indivíduo. O próprio Montaigne não escolheu, obviamente, ter a experiência de quase morte; foi um acidente, um evento sujeito à fortuna. Contudo, uma vez ocorrida a experiência, ela pôde lhe servir como exercício. De fato, esses exercícios podem ser realizados também em situações fora do controle do indivíduo. Já no início do texto II, 6 Montaigne dá exemplo de pessoas que não esperaram pela fortuna para poderem exercitar seus princípios, subentendendo-se que a virada da fortuna já é ocasião para o exercício. Sêneca, num texto que veremos melhor na seção seguinte, diz a Lucílio como podemos provar nossa firmeza num infortúnio, como o fizeram Sócrates e Catão (SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, p. 43 [13,14]). E em “Da fisionomia” (III, 12), Montaigne comenta que os infortúnios de seu tempo propiciaram que ele se exercitasse (III, 12, p. 393-394 [1046B])²⁹.

Embora não tão sujeita a uma escolha do indivíduo como a premeditação da morte (já que é bem factível pensar nas possibilidades da morte, mas nem tanto ter uma experiência de quase morte), a exercitação da morte tem uma vantagem em relação ao exercício da premeditação: o apoio na experiência. Mesmo se a imaginação em Montaigne dê certa realidade física à mente, de modo que a premeditação da morte tenha quase um peso de uma experiência concreta, como defende Lyons (LYONS, 2005, p. 35), há de fato uma distância significativa entre experiência e imaginação em Montaigne. O acento na experiência se mostra em “Do exercício” (II, 6), como vemos em dois momentos do texto: 1) Em primeiro, no comentário inicial de que dificilmente o *discours* (“razão” ou talvez “doutrina”) e a “*instruction*” (“ensinamentos”) tenham força o suficiente para nos levar à ação, sendo

²⁹ Veremos melhor sobre a relação de Montaigne com os infortúnios em “Da fisionomia” no capítulo 3.

necessárias a prática e a experiência para incorporar preceitos (II, 6, p. 59 [370A]). Aqui Montaigne trata da necessidade de exercitar o preceito, o que se mostra quando ele se pergunta se é possível ter uma experiência da morte para aprender a morrer, assim como vários homens praticavam a pobreza, a abstinência etc. para se fortalecerem (Ibidem). 2) Em segundo, quando trata da distância entre imaginação de um mal e a realidade desse mal, na medida em que a imaginação pode transformá-lo em algo mais terrível do que é, como no exemplo da doença (II, 6, p. 61-2 [372A]). A importância da experiência é confirmada com o relato de seu acidente, haja à vista que Montaigne testemunha o que sentiu quando quase morreu. Ele não imaginou nessa ocasião algo sobre como seria a morte, mas experienciou uma quase morte e refletiu sobre essa experiência. Por isso ele pôde se conciliar com a morte (II, 6, p. 63-64 [373A-374]), pois percebeu que, quando se está para morrer, a morte não tem esse peso que tendemos a imaginar que tenha.

Já em I, 20 Montaigne argumentava que a morte não era terrível, sobretudo nas últimas páginas do texto, nas quais, vale notar, há também bastantes acréscimos “B” e “C” reforçando essa posição sobre a morte já apresentada na primeira redação do texto (I, 20, p. 135ss [92ss]). De fato, também em “Do exercício” e, posteriormente, em “Da fisionomia”, Montaigne afirma que a morte não é temível. Contudo, diferentemente de I, 20, em II, 6 ele se apoia na experiência, em detrimento da imaginação, que pode criar falsos temores.

Embora não tenha criticado a premeditação da morte nesse texto, Montaigne já mostra um problema no papel da imaginação, que pode deixar um suposto mal ainda mais temível. O peso da experiência ganha mais força e será fundamental para a crítica à preparação para a morte em “Da fisionomia” (III, 12), porquanto nesse texto Montaigne acentuará que saberemos lidar com a morte quando ela nos chega e que procurarmos premeditar a morte (isto é, imaginar as possibilidades de se morrer) pode nos ser mais perturbador do que a própria morte, como veremos a seguir.

2.3. CRÍTICA À PREPARAÇÃO PARA A MORTE

Nas seções anteriores, vimos que em “Que filosofar é aprender a morrer” (I, 20), sob forte influência do estoicismo de Sêneca, Montaigne acreditava no poder da imaginação para nos prepararmos para a morte por meio de sua premeditação; ao passo que, em “Do exercício”

(II, 6), já há certa relativização da eficácia da imaginação e uma prioridade da experiência. Agora em “Da fisionomia”, a premeditação da morte será duramente criticada em favor de uma relação mais espontânea com a morte. Veremos agora a crítica de Montaigne, que ocorre com um debate nem sempre às claras com Sêneca.

Montaigne abre essa discussão com uma crítica mais geral à premeditação dos infortúnios ou males (a *praemeditatio malorum*) em III, 12, além de uma breve crítica à exercitação dos males, prática mencionada em “Do exercício”. Usaremos a expressão “preparação para os males” para englobar a *praemeditatio malorum* (premeditação ou antevisão dos males, infortúnios), a exercitação dos males e a premeditação da morte.

A crítica à preparação para os males inicia-se com Montaigne questionando a utilidade de se procurar preparar-se para possíveis infortúnios. “De que nos serve essa insistência em prever todas as provações da natureza humana e preparar-nos com tantos penares até mesmo contra aquelas que talvez nem venham a atingir-nos?” (III, 12, p. 399 [1050B])³⁰. Há nisso, a seu ver, um tormento desnecessário por eventos que nem nos acontecerão, visto que, se imaginarmos a miríade de formas com que podemos sofrer com o destino, certamente haverá uma preparação para vários infortúnios que nunca nos tocarão. Ora, por mais turbulenta que seja nossa vida, ela não padece de todos os infortúnios imagináveis. Assim, há um sofrimento supérfluo, uma atitude “febril” de sofrer por aquilo que não sofrerá (III, 12, p. 399-400 [1050B]). Mais do que isso, preparar-se para esses infortúnios que de fato nos acometerão, segundo Montaigne, é sofrer por antecipação; é como vestir um pesado casaco no calor do verão porque no inverno fará frio (III, 12, p. 400 [1050C]) – ou seja, é se preparar para algo que só nos acometerá bem depois, de um modo que, como o exemplo insinua, somos prejudicados pela própria preparação (afinal, usar um casaco pesado no calor pode nos fazer muito mal).

Nessa crítica à antecipação dos males, Montaigne lança mão de algumas passagens de Sêneca para argumentar contra que se sofra antecipadamente por males futuros. Podemos achar curioso esse uso, haja à vista que o preceito de preparação para os males (e em especial para a morte) encontra-se em Sêneca e este é o autor que mais inspira Montaigne em “Que filosofar é aprender a morrer” (I, 20), quando defendia a premeditação da morte. Entretanto, embora Sêneca exorte que se prepare para os infortúnios, também faz crítica a que se sofra por antecipação por futuros males. Com efeito, em sua carta 13 a Lucílio, Sêneca afirma a seu

³⁰ Encontramos uma frase bem semelhante em Sêneca (SÊNeca. *Cartas a Lucílio*, p. 87 [24,1]).

amigo que é erro angustiar-se por possíveis tormentos futuros. “Dar-te-ei somente este preceito: não sejas desgraçado antes de tempo, pois o que tu temes como coisa iminente talvez nunca venha a suceder; pelo menos, é certo que ainda não sucedeu!” (SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, p. 40 [13,4])

Sêneca alerta nessa carta 13 sobre falsos temores; ele afirma que por vezes ou nos atormentamos mais do que deveríamos, ou antecipamos um mal futuro ou mesmo apenas imaginamos (*fingimus*) um mal (Ibidem [13,5]). É importante ter atenção a esses falsos ou exagerados temores; segundo Sêneca, uma angústia ilusória pode perturbar mais que uma bem fundada, porque, enquanto esta tem seus limites na própria realidade, a angústia ilusória é aberta a todo tipo de conjectura e pode nos encher de pânico (Ibidem, p. 41 [13,8]).

Devemos, então, verificar se nossa agitação se deve a um problema real ou a uma falsa opinião, segundo Sêneca (Ibidem, p. 40-41 [13,6]). É o que ele faz nessa carta com respeito ao temor de infortúnios futuros – analisa-o para mostrar que não é bem fundado. O filósofo afirma que é bem possível que no futuro possa haver algum mal, mas que no momento ele não existe; além disso, muita coisa pode se suceder, não necessariamente um mal, pois tantas coisas variadas nos acontecem sem esperarmos. Mesmo se pudéssemos ter certeza de um mal futuro, Sêneca defende que não devemos nos angustiar por antecipação, e sim deixar para sofrer o mal – se sofrê-lo – quando este chegar; ater-se e aproveitar o presente em vez de perder a vida pensando em possíveis mazelas. “A adversidade também tem a sua inconstância [*Habet etiam mala fortuna levitatem*]. Talvez nos atinja, ou talvez não; entretanto, está longe: pensemos em coisas mais alegres!” (Ibidem, p. 41-42 [13,10-11]).

Por vezes, comenta Sêneca, encontramos falsos indícios de que algum mal está por vir e desgastamos nossa vida ansiosos com o futuro. “A vida perde qualquer sentido, a desgraça não conhecerá qualquer limite se nos pusermos a recear tudo quanto pode acontecer” (Ibidem, p. 42 [13,12]). É preciso, assim, procurar ponderar bem se temos boas razões para o medo ou para a esperança pelo futuro. “Pondera, portanto, os motivos de esperança e de medo, e sempre que as coisas te apareçam todas como ambíguas, age pelo melhor e acredita no que preferires” (Ibidem, p. 42-43 [13,13]). E, após isso, se mesmo assim o medo nos for mais convincente, Sêneca aconselha: “não te deixes perturbar, pensa imediatamente que a maior parte dos homens, sem que qualquer mal os aflija nem os venha a atingir como coisa inevitável, se deixam ir à deriva guiados pelas suas paixões” (Ibidem, p. 43 [13,13]); ou seja,

não se deve deixar perder-se pelas preocupações, nem se levar sem controle pelas paixões, mas tomar conta de sua vida e procurar agir da maneira melhor que puder.

Se, por fim, o infortúnio realmente vier, também não há motivo para preocupação. Ao contrário, Sêneca exorta: ponhamo-nos à prova, exercitemo-nos no infortúnio, mostremos que somos capazes de enfrentá-lo. Pode-se tirar um benefício de um mal; Sêneca exalta o benefício moral de enfrentar uma adversidade e lembra que foi a cicuta que deu a grandeza de Sócrates, seu enfrentamento destemido da morte o elevou, assim como o gládio de Catão “assegurou a sua glória” (Ibidem, p. 43 [13,14]). Como comentara no princípio da carta, só podemos testar nossa força diante das dificuldades; a “virtude autêntica ganha novas forças de cada vez que sofre um golpe” (Ibidem, p. 39 [13,3]). Não se deve, portanto, temer um mal futuro, em nenhuma hipótese.

Essa carta 13 de Sêneca é possivelmente a fonte ou uma das fontes de que Montaigne retira uma passagem para alimentar sua crítica à preparação para os males em “Da fisionomia”³¹. No contexto dessa citação, Montaigne está defendendo, tanto contra a antevisão dos males quanto a sua exercitação (a prática de lançar-se a infortúnios para exercitar-se (II, 6, p. 59 [370A])), que o mais natural seria se esquivar dos infortúnios, desviar-se deles até mesmo em pensamento. Acrescenta que esses infortúnios não “chegarão cedo o bastante”, que “sua existência real [*leur vray estre*] não durará o bastante para nós” (bem próximo do que Sêneca diz na carta 24³²) e que é preciso que “nosso espírito os amplie e alongue e que antecipadamente os incorpore em si e se alimente deles, como se não pesassem adequadamente para nossos sentidos” (III, 12, p. 400 [1050B]). Em outros termos, para antevermos os infortúnios, tentar imaginá-los e de alguma maneira experienciá-los por antecipação, precisamos prolongar a duração dos infortúnios, visto que quando de fato acontecem eles são fugazes; com o exercício de antecipá-los, eles ficam mais tempo conosco (por exemplo, pensar na morte faz com que esta, que não passa de um instante, prolongue-se em nosso pensamento, perturbando-nos).

³¹ Na edição dos *Ensaio*s feita por E. Naya (et al) indicam-se, além dessa carta 13, também passagens das cartas 24 (24, 1) e 98 (98, 6-8). Ver nota 1 à página 383 em MONTAIGNE, Michel. *Essais III*. ed. Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête. Paris: Folio, 2009, p. 570.

³² “Mas para quê estares a sofrer antecipadamente com os teus males, que aliás se farão sentir depressa, e a estragares o presente com o medo do futuro? É pura estupidez, lá pelo fato de um dia teres de ser infeliz, começares a ser infeliz desde já. Mas vou procurar incutir-te calma por outra via. Se queres libertar-te de toda e qualquer angústia, imagine 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.” (SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, p. 87 [24,1])

Nesse contexto sobre o alongamento dos infortúnios por nosso espírito, Montaigne faz um acréscimo “C” com uma passagem de Sêneca:

“Eles pesarão o bastante quando aqui estiverem”, diz um dos mestres, não de uma seita branda e sim da mais dura [Sêneca, o estoico]. “Enquanto isso, sê mais favorável a ti mesmo; confia-te ao que mais aprecias. De que te serve irdes acolhendo e prevendo tua má fortuna e perdestes o presente por medo do futuro, e seres infeliz agora porque deves sê-lo daqui a algum tempo?” São essas suas palavras (Ibidem [1050C]).

Montaigne traz essa passagem como contraponto ao preceito que visa antecipar mentalmente os males. Ele mostra que mesmo um filósofo de uma seita “da mais dura”, o estoico Sêneca, critica que se inquiete antecipadamente com os infortúnios que podem nos acometer. Ora, mas é esse mesmo filósofo, Sêneca, que também exorta à premeditação dos males e, em particular, à premeditação da morte, além de elogiar a exercitação dos infortúnios (o que vemos nessa mesma carta 13 ora analisada, ao afirmar, por exemplo, que devemos nos pormos à prova diante dos infortúnios (SÊNECA, op. cit., p. 43 [13,14])).

Como vimos, já Sêneca critica que se preocupe antecipadamente por possíveis males. No entanto, a *praemeditatio malorum* que Sêneca advoga não é o mesmo que se preocupar com os infortúnios por antecipação; a *praemeditatio* consiste num exercício meditativo para pensar as maneiras pelas quais os males podem nos acometer e, destarte, habituarmo-nos com esses males para podermos enfrentá-los mais calmamente quando ou se nos chegarem; ou seja, quer evitar preocupações preparando-nos para os males. Temer males futuros, ao contrário, é uma preocupação que desgasta a vida e que pode até conduzir ao pânico. Temer antecipadamente é um vício, é algo irracional; ao passo que a *praemeditatio malorum* é um exercício espiritual que almeja nos preparar para os infortúnios.

A crítica em Sêneca, portanto, a sofrer antecipadamente pelos males não contradiz seus preceitos de antecipar mentalmente os males futuros. Ao contrário, a preparação para os males busca livrar-nos desse temor.

O uso que Montaigne faz de Sêneca, por sua vez, engloba em sua crítica a preparação para os males: a exercitação, mas, sobretudo, a premeditação. Isso porque, para Montaigne, a preparação para os males raramente nos serve para de fato prepararmos-nos para os infortúnios; em vez disso, a preparação atormenta-nos.

Esse argumento de Montaigne sobre o tormento da preparação vemos mais claramente quando entramos na crítica mais específica que se refere à preparação para o mal este sim inescapável: a morte. “É certeza que para a maioria a preparação para a morte causou mais tormento do que o fez seu sofrimento” (III, 12, p. 400 [1051B]), afirma Montaigne. “A visão da morte por vir necessita de uma firmeza duradoura e conseqüentemente difícil de obter” (III, 12, p. 401 [1051C]).

Aqui temos mais um importante argumento contra a preparação para a morte: a preparação exige mais do que a maioria das pessoas consegue alcançar. É uma dificuldade que mesmo Sêneca, que defende a preparação, reconhece. Numa passagem, Sêneca afirma que o momento da morte dá coragem ao homem, assim como “um gladiador, mesmo muito pouco valoroso durante todo o combate, oferece a garganta ao adversário e ajuda-o a mergulhar o gládio hesitante” (SÊNeca, op. cit., p. 113 [30,8-9]). Mas a morte inevitável – aquela à qual nos aproximamos a cada dia, a da condição mortal do ser humano – requer uma “firmeza de um ânimo constante” [*desiderat lentam animi firmitatem*], que é rara e apenas um sábio consegue manter (Ibidem).

Montaigne concorda com Sêneca que é necessário uma firmeza constante para a morte, porém discorda que devemos nos preparar para a morte justamente porque essa firmeza, a seu ver, é quase sobre-humana; de modo que o que seria uma preparação para aliviar a morte, torna-se uma perturbação a mais. Vemos isso na passagem seguinte, em que Montaigne se apropria mais uma vez de Sêneca para argumentar contra a preparação para a morte:

Às vezes a percepção da morte presente anima-nos por si mesma com uma pronta resolução de não mais evitar algo inevitável. No tempo antigo viram-se vários gladiadores, depois de combaterem covardemente, engolirem corajosamente a morte, oferecendo a garganta ao ferro do inimigo e incitando-o. A visão da morte por vir necessita de uma firmeza duradoura e conseqüentemente difícil de obter (III, 12, p. 401 [1051C]).

Montaigne parafraseia Sêneca aqui, porém o faz com intento distinto. Sêneca argumenta contra o temor da morte, enquanto Montaigne argumenta contra a própria preparação para a morte. Montaigne usa esse exemplo justamente para argumentar que não precisamos nos preparar para a morte. Isso porque, fora o pensamento constante na morte ser um fardo que poucos conseguem sustentar, no instante mesmo da morte saberemos enfrentá-la; saberemos já que a própria natureza nos ajuda nisso. “Se não sabeis morrer, não vos preocupeis; a

natureza ensinar-vos-á no momento certo, plena e eficientemente; ela fará esse trabalho por vós com precisão; não entreveis com isso vosso cuidado” (Ibidem [1051B]).

Há uma contraposição entre a preparação para a morte e a espontaneidade da nossa natureza diante da morte, em “Da fisionomia”. Montaigne se apropria da passagem de Sêneca para argumentar que, diante da morte iminente, a natureza pode nos ensinar a lidar com a morte. Assim, além de uma perturbação extra, a preparação para a morte seria algo supérfluo, já que no momento da morte saberemos enfrentá-la.

Se a morte não é outra coisa que um instante para o qual a própria natureza nos ajuda a enfrentar no momento derradeiro, e se a preparação para morte só nos faz antecipar os possíveis tormentos e exige uma firmeza que apenas sábios conseguem manter, pode-se inferir com Montaigne que a preparação para a morte perturba mais do que a própria morte. Tanto que, segundo Montaigne, temos de nos prepararmos não para a morte mas para os preparativos da morte. “Não é contra a morte que nos preparamos; ela é coisa momentânea demais [...] Para dizer a verdade, preparamo-nos contra os preparativos da morte” (Ibidem).

Nisso Montaigne encontra um vício na filosofia. Ela nos impõe seus preceitos para que nos preparemos para a morte. Porém, seus próprios preceitos nos causam tormento, visto que a preparação para a morte é exigente demais. Então, a filosofia tem de remediar seus próprios remédios, uma vez que ela traz cuidados para que essa antecipação da morte não nos atormente. A preparação para a morte é um mau remédio que precisa ser remediado contra seus efeitos. Como escreve:

A filosofia manda-nos ter a morte sempre ante nossos olhos, prevê-la e considerá-la antes da hora, e em seguida nos dá as normas e as precauções para cuidar que essa previsão e esse pensamento não nos firam. Assim fazem os médicos que nos atiram às doenças a fim de terem onde empregar suas drogas e sua arte (III, 12, p. 401-402 [1051B]).

A crítica à preparação para a morte em “Da fisionomia” (III, 12) é um exemplo da tese de que a *science*, qual um alimento ruim, pode mais nos prejudicar que nos alimentar (III, 12, p. 382 [1039C]), o que discutimos no capítulo 1. De fato, em Montaigne a constante meditação na morte é algo penoso, que poucos conseguiriam manter a contento. É fácil se informar sobre as possibilidades com que a morte e outros infortúnios podem nos acometer, todavia não é tão fácil preparar-se para isso. “Que dizer se [B] a ciência [*science*], tentando armar-nos com novas defesas contra os males naturais, imprimiu-nos na imaginação [*fantasie*]

a extensão e a gravidade destes, sem ter argumentos e sutilezas bastantes para proteger-nos?” (III, 12, p. 383-384 [1039B-1040C]). A *science* nos envenena com essas informações e não nos remedeia bem. No caso, a premeditação da morte nos convence a pensar na morte, mas não consegue nos fortalecer: o próprio pensamento na morte é um mal ainda maior que a morte.

Com as dificuldades e os males que a preparação para a morte nos proporciona, não deveríamos nos perdermos pensando na morte, e sim nos distrairmos desta. Em vez de ficarmos com o constante pensamento na morte como quer a premeditação da morte, deveríamos nos prepararmos para a vida, afirma Montaigne. “Turvamos a vida com a preocupação pela morte, e a morte com a preocupação pela vida” (III, 12, p. 401 [1051B]). Ou seja, ao nos preocuparmos com a morte, ficamos angustiados a ponto de negligenciamos nossa vida, tememos viver com medo da morte; ao passo que, se cuidamos da vida, a morte torna-se opaca, sentimos menos seu peso e, assim, não nos angustiamos por ela. Mas nos preocuparmos com a vida não é também negligenciar a morte, visto que esta, claro, é parte essencial da vida. O que Montaigne defende é que a morte não deve ficar no centro de nossas vidas, porque assim ficamos atordoados com esse pensamento mórbido constante e, então, nem saberemos lidar com a vida nem conseqüentemente com a morte. Se soubermos viver bem, saberemos morrer bem. “Se soubermos viver com firmeza e serenidade [*constamment et tranquillement*], saberemos morrer do mesmo modo” (III, 12, p. 402 [1051C]).

Destarte, Montaigne inverte o que dissera antes em “Que filosofar é aprender a morrer” (I, 20, p. 123 [84A]) afirmando agora que a morte é o desfecho da vida, mas não sua finalidade. “Eles se gabarão disso o quanto lhes aprouver. *Tota philosophorum vita commentatio mortis est*³³. Mas na minha opinião esse é de fato o final [*le bout*], porém não a finalidade [*le but*] da vida; é seu fim extremo, porém não seu objeto” (III, 12, p. 402 [1051-1052C]). Essa frase, quase oposta à de “Que filosofar é aprender a morrer”, pode representar um abandono por Montaigne da perspectiva estoica da morte, como o vê Pierre Villey (VILLEY, 1908, p. 392). Entretanto, J.-P. Boon não entende as frases de I, 20 e III, 12 como opostas e defende que não há uma grande mudança de perspectiva em relação à morte nesses textos; Montaigne, segundo Boon, não abandona a ideia de premeditação da morte (embora adote uma moderação desse preceito), mas dá mais atenção à experiência da morte, que a então velhice lhe proporciona (BOON, 1967, p. 313-314). Embora Montaigne de fato note uma diferente

³³ “Toda a vida dos filósofos é uma reflexão sobre morte.” Frase de Cícero em *Tusculanas* [I,xxx], a mesma que inspira a discussão em “Que filosofar é aprender a morrer” (I, 20).

relação que ele tem com as dores e a morte na velhice e na juventude (como vemos nas primeiras páginas de “Sobre versos de Virgílio” (III, 5, p. 83-88 [840-844BC])), cremos que Montaigne critique a premeditação para a morte em todas as idades; ele não faz referência a nenhuma fase da vida em “Da fisionomia” em sua argumentação contra a premeditação da morte, e sim salienta como pode ser maléfico pensar constantemente na morte.

Com o que discutimos acima, no que concerne à morte, já vislumbramos como seria seguir a natureza: Montaigne afirma que o “mais fácil e mais natural” é nem mesmo pensarmos nos males (desviarmos nosso pensamento), o contrário do que a premeditação da morte postula; deixarmos-nos que a própria natureza nos auxilie no momento da morte (III, 12, p. 400-1 [1050-1051B]). Aqui Blandine Perona vê um paradoxo em Montaigne: ele busca por uma relação mais espontânea com a morte em detrimento da preparação para a morte, ao mesmo tempo em que não cessa de pensar na morte (PERONA, 2014, p. 114). Com ou sem paradoxo (será que Montaigne se considera uma exceção sobre as mazelas de se pensar com frequência na morte?), Montaigne aconselha que evitemos pensar tanto na morte e nos males, mas que deixemos para lidar com eles quando ou se chegarem. Com respeito a esse último, Montaigne encontra no “vulgo” um exemplo de como as pessoas se comportam diante da morte auxiliados pela natureza.

Em suma, para Montaigne, a preparação para os males (e especialmente a preparação para a morte) perturba mais que os próprios males, por isso Montaigne advoga que não procuremos nos prepararmos para os males mas que apenas nos lhes distraiamos. Montaigne aqui passa a defender o oposto da tese principal que defendera em “Que filosofar é aprender a morrer” (I, 20). E o que ele tanto criticara no vulgo em I, 20 parece ser o que defende agora, que nos distraiamos da morte.

Ora, mas se são tão problemáticos os preceitos e informações da *science* que objetivam nos fortalecer contra infortúnios, notadamente os preceitos estoicos das premeditações dos males e da morte, talvez nos resta seguirmos a “escola da ignorância”, como o vulgo, que se mostrou bem mais constante em lidar com os infortúnios. Porém, já vimos que em “Da fisionomia”, assim como na “Apologia de Raymond Sebond” (II, 12), Montaigne parece elogiar não tão seriamente a ignorância do vulgo, e sim usá-la como contraponto à pretensão da *science* de nos auxiliar contra infortúnios. Agora, esse irônico elogio aparece centradamente em contraposição ao preceito estoico da preparação para a morte e reforça o seu preceito de seguir à natureza. Em vez de preparar-se para a morte, o vulgo ignorante se

deixa guiar pela natureza. Vejamos como Montaigne continua esse elogio da ignorância do vulgo, contrapondo sua simplicidade natural à preparação para a morte.

2.4. A SIMPLICIDADE NATURAL DO VULGO DIANTE DA MORTE

Já vimos na seção anterior as críticas que Montaigne faz à preparação para os males, em especial à premeditação da morte. Agora, veremos como Montaigne contrapõe a postura do vulgo diante da morte e dos males ao preceito da preparação para os males; isto é, o vulgo serve de exemplo de como o pensamento nos males e na morte além de supérfluo é prejudicial. “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” (III, 12, p. 402 [1052B]). O vulgo faz espontaneamente aquilo que Montaigne aconselhara no texto: que não se pense na morte, visto que a natureza nos auxiliará a lidar com a morte no momento certo (III, 12, p. 401 [1051B]). Trata-se de um caso particular da contraposição entre a eficácia da ignorância do vulgo e a ineficiência da *science* frente aos males.

Agora, ao contrário do que acontece em “Que filosofar é aprender a morrer” (I, 20), a relação do vulgo com a morte é exemplar em “Da fisionomia” (III, 12). Como vimos, em I, 20, numa postura estoico senequiana, Montaigne recrimina o homem comum por se esquecer da morte, defendendo que não podemos passar a vida como se a morte não existisse, haja à vista que a morte afinal chega e, se não estivermos preparados, ficamos aturdidos. Por isso, o filósofo defendia a meditação constante na morte, a fim de nos habituarmos e, assim, ficarmos impassíveis diante da morte. Agora em “Da fisionomia”, Montaigne defende que o melhor é nem pensarmos na morte, visto que seu pensamento prolonga e eleva o mal, sendo melhor nos distrairmos e deixarmos que a natureza nos ensine a enfrentá-la quando for o momento (III, 12, p. 400 [1050B]). Distrair-se do pensamento da morte assemelha-se à tendência ao esquecimento da morte do homem comum, antes criticada por Montaigne em I, 20. O vulgo é a prova de que se preocupar com a morte somente quando ela se aproxima é o melhor a se fazer. Como diz Villey, “o método do ‘vulgo’, que Montaigne considerava ‘*nonchalange bestiale*’ e que seria ‘inteiramente impossível’ ‘instalar-se na cabeça de um homem inteligente’ [*homme d’entendement*], agora se torna a única razoável” (VILLEY, 1908, p.

392), sendo a preparação para a morte, representada por Sêneca, o que afronta o bom senso (Ibidem).

Segundo Montaigne, por só pensar na morte quando ela chega, o vulgo se atormenta menos que um filósofo. Pensar na morte é um sofrimento em dobro: o sofrimento da morte e do próprio pensamento na morte; por não pensar na morte, o homem comum só sofre na ocasião da morte. “E então ele”, o vulgo, “é mais favorecido que Aristóteles, a quem a morte atormenta duplamente: por si mesma e por uma tão longa antecipação” (III, 12, p. 402-403 [1052B]). Aristóteles aqui é menos o filósofo grego do que, de um lado, uma figura de um intelectual que medita constantemente na morte e por isso sofre por antecedência; e de outro, a base da *science* (o “monarca da ciência moderna” (I, 26, p. 218 [146C])), cuja eficácia Montaigne põe em xeque.

O vulgo só sofre no momento de sofrer, seja o mal que for. Ele não só não se vê atormentado por esse pensamento, como não teme mais do que a conta, já que não procura imaginar as possibilidades da morte, o que tende a atormentar até mais que a morte, como vimos no texto anterior.

Por todos os benefícios da ignorância do vulgo, Montaigne a elogia e faz uma exortação à ignorância, à *ecolle de betises*, que indica a ironia desse elogio:

Não é o que dizemos, que o embrutecimento e a falta de imaginação [*apprehension*] do vulgo lhe dão essa capacidade [*patience*] de suportar os males presentes e essa profunda despreocupação [*nonchalance*] para com os infortúnios [*accidens*] futuros? [C] que sua alma, por ser crassa e obtusa, é menos permeável e abalável? [B] Por Deus, se assim for, passemos doravante a frequentar a escola do embrutecimento [*ecolle de betises*]! O extremo fruto que as ciências [*sciences*] nos prometem é o mesmo a que esta conduz tão brandamente seus discípulos. (III, 12, p. 403 [1052B])

A exortação à *ecolle de betises* é uma exortação irônica, claro. A começar pela ironia da própria expressão *ecolle de betises* (escola do embrutecimento), que indicaria um ensino que deseduca. Em segundo lugar, porque Montaigne, com o elogio da ignorância do vulgo, quer criticar a *science*, a qual faz retratos pomposos, artificiais da natureza e perde seu verdadeiro rosto. Montaigne mostra que a *science* tende a mascarar a natureza, como mostramos no capítulo 1.

Porém, o elogio à ignorância do vulgo, como defendemos também no capítulo 1, tem algo de sério, a saber, a exortação para que se siga a natureza, como o faz à sua maneira o

vulgo; por sua ignorância, o vulgo enfrenta melhor os males do que enfrentaria se praticasse preceitos como o da preparação para os males. O vulgo mostra que não se preocupar com a morte e os males, distrair-se deles, e só encará-los assim que eles aparecem, é melhor.

Por ser uma alternativa aos preceitos da *science*, a atitude do vulgo mostra que a da *science* não é o único caminho:

A julgá-las pela utilidade e pela autenticidade despojada, as lições da simplicidade pouco perdem para as que a doutrina nos prega ao contrário. Os homens são diversos em gosto e em força; é preciso conduzi-los para seu bem, de acordo com eles e por caminhos diversos. (III, 12, p. 401-402 [1052B])

Montaigne afirma isso após haver tecido suas críticas à preparação para os males e para a morte, a fim de passar a tratar do assunto deste nosso texto: como o vulgo enfrenta melhor as adversidades. Nessa passagem acima vemos uma afirmação que pode soar algo deslocada: “Os homens são diversos em gosto e em força; é preciso conduzi-los para seu bem, de acordo com eles e por caminhos diversos” (Ibidem). O que essa frase pode nos dizer acerca do elogio do vulgo logo após a crítica à preparação para os males? Ela indica que o elogio do vulgo serve também para mostrar que o caminho imposto pela *science* para se lidar com os males (no caso, o da preparação para os males) não é o único e nem necessariamente eficiente.

Assim, além de ser um exemplo de que a preparação para os males não é o único caminho, o vulgo também é mais uma vez exemplo de que seguir a natureza é melhor do que se pautar na *science*. Os artifícios pomposos e inúteis da *science* não ajudam a enfrentar os infortúnios, tampouco preceitos demasiadamente elevados, como o da preparação para os males, e o vulgo, que não segue nem preceitos nem *science*, enfrenta melhor os males por agir com sua simplicidade natural, isto é, por agir espontaneamente conforme a natureza por conta de sua ignorância.

Discutimos neste capítulo um ponto mais específico da crítica à *science* em “Da fisionomia”, que é a crítica à preparação para os males, com ênfase na premeditação da morte.

Procuramos mostrar que há uma mudança de postura de Montaigne em relação à preparação para os males, em especial à premeditação da morte. Enquanto em “Que filosofar é aprender a morrer” (I, 20), Montaigne defende uma premeditação da morte de inspiração estoica para nos familiarizarmos e nos prepararmos para a morte, em “Da fisionomia” (III, 12) Montaigne critica esse preceito, pois para ele a premeditação requer uma firmeza acima do normal, que poucas pessoas conseguiriam sustentar, sendo assim um preceito inviável, mais tormentoso que o próprio mal. Além de exigir uma firmeza formidável, a premeditação é pouco confiável também por se basear na imaginação, que tende a elevar o sofrimento do mal.

Vimos igualmente que, em contraposição ao preceito da preparação para os males, Montaigne traz em cena mais uma vez a atitude do vulgo, que enfrenta os infortúnios e a morte com mais indiferença. O vulgo ignorante, em vez de procurar pensar na morte (como quer a premeditação), lida com ela apenas no momento e, segundo Montaigne, aceita-a melhor. O que possibilita uma melhor lida com os infortúnios pelo vulgo é sua relação mais estreita com a natureza, propiciada pela ignorância (da qual decorreria sua simplicidade natural).

Já sabemos, então, que é a ignorância do vulgo que o leva a agir de maneira mais próxima à natureza, o que o faz a enfrentar os infortúnios de uma maneira eficiente e quase se não oposta ao preceito de preparação para os males. Porém, se a chave dessa aproximação à natureza está na ignorância, como então os leitores de Montaigne poderiam seguir à natureza? Como afirma Scodel, Montaigne e seus leitores, homens de espírito, não podem contar com esse apoio da simplicidade natural como o vulgo (SCODEL, 1983, p. 216). São pessoas letradas, que tem em sua formação o conhecimento de diversas doutrinas, isto é, da *science*. A simplicidade natural, que pressupõe ignorar a *science*, não serve a quem é letrado. Destarte, o vulgo ignorante, apesar de exemplo de como se pode seguir a natureza, não pode ser um modelo a ser seguido pelos letrados.

Se não é o vulgo o modelo de como seguir a natureza (não frequentaremos a *escolle de bestise*), há uma outra figura que pode servir como um guia: Sócrates. O filósofo Sócrates, que, assim como o vulgo, tem sua prática contraposta à *science* nas primeiras páginas de “Da fisionomia”, é o grande modelo de como seguir a natureza em Montaigne. Sócrates, que de muitas maneiras se assemelha ao vulgo (como veremos), é a ponte entre o leitor letrado e o vulgo ignorante. Como escreve Montaigne: “Não teremos falta de bons preceptores, intérpretes da simplicidade natural. Sócrates será um deles” (III, 12, p. 403 [1052B]).

Veremos, no próximo capítulo, o que significa Sócrates ser um intérprete da simplicidade natural e como Sócrates é o modelo de seguir a natureza em Montaigne. Também veremos que a inspiração socrática para o autoexame (ou autoconhecimento) será fundamental para o projeto de agir de acordo com a natureza em Montaigne, o que se mostrará no modo como ele próprio lida com os males.

3. DE SÓCRATES A MONTAIGNE: O AUTOEXAME COMO FORMA DE SEGUIR A NATUREZA

Mostramos no capítulo anterior a crítica mais específica à ineficiência e ao possível malefício da *science* diante dos infortúnios em “Da fisionomia”, isto é, a crítica à preparação para os males, com destaque à premeditação da morte. Vimos que o vulgo, mais uma vez, com sua simplicidade natural, enfrenta melhor os infortúnios e de modo quase oposto a esses preceitos.

Contudo, como dissemos, Montaigne escreve para leitores que têm contato com a *science*, isto é, pessoas letradas, em cuja formação a *science* tem parte importante. Não se espera, assim, que essas pessoas voltem a uma espécie de estado de ignorância, por assim dizer, que propiciaria um contato mais espontâneo com a natureza. É preciso uma outra maneira para essas pessoas conseguirem retomar o contato com a natureza, que a *science* distanciou.

Por isso, Montaigne vê em Sócrates o modelo de como seguir a natureza, pois não só ele é capaz de perfeitamente se adequar a natureza (o que se reflete no modo como aceita a morte), mas ele mostra o caminho para isso, que consiste no autoexame, como veremos. Sócrates ensina a ver em si mesmo suas inclinações naturais. E o próprio Montaigne, como bom socrático, torna-se, por sua vez, um grande exemplo de alguém que procura realizar o autoexame a fim de entender suas próprias compleições naturais, a partir de seu autorretrato nos *Ensaíos*. Seu autorretrato, mesmo com certo aporte socrático, revelará sua própria forma de seguir a natureza.

Posto isto, neste capítulo procuraremos entender como Sócrates é o grande modelo montaigniano para seguir a natureza e de que modo Montaigne se torna um exemplo de alguém que procura se entender e seguir suas inclinações naturais através do autoexame. Veremos como se dá essa busca de seguir a natureza em Sócrates e em Montaigne e o reflexo disso no enfrentamento dos infortúnios. Para tanto, seguiremos o seguinte percurso:

Em 3.1, discutiremos a naturalidade de Sócrates, que transparece, segundo Montaigne, em seu discurso apresentado em “Da fisionomia”; através da análise desse discurso e dos comentários subsequentes de Montaigne, procuraremos entender como Sócrates se alinha com a natureza e é um intérprete da simplicidade natural do vulgo.

Em 3.2, veremos como Sócrates se destaca de outros grandes nomes mencionados em “Da fisionomia”, especialmente de Catão, o qual, de maneira similar a Sócrates, mostra também destemor diante da morte; veremos que Sócrates se destaca principalmente por sua serenidade em relação à morte, que se diferencia da firmeza de Catão não só por ser uma maneira mais leve de lidar com a morte, mas sobretudo mais adequada à natureza.

Em 3.3, veremos que Sócrates, apesar de ser grande modelo de seguir a natureza, ainda é um tanto elevado, porque sua maneira serena de encarar a morte, ainda que bastante condizente com a natureza, dificilmente é alcançada pelas pessoas comuns, que tendem também naturalmente a se distrair ou desviar da morte.

Em 3.4, entraremos na questão do autoexame como via para seguir a natureza; nele, veremos como Montaigne, seguindo uma inspiração socrática, considera o conhecimento de si como forma de entender suas compleições naturais e, assim, lidar melhor com os infortúnios.

Por fim, em 3.5, discutiremos um pouco sobre o tema da fisionomia e sobre como ele está, de certo modo, permeando o capítulo, embora o tema seja abordado de maneira explícita apenas nas últimas páginas.

3.1. A NATURALIDADE NO DISCURSO DE SÓCRATES

O discurso de Sócrates apresentado por Montaigne em “Da fisionomia” baseia-se na *Apologia de Sócrates* de Platão.³⁴ Esse discurso expressa principalmente a postura do filósofo grego diante da morte. Nele, Sócrates argumenta que não há motivo para temê-la e age com serenidade perante a possível condenação à morte pelos juízes. Como observa Perona, esse discurso continua o elogio da ignorância que, segundo Montaigne, proporciona ao vulgo um bom enfrentamento da morte (PERONA, 2019, p. 126). E como dissemos, Montaigne mostra de que modo Sócrates é um intérprete da “simplicidade natural” (III, 12, p. 403 [1052B]) a partir desse discurso. A seguir comentaremos o discurso de Sócrates em “Da fisionomia”, salientando os elementos que Montaigne elogia, principalmente sua postura frente a morte e como isso está relacionado à natureza.

Já no início do discurso, Sócrates refere-se, em seu nome, à nossa ignorância do que acontece após a morte. Mas o reconhecimento de não saber o que se dá após a morte faz com

³⁴ Especialmente a partir de 29c do texto platônico.

que Sócrates não a tema. Ao contrário, aqueles que acham que sabem o que é a morte são os que a temem, segundo o Sócrates de Montaigne.

Sei que não frequentei nem examinei a morte, nem vi alguém que tenha experimentado suas qualidades para instruir-me sobre elas. Os que a temem pressupõem que a conhecem. Quanto a mim, não sei nem o que ela é nem o que se faz no outro mundo. Talvez a morte seja coisa indiferente; talvez desejável. [...] As coisas que sei que são más, como ofender o próximo e desobedecer ao superior, seja Deus ou homem, evito-as cuidadosamente. As que não sei se são boas ou más, não poderia temê-las. (III, 12, p. 404 [1052-1053B])

Montaigne aumenta consideravelmente o discurso de Sócrates no acréscimo posterior a 1588 (“C”). Nesse acréscimo, Sócrates reforça sua indiferença perante a morte e revela confiança nos deuses, que sabem em que a morte consiste. “[C] Se vou morrer e vos deixo vivos, apenas os deuses veem quem, vós ou eu, se dará melhor. Por isso, no que me concerne, ordenareis como vos aprouver” (III, 12, p. 404 [1053C]). Ele também afirma que não toma atitudes para tentar apiedar os juízes, como trazer amigos ou a esposa para chorarem, pois elas lhe seriam vergonhosas e covardes além de irem de encontro às suas práticas. “Sempre admoestei os que me ouviram falar a não resgatarem sua vida por meio de uma ação desonrosa” (III, 12, p. 405 [1053C]). Sócrates prefere a honra a assegurar a vida a todo custo; preservar a vida não é o bem maior, e sim preservar virtudes. “E nas guerras de meu país [...] mostrei com meus feitos o quanto estava longe de garantir com a desonra minha segurança” (Ibidem). Sócrates, em sua vida, preservou a honra e mostrou coragem quando preciso, e sobretudo procurou a justiça, de modo que não lhe conviria clamar pela misericórdia dos juízes: “não cabe a meus rogos persuadir-vos, e sim às razões puras e sólidas da justiça” (Ibidem). Enfim, em seu discurso, o Sócrates de Montaigne não lamenta a morte nem roga aos juízes por clemência, mas aceita com serenidade a sentença deles, e confia que os deuses mesmos julgarão depois tanto suas ações quanto a dos juízes (III, 12, p. 405 [1054C]).

Após apresentar o discurso de Sócrates, Montaigne passa a elogiá-lo em consonância com os atributos e práticas de Sócrates elogiados no princípio de “Da fisionomia” (que foram contrapostos à *science*, ver 1.1), além de sua postura diante da morte.

Quanto à fala de Sócrates, Montaigne a elogia por suas “naturalidade” (*naïfveté*) e “autenticidade” (*verité*). “Não é esse um arrazoado [C] incisivo e íntegro [*sec et sain*], mas ao mesmo tempo sincero e simples [*naïf et bas*], [B] de uma nobreza inimaginável, [C] autêntico

[*veritable*], franco e justo acima de qualquer exemplo, [B] e empregado em tal transe?” (III, 12, p. 405 [1054BC]) Temos aí mais uma vez a contraposição entre a simplicidade da fala de Sócrates e a artificialidade e a pompa da *science* que vimos anteriormente. Sócrates prefere um discurso espontâneo e natural a um discurso pronto e cheio de artifícios retóricos, que poderia receber de Lísias (III, 12, p. 406 [1054C]). Mais que isso, optar por um discurso pronto e ornamentado seria, segundo Montaigne, renunciar a sua autenticidade e riqueza própria; ou seja, Sócrates pôde ser fiel a si mesmo ao discursar espontaneamente, o que seria bem melhor do que qualquer elaboração artificial.

Além disso, a forma de argumentar que Sócrates utiliza aqui não é admirável igualmente em simplicidade e veemência? Realmente é muito mais fácil falar como Aristóteles e viver como César do que falar e viver como Sócrates. Aí se encontra o grau extremo de perfeição e de dificuldade: a arte não consegue alcançá-lo. Porém nossas faculdades não estão adestradas para isso. Não as pomos à prova nem as reconhecemos; investimo-nos das de outrem e deixamos inatas as nossas. (III, 12, p. 408 [1055B])

Além da fala simples de Sócrates, Montaigne elogia sobretudo sua postura diante da morte. Sócrates também permaneceu fiel a si mesmo ao aceitar com serenidade a morte. “Ele agiu muito sabiamente, e em conformidade consigo, ao não corromper a persistência de uma vida incorruptível e uma tão excelente imagem da forma humana para prolongar por um ano sua decrepitude e atraiçoar a memória imortal desse fim glorioso” (III, 12, p. 206 [406C]). Aqui vemos Montaigne elogiar Sócrates enquanto modelo para a humanidade; buscar persistir na vida seria abandonar suas convicções e deixar de ser o Sócrates que ficou para a posteridade, seria viver um pouco mais a decadência da velhice e cair no esquecimento.

No entanto, o mais importante para nós da relação de Sócrates com a morte é a ausência de temor e como isso se relaciona com a natureza. Respondendo a uma possível objeção de que escolhera um discurso que não convinha com sua posição (qual seja, a da eficácia da ignorância frente a morte, em detrimento da *science*), porque esse discurso de Sócrates seria elevado demais, acima das “ideias comuns”, Montaigne afirma que, na verdade, o discurso está “abaixo” delas, isto é, no nível natural, espontâneo.

[B] Se alguém julgar que, entre tantos outros exemplos que tinha à minha escolha para servir a meu propósito nos pronunciamentos de Sócrates, eu tenha escolhido mal este aqui, e se julgar que esse discurso está muito acima das ideias comuns, agi assim propositalmente. Pois julgo de maneira

diferente, e considero que em importância e em naturalidade [*naifveté*] é um discurso que está muito atrás e muito abaixo das ideias comuns: representa [C] com uma audácia sem artificios e espontânea [*niaise*], com uma confiança infantil, [B] pura e primeira impressão [C] e ignorância [B] da natureza. (III, 12, p, 406-407 [1054-1055BC], *com ligeira modificação na tradução*)

O que significa o discurso de Sócrates estar abaixo das ideias comuns? Aqui “comum” não parece se referir ao que é próprio do vulgo, mas ao que é comum entre os leitores de Montaigne, os letrados. A fala de Sócrates não é elevada porque a concepção da morte e sua postura diante desta condiz com a natureza e, dessa forma, está abaixo dos artificios da *science*.

O destemor de Sócrates condiz com a natureza. Para Montaigne, é natural que tenhamos medo da dor, mas não da morte. Há, pelo menos, três importantes argumentos em “Da fisionomia” que Montaigne traz para mostrar que temer a morte não é algo oriundo da natureza. O primeiro consiste no seguinte raciocínio: a morte é parte de nossa constituição, “é uma parte de nosso ser, não menos essencial do que a vida” (III, 12, p. 407 [1055B]), então não há por que a natureza nos imprimir seu temor. O segundo se fundamenta na afirmação de que a natureza precisa da morte, pois se constitui na sucessão de seres, no constante surgir e decair dos seres; isso significa que para o próprio funcionamento da natureza a morte tem um papel fundamental, de modo que não faz sentido que a natureza promova o medo da morte:

Com que objetivo a natureza teria gerado em nós o ódio e o horror a ela [à morte], uma vez que lhe atribui posição de grande utilidade para alimentar a sucessão e a vicissitude de suas obras, e que nesta república universal ela serve mais de nascimento e de engrandecimento do que de perda ou ruína? [...] O declínio de uma vida é a passagem para mil outras vidas. (Ibidem)

O terceiro argumento se baseia numa comparação com os animais. Segundo Montaigne, a natureza fez com que os animais temessem e se preservassem da dor, mas não da morte; eles podem ter experiência da dor e, assim, temem-na e procuram escapar-lhe. A morte, por seu turno, requer uma faculdade imaginativa para poder inferi-la, o que eles não têm, de acordo com Montaigne na seguinte passagem:

A natureza imprimiu nos animais o cuidado consigo mesmos e com sua preservação; eles chegam a ter medo de ver-se em situação pior, de

machucar-se e ferir-se, de que os prendamos e maltratemos – infortúnios que dependem de seus sentidos e experiência. Mas não podem temer que os matemos, nem têm a faculdade de imaginar e inferir a morte. (Idem [1055C])

Aqui mais uma vez é a imaginação que faz com que o ser humano tema a morte. Lembremos que Montaigne, em “Do exercício” (II, 6), já mostra como a imaginação pode aumentar a realidade, distorcê-la, e tornar pior aquilo que, na verdade, nem é propriamente um mal, como a morte (II, 6, p. 61-62 [372A]). Em “Da fisionomia”, os animais, por não exercerem a imaginação e seguirem mais de perto os impulsos da natureza, não concebem a morte e, portanto, não a temem.

Embora em outros textos Montaigne questione a suposta distinção entre o ser humano e os animais com base na razão, como em “Da Crueldade” (II, 11) e, principalmente, na “Apologia de Raymond Sebond” (II, 12), em “Da fisionomia” (III, 12) a razão parece ser o principal fator de “desnaturalização” do ser humano, como diz Perona (PERONA, 2019, p. 114)³⁵. O temor exagerado à morte é um caso desse distanciamento da natureza.

Pela ignorância da morte, a atitude dos animais se aproxima com a do vulgo. Como vimos em 2.4, a ignorância do vulgo faz com que ele encare os infortúnios espontaneamente de acordo com a natureza, não temendo os males além da conta e aceitando de maneira impassível a morte, segundo Montaigne. Sócrates age de modo similar ao vulgo, na medida em que entende que a maneira mais sábia de se viver é segundo a natureza, o que se reflete nessa forma de encarar a morte.

Por outro lado, as pessoas letradas perdem essa espontaneidade natural e se deixam levar por informações e preceitos da *science* que, na verdade, não ajudam a enfrentar os males. Enquanto os animais não podem conceber a morte e o vulgo se distrai dela, os letrados sabem que vão morrer e conjecturam sobre a morte por meio da *science*. Eles, sim, apavoram-se com a morte, porque é a própria conjectura sobre o morrer que alimenta esse temor.

Se as pessoas letradas, aquelas que tiveram contato com a *science*, não conseguem mais seguir a natureza espontaneamente, já que perderam a ignorância natural, elas precisam de um modelo que lhes ensine a se aproximarem da natureza. Por isso, para os letrados, a figura de Sócrates é importante, porque ele é um intérprete da simplicidade natural.

Sócrates, como intérprete da simplicidade natural, sabe a sabedoria por trás dessa vida comum e espontânea do vulgo, além de agir de maneira similar ao vulgo. Sócrates não

³⁵ Sobre a “razão” em Montaigne, ver por exemplo BIRCHAL, 2006.

demonstra uma erudição vazia, reconhece sua ignorância, fala sem artifícios como um camponês e aceita os males como a morte com serenidade e gracejo. “O Sócrates de Montaigne é alguém que, reconhecendo a própria insignificância, descobriu que pode viver nesse nível se fiando nos benefícios da simplicidade natural”, como diz Hugo Friedrich (FRIEDRICH, 1984, p. 65).

Em suma, vimos vários dos elementos que Montaigne aprecia em Sócrates em seu discurso, especialmente sua postura diante da morte e o modo como isso está relacionado com sua naturalidade. Por perceber a sabedoria por trás da vida simples de um camponês, Sócrates é um intérprete da simplicidade natural.

Entretanto, ainda é interessante distinguir Sócrates de outros grandes nomes que Montaigne comenta em “Da fisionomia”. Faremos isso na próxima seção. Desses nomes, destacaremos Catão, já que também ele, quem Montaigne elogia em vários momentos dos *Ensaíos*, enfrentou a morte com destemor.

3.2. SÓCRATES E OUTROS GRANDES MODELOS

Vimos na seção anterior que, como um intérprete da simplicidade natural, Sócrates expressa-se com uma linguagem simples e espontânea, além de aceitar a morte sem temê-la em seu discurso em “Da fisionomia”. Entretanto, isso ainda não é suficiente para entender por que Sócrates se distingue de outros grandes nomes. Catão, político romano e grande modelo do estoicismo, também aceitou a morte com destemor, como o próprio Montaigne o reconhece. Para entendermos melhor a distinção de Sócrates para com Catão, compararemos Sócrates com outros grandes nomes que aparecem em “Da fisionomia”. Isso nos ajudará a esclarecer por que Sócrates é o modelo de como seguir a natureza em Montaigne.

O primeiro com quem compararemos Sócrates é Aristóteles. Pode-se afirmar que Aristóteles não aparece em “Da fisionomia” como o filósofo grego discípulo de Platão e autor da *Metafísica*. Na verdade, Aristóteles surge associado à *science*, seja como uma espécie de metonímia da *science*, seja como exemplo de intelectual erudito. Na primeira menção a Aristóteles, Montaigne afirma que o vulgo, que não conhece nem Aristóteles nem Catão, isto é, nem *science* nem preceito moral, lida muito bem com os infortúnios (III, 12, p. 385 [1040B]). Na segunda menção, Montaigne afirma que o vulgo sofre menos pela morte que um

Aristóteles, visto que o vulgo só sofre no momento da morte, ao passo que Aristóteles, um intelectual erudito, sofre por ela em si mesma e por sua antecipação em pensamento (III, 12, p. 402-403 [1052B])³⁶.

Assim, é como um representante da *science* que Aristóteles é contrastado com Sócrates. Vemos isso na passagem seguinte: “Realmente é muito mais fácil falar como Aristóteles e viver como César do que falar e viver como Sócrates” (III, 12, p. 408 [1055B]). Essa frase está no elogio de Montaigne ao discurso socrático, comentado na seção anterior. Aqui a fala espontânea e autêntica de Sócrates destoa da erudita e rebuscada de um Aristóteles; é mais fácil falar como um Aristóteles, segundo Montaigne, porque a educação já tende a formar o aluno para o excesso de rebuscamento e informação, e não se aprende a desenvolver as próprias capacidades³⁷. Em suma, o contraste entre Sócrates e Aristóteles espelha o contraste entre a naturalidade socrática e a artificialidade da *science*.

Quanto à comparação com César, que também aparece na citação acima, cabe confrontarmos-la com uma passagem de outro ensaio de Montaigne, “Do arrependimento” (III, 2). No trecho a seguir, Montaigne defende que é mais fácil realizar algumas ações admiráveis do que se manter em ordem (isto é, agir moralmente) no cotidiano (III, 2, p. 32ss [808B]). Destarte, seria mais fácil realizar grandes feitos políticos, como o conquistador Alexandre, do que manter a constância na vida mais cotidiana, como Sócrates.

Facilmente imagino Sócrates no lugar de Alexandre; Alexandre no lugar de Sócrates, não consigo. Se alguém perguntar àquele o que sabe fazer, ele responderá: “subjugar o mundo”; a quem perguntar a este, ele dirá “conduzir a vida humana em conformidade com sua condição natural” – ciência bem mais geral, mais difícil e legítima. O mérito da alma não consiste em ir alto, e sim ordenadamente. (III, 2, p. 34 [809B])

Assim como Alexandre, César é um conquistador de grandes feitos políticos. E, embora não seja nada fácil realizá-los, Montaigne afirma ser ainda mais difícil e mais valoroso manter-se constantemente na via da natureza como Sócrates. Além disso, Sócrates talvez pudesse vir a ser um grande político como César, mas César mais dificilmente seria sábio qual Sócrates. Em resumo, citando Villey, “as grandes ações de um Alexandre [e também César,

³⁶ Essas duas passagens se referem respectivamente aos temas da ineficiência da *science* em contraste com a eficácia da ignorância do vulgo diante dos males (que vimos no capítulo 1) e da crítica à premeditação da morte (que vimos no capítulo 2).

³⁷ O que discutimos no capítulo 1, na comparação com os textos sobre educação I, 25 e I, 26 dos *Ensaio*s de Montaigne.

acrescentemos] não valem a conduta silenciosa de um homem de bem, como Sócrates” (VILLEY, 1908, p. 413).

Todavia, a comparação mais importante para entendermos por que Sócrates é o modelo de como seguir a natureza em Montaigne é a com Catão. Catão é a figura que a princípio mais se assemelharia com Sócrates, já que ele também enfrenta a morte sem temor e ambos são modelos morais. Ele é, assim como Sócrates, visto como sábio pelos estoicos. Sêneca põe os dois lado a lado como exemplos de homens que atingiram a glória pela maneira como enfrentaram a morte. “Foi a cicuta que deu grandeza a Sócrates! Tira a Catão o gládio com que assegurou a sua liberdade, e tirar-lhe-ás grande parte da sua glória!” (SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, p. 43 [13,14])³⁸ Montaigne admira ambos, porém se distancia de Catão e se aproxima mais de Sócrates em seus textos posteriores a 1580 dos *Ensaaios*, como o “Da fisionomia” (VILLEY, 1908, p. 419-420)³⁹. Para Montaigne, embora tanto um quanto outro enfrentem a morte sem temor, Catão demonstra muito esforço e firmeza diante da morte, já Sócrates, serenidade.

Vejamos algumas comparações presentes nos *Ensaaios* entre Catão e Sócrates para entendermos melhor a preferência de Montaigne pelo filósofo grego.

Em “Da Crueldade” (II, 11), Montaigne usa os exemplos de Sócrates e Catão para discutir sobre concepções de virtude⁴⁰. Montaigne no início do capítulo distingue entre uma concepção de virtude enquanto esforço contra uma inclinação ruim (como ser cortês mesmo enraivecido, ou manejar seus apetites) e a inclinação natural para a bondade (II, 11, p. 135-137 [422-423A]). Contudo, ele associa Sócrates e Catão a uma segunda concepção de virtude, que consiste numa virtude tão enraizada pela prática que se tornou parte de sua natureza, a ponto de haver júbilo no ato virtuoso. Montaigne considera inconcebível que, para exercer a virtude, Sócrates tenha de combater alguma inclinação viciosa em si (requisito da primeira concepção de virtude). Ao contrário, Sócrates exerce a virtude sem obstáculos, tão forte esta se tornou. Montaigne crê, então, que a virtude pode se tornar forte a ponto de a pessoa virtuosa não só suportar penúrias, mas até mesmo se deleitar com elas; ou melhor, é possível sentir prazer no exercício da virtude mesmo em situações penosas (II, 11, p. 138-139 [424A]). Montaigne imagina que também Catão sentiu certa volúpia da ação virtuosa em seu suicídio,

³⁸ Analisamos esse texto de Sêneca em 2.3.

³⁹ Sobre Montaigne e os grandes homens que ele admira, além do texto de Villey (VILLEY, op. cit., p. 419-422), ver BOON, 1969.

⁴⁰ Por sair do escopo de nossa pesquisa, não aprofundaremos a relação entre virtude e natureza em Montaigne.

por seu caráter político. “Acredito sem a menor dúvida que ele sentiu prazer e voluptuosidade em uma ação tão nobre e que se comprouve nela mais do que em outras em sua vida” (II, 11, p. 139 [424A], *com modificação na tradução*). Tanto Catão quanto Sócrates, em “Da crueldade”, são exemplos dessa segunda concepção de virtude, a qual, de tanto ser exercitada, enraíza-se, incorpora-se, a ponto de a ação virtuosa ser algo natural, de sorte que eles não precisam de um esforço diante de tendências viciosas dentro de si mesmos, pois agir virtuosamente advém de seus temperamentos. Por isso, frente à morte, ambos não titubearam.

Nesse capítulo, Montaigne ainda não faz uma distinção considerável entre Catão e Sócrates (como fará posteriormente em “Da fisionomia”), porém ele já mostra uma predileção pela maneira serena de Sócrates aceitar a morte na seguinte passagem:

Então a tranquilidade dessa morte, essa facilidade que ele [Sócrates] adquiria pela força de sua alma, diremos que ela deve abater algo do brilho de sua virtude? E quem, dos que têm cérebro pelo menos um pouco impregnado da verdadeira filosofia, pode contentar-se em imaginar Sócrates simplesmente livre de temor e de sofrimento de sua prisão, de seu acorrentamento e de sua condenação? E quem não reconhece nele não apenas firmeza e perseverança (essa era sua postura habitual) mas também não sei que contentamento novo e uma alegria jovial em suas derradeiras palavras e atitudes? [...] *Catão fará o favor de perdoar-me: sua morte é mais trágica e tensa, mas esta aqui, não sei como, é mais bela.* (II, 11, p. 141 [425A], *grifos meus*)

Assim, em “Da crueldade”, Montaigne coloca tanto Catão quanto Sócrates ilustrando essa noção de virtude enraizada, mas já manifesta que a atitude serena de Sócrates perante a morte lhe agrada mais. Enquanto Catão revela sua firmeza ao ferir-se mortalmente com um gládio, Sócrates aceita a cicuta com serenidade, conversa e brinca com os amigos.

Já em “Da fisionomia” (III, 12), Montaigne distingue nitidamente Sócrates de Catão em suas posturas diante da morte. Enquanto Sócrates está abaixo do nível comum, isto é, está no nível da natureza, Catão está bastante acima do ser humano médio. Sócrates encara a morte com a serenidade de quem entende que ela não é temível, e sim algo condizente com a natureza; já Catão enfrenta a morte com firmeza admirável.

Ele [Sócrates] foi também uno e uniforme, e ergueu-se, não por impulsos mas por temperamento, até o ponto extremo do vigor. Ou, melhor dizendo, não ergueu coisa alguma, e sim baixou e reconduziu a seu ponto original e a ele submeteu o vigor, as asperezas e as dificuldades. Pois em Catão vemos muito claramente que se trata de uma marcha forçada muito acima das comuns: nas bravas façanhas de sua vida, e em sua morte, sentimo-lo sempre montado

num cavalo de batalha. Este aqui [Sócrates] tem sempre os pés no chão, e com passo relaxado e normal trata dos mais úteis assuntos e se conduz tanto na morte como nos mais espinhosos obstáculos que possam surgir no andamento da vida humana. (III, 12, p. 380-381 [1037-1038B])

Catão e Sócrates enfrentaram bem a morte, porém o filósofo grego a enfrentou melhor, visto que ele tratou a morte com serenidade. Catão, por sua vez, revela uma firmeza extraordinária. Enquanto em “Da crueldade” Montaigne mostra apenas predileção pela forma como Sócrates aceita a morte, em “Da fisionomia” ele defende que a de Sócrates é também mais adequada à natureza, ao passo que a de Catão requer uma firmeza extraordinária.

Essa distinção entre Catão e Sócrates e a preferência de Montaigne pelo último assemelha-se à comparação entre Sêneca e Plutarco que se encontra em “Da fisionomia”. Sêneca e Plutarco são comparados, contudo, quanto aos estilos de seus textos e o que transparece de seus caracteres nestes. Para Montaigne, Sêneca revela um temperamento “impetuoso” e mostra, em seus textos, tremendo esforço para encarar a morte. Plutarco, por sua vez, é “mais indiferente e mais descontraído” e, assim, “mais viril”; sua alma “tinha movimentos mais seguros e ordenados” (III, 12, p. 384 [1040B]). Montaigne mostra predileção por Plutarco por seu estilo mais descontraído, que transparece tranquilidade diante dos males, não força.

De modo semelhante, Montaigne prefere a serenidade de Sócrates à firmeza de Catão. Além dessa preferência, a firmeza de Catão é, a seu ver, demasiadamente elevada, fora do comum, como dissemos. Por isso Catão não é um modelo adequado, porque ele demonstra uma firmeza que poucos conseguiriam alcançar a contento, de modo que tentar emulá-la seria arruinar-se.

Isso se vê mais claramente numa passagem em “De poupar a vontade” (III, 10). Nela, Montaigne aconselha que não confrontemos fortes paixões, tentações ou outros tormentos, como Catão e outros sábios o fizeram, e sim que evitemos as situações em que os tormentos possam surgir.

Bem sei que alguns sábios tomaram outro caminho e não hesitaram em aferrar-se e embrenhar-se até o âmago em vários objetos. Essas pessoas têm confiança em sua força, sob a qual se abrigam em toda espécie de acontecimentos hostis, fazendo os males lutarem devido ao vigor da resistência [...] *Não tentemos seguir esses exemplos; não o conseguiríamos.* Eles se obstinam em assistir resolutamente e sem perturbar-se à ruína de seu país, que dominava e comandava toda sua vontade. *Para nossas almas*

banais, há nisso excessivo esforço e excessiva rudeza. Catão entregou-lhe a mais nobre vida que jamais existiu. Nós, pequenos, precisamos fugir mais cedo da tormenta: temos de atender ao sentimento, não à resistência, e nos esquivarmos dos golpes que não conseguiríamos aparar. (III, 10, p. 347 [1015B], grifos meus)

Claro que nem sempre podemos evitar completamente essas situações de infortúnios. Por exemplo, em nossa pandemia, não podíamos evitá-la. Mas isso não implicava forçar-se a pensar nela sempre. Podíamos tomar nossos cuidados conosco e com próximos. Contudo, tomar cuidado não é o mesmo que permanecer morbidamente atento ao noticiário a todo instante, nem muito menos andar despreocupado e descuidado na rua testando sua força frente a doença e a possível morte. Mesmo Montaigne e seus conterrâneos, que viviam tempos não só de peste mas também de guerra civil, podiam evitar situações em que essas calamidades estão mais presentes.

Em contraste com Catão e os outros sábios, Sócrates aparece em “De poupar a vontade” como um dos exemplos que reforçam seu conselho de evitar situações perturbadoras: “Sócrates não diz: ‘Não vos rendais aos atrativos da beleza, resisti, forçai-vos contra ela.’ Ele diz: ‘Evitai-a, correi para longe de sua vista e de seu caminho, como de um veneno poderoso que ataca e atinge de longe’” (III, 10, p. 348 [1015-1016B]). Ou seja, Sócrates, no exemplo de Montaigne, não aconselha a contenção, e sim que se procure evitar as situações em que, no caso, uma paixão possa inflamar-se.

Catão é um grande sábio que mostrou tremendo rigor e firmeza em sua vida, e isso se revela principalmente em sua morte. Por isso, embora admirável, ele não é um bom modelo, visto que não se pode exigir uma firmeza quase sobre-humana. Sócrates, por sua vez, trata a morte com a serenidade com que a natureza guiaria o ser humano se este não estivesse tão afastado dela, como vimos na seção anterior.

Contudo, essa serenidade de Sócrates diante da morte é, ainda assim, difícil de alcançar. Montaigne tem consciência de que a morte, mesmo não temível por natureza, pesa bastante para nós (ver FRIEDRICH, 1984, p. 272-273). Até que ponto Sócrates pode ser um modelo para o homem médio, nem vulgo nem sábio? Discutiremos isso na próxima seção.

3.3. O LIMITE DO MODELO SOCRÁTICO NO ENFRENTAMENTO DA MORTE

Na seção anterior pudemos ver a diferença entre Sócrates e outros grandes nomes, dentre os quais se destaca Catão por este ser também um modelo moral e, sobretudo, por sua postura frente a morte, importante tema de “Da fisionomia” (III, 12). Ambos enfrentam a morte com destemor, mas Catão mostra uma firmeza elevada e impraticável, ao passo que Sócrates demonstra leveza e serenidade frente a morte. Essa serenidade é almejada por Montaigne e lhe parece mais adequada à natureza, porém ela também é difícil de alcançar. Veremos essa distância de Sócrates das demais pessoas no enfrentamento da morte em “Da diversão” (III, 4) e como o filósofo grego ainda é o modelo de seguir a natureza e encarar bem os males.

Em “Da diversão”, Montaigne defende a *diversion* (diversão, desvio, distração) para lidar com os tormentos, principalmente os das paixões. Embora seja o título do capítulo III, 4, Montaigne não usa o termo *diversion* mas diversos outros similares para expressar isso (ver SÈVE, 2016, p. 154ss). Para Villey, a *diversion* seria um novo “método” que Montaigne utiliza para lidar com os males, no lugar da preparação para os males. Em vez de preparar a razão, pela meditação, para os infortúnios que a vida pode nos proporcionar (como na premeditação na morte), ele limpa sua mente dos pensamentos desagradáveis e deixa a natureza tomar seu curso; não se trata mais de antecipar os possíveis infortúnios pela nossa vã razão, mas de esquecê-los, distrair-se, usar da *diversion* (VILLEY, op. cit., p. 388).

Entretanto, argumenta Bernard Sève, há problemas em se defender que a *diversion* seria um método, se pensarmos método como uma sequência de operações claras e identificadas, pela qual, se bem seguida, chega-se ou há chances consideráveis de se chegar a um fim predefinido (SÈVE, 2016, p. 156). Primeiro, seguindo o texto de Sève, há de se distinguir entre dois usos da *diversion* nesse capítulo III, 4: o uso em outra pessoa e o uso em si mesmo. O uso da *diversion* em outra pessoa estaria mais próximo a uma noção de método. Como no caso apresentado no início do capítulo, em que Montaigne usa da *diversion* ao procurar consolar uma senhora bem aflita (III, 4, p. 67-68 [831B]): ele passa de uma (falsa) aprovação da paixão que se quer enfraquecer, ganhando a simpatia do paciente pelo orador, e fazendo considerações que levam o paciente a se distanciar aos poucos dessa paixão; afasta-o, assim, do assunto que o faz sofrer, para que o paciente não pense mais nisso (SÈVE, Idem). No entanto, o problema maior na concepção de *diversion* como um método, segundo Sève, está

em determinar como usar a *diversion* em si próprio. Para Sève, Montaigne apenas afirma que procura passar de uma paixão a outra, mas não esclarece como o faz; quando diz que mudou do sofrimento do luto pela amizade de La Boétie para uma paixão amorosa – Montaigne não explica como o fez, embora sugira que tenha lançado de alguma arte (como indica a expressão “par étude” utilizada pelo filósofo nesse exemplo) (Ibidem, p. 157). Com essas e outras questões levantadas por Sève, ele conclui que a *diversion* se apresenta como uma prática suspeita, de técnica incerta, de eficácia duvidosa e de frágil conteúdo moral (uma vez que *diversion* é também exemplificada em trapaças, como o exemplo de Hipômenes (III, 4, p. 69-70 [832B])). A *diversion* pode mesmo ser desleal, mas Montaigne não a julga, deixa o julgamento para o leitor (Ibidem, p. 160). Assim, com essas dificuldades, é difícil falar em método para se referir à *diversion*, de acordo com Sève.

Apesar das imprecisões e ambiguidades da *diversion* e de Montaigne não esclarecer como que a realiza, problemas que dificultam que a *diversion* seja propriamente considerada um método (como mostra Sève), Montaigne sugere seu uso e traz uma vasta gama de exemplos indicando como que a *diversion* já é comumente usada em vários contextos diferentes, o que vemos ao longo do capítulo III, 4. E a *diversion* será sobretudo sugerida como modo de se lidar com a morte em “Da fisionomia” em contraposição à *praemeditatio mortis*, como veremos. Dessa forma, ainda podemos falar com Villey, talvez não propriamente de um método, mas de uma prática que Montaigne sugere para se lidar com os tormentos de infortúnios e paixões; a *diversion* de fato é um termo bem genérico que engloba uma multiplicidade de ações que consistem em se distrair de um infortúnio ou de uma paixão. Se Montaigne procurasse defini-la rigorosamente, a *diversion* dificilmente poderia ter essa abrangência que seus exemplos indicam.

Além de um modo para lidar com os tormentos, a *diversion* é também uma tendência natural do ser humano, pautada em sua inconstância. Somos inconstantes, por isso tendemos a nos distrair, como vemos na seguinte passagem:

A natureza procede assim pelo benefício da inconstância; pois o tempo, que ela nos deu como soberano remédio para nossas paixões, faz efeito principalmente porque, fornecendo outros e outros assuntos à nossa imaginação [*imagination*], dissipa e rompe essa primeira apreensão [*apprehension*], por forte que seja. (III, 4, p. 75 [836B])

O tempo e a inconstância são meios pelos quais a natureza nos possibilita que nos curemos dos tormentos de alguma paixão. Como se vê na passagem acima, com o tempo, um assunto que estava nos atormentando (causando alguma paixão perturbadora) vai sendo deixado de lado, pois nós nos deparamos com outros assuntos que nos aparecem e, por nossa inconstância, distraímos-nos com eles, dissipando a paixão perturbadora. É um processo natural, visto que tendemos a nos distrair. Diz Villey que esse “método de Montaigne já é empregado por todos, porém inconscientemente”; e acrescenta que “não é algo que forçamos, é próprio da natureza”⁴¹ (VILLEY, 1908, p. 349).

Se já tendemos a nos distrair dos tormentos, o mesmo ocorre com a morte. Aliás, segundo Montaigne, não apenas nos distraímos da morte como dificilmente alguém consegue encará-la a contento. Como diz Montaigne, a questão da morte é “demasiadamente elevada e difícil”; é para poucos, é algo “próprio dos da primeira classe deter-se propriamente na coisa, considerá-la, julgá-la” (III, 4, p. 70 [833B]). Eis a dificuldade na morte: não somente é difícil encarar a morte em si, esse acontecimento, como também dificilmente se consegue encarar o próprio tema da morte a contento.

Montaigne traz exemplos de pessoas que, à primeira vista, teriam encarado a morte ou lhe desdenhado, mas que na verdade desviaram-se-lhe de uma maneira ou de outra. O primeiro dos exemplos é o dos discípulos de Hegésias, os quais, inflamados, debatiam incessantemente seus temas, a ponto de se descuidarem e se deixarem morrer de fome. Entretanto, diz Montaigne, apesar de chegarem a morrer empolgados pelas discussões, eles “não consideram a morte em si mesma; não é dela que detêm o pensamento; correm, visam a um novo ser” (III, 4, p. 70-71 [833B]). Noutros termos, eles distraem-se da morte debatendo outros temas, mesmo que ironicamente acabem por morrer. O segundo exemplo consiste no caso de pessoas condenadas à fogueira e que se veem em transe, com as mãos aos céus, entoando preces, à primeira vista aceitando bem a morte. No entanto, também para Montaigne elas não são exemplos de constância, talvez sim de religiosidade; não enfrentam a morte, distraem-se com a devoção: “Vi-as, se por vezes seus olhos baixavam para os horrendos aprestos da morte que as rodeiam, transirem-se e furiosamente lançarem de volta alhures o pensamento” (III, 4, p. 71 [833B]). As pessoas não conseguem encarar a morte, quando a olham (no caso da fogueira), logo desviam o olhar, procuram pensar em outra coisa. “Aos que atravessam um abismo apavorante ordena-se que fechem ou desviem os olhos” (Ibidem). Por

⁴¹ Sérgio S. G. de Araújo (2019), porém, faz uma leitura não naturalista da *diversion*.

fim, também numa batalha desvia-se da morte; deixa-se levar pelo “ardor do combate” e se distrai da morte. “Quem morre na refrega, de armas na mão, não analisa então a morte, não a pressente nem a avalia: o ardor do combate arrasta-o” (Ibidem).

O filósofo que Montaigne traz aqui que realmente conseguiu encarar a morte é Sócrates. “Apenas a um Sócrates cabe abordar a morte com uma fisionomia normal [*d’un visage ordinaire*], familiarizar-se e brincar com ela” (III, 4, p. 70 [833B]). Sócrates tanto trata do tema da morte com gracejo e naturalidade como também aceita a morte em si mesma sem desviar o olhar, sem pensar num consolo ou em algo mais que o distraia. “Ele não procura consolo fora da coisa; morrer parece-lhe acontecimento natural e indiferente; fixa a vista nisso com precisão e decide-se, sem olhar alhures” (Ibidem).

Sócrates contrasta com os demais exemplos. As pessoas desviam o olhar, não encaram a morte, enquanto Sócrates consegue até brincar com ela. Não se trata simplesmente de covardia das pessoas, é uma tendência um tanto irrefletida. Como diz Sève, Montaigne “mostra sobretudo a *diversion* em sua dimensão espontânea e involuntária diante da morte iminente: o espírito corre atrás de ações ou pensamentos de fuga, de *diversion*; nessas situações, o ser humano age como que por instinto, irrefletidamente” (SÈVE, 2016, p. 160).

Esse contraste de Sócrates com os demais nos traz a questão: de que modo Sócrates será um modelo de como seguir a natureza se nós tendemos naturalmente a nos desviar da morte enquanto ele a encara com facilidade?

Creemos que Sócrates representa um ideal de plena adequação à natureza, algo ainda muito difícil de alcançar. É o caso de sua relação com a morte. Sócrates tem uma plena aceitação da morte enquanto fenômeno natural. Montaigne, como tantos outros filósofos (dentre os quais, Sêneca e Lucrecio, que comentamos), procura mostrar que a morte não é algo a se temer (como vimos em I, 20, II, 6 e III, 12), porém tem plena consciência de que não é fácil encará-la tranquilamente⁴².

Sócrates, como bem lembra Blandine Perona (PERONA, 2019, p. 77ss), é constante. Montaigne afirma que Sócrates era “uno e uniforme” em “Da fisionomia” (III, 12, p. 380-381 [1037B]). Porém, essa constância de Sócrates, em vez de firmeza pesada, mostra sobretudo a sua leve serenidade. “Sócrates tinha uma fisionomia imutável [*un visage constant*], mas serena e risonha – não imutável como o velho Crasso, que ninguém nunca viu rir” (III, 5, p. 89 [845C]). Uma marca tradicional do sábio, de uma alma elevada, é sua constância, como

⁴² Assim como Sêneca, por isso o preceito estoico da premeditação da morte almejando familiarizar-se com a morte e, assim, aceitá-la tranquilamente.

vemos, por exemplo, no texto de Sêneca (SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, p. 676 [120,10-18]). E Montaigne parece manter essa visão da constância do sábio, o que ele vê em Sócrates. Sócrates consegue sustentar a constância mesmo na morte, o que se mostra na forma serena como ele a aceita.

No entanto, a constância é uma grande exceção na humanidade. Montaigne, assim como Sêneca, afirma que a inconstância é o traço mais comum do ser humano e apenas um sábio consegue manter a constância, algo que Montaigne discute amplamente em “Da inconstância de nossas ações” (II, 1). Entretanto, em vez de lamentar a inconstância humana e procurar conquistar a constância (como Sêneca), Montaigne a tem apenas como um fato e se aproveita disso para afirmar a *diversion* como um modo de lidar com os males. É uma reação natural para a maioria das pessoas a distração, notadamente na morte, e Montaigne se vale dessa tendência para sugerir a *diversion* contra os males.

Todavia, é a serenidade socrática diante da morte que Montaigne deseja. O modo como Sócrates se posiciona diante da morte e como a aceita com docilidade mostra como ele conseguiu aceitar bem a natureza, postura a qual Montaigne também almejava ter diante de sua morte, como diz Hugo Friedrich (FRIEDRICH, 1984, p. 65). E, de fato, apesar de que em “Da diversão” vemos Montaigne marcar essa diferença entre Sócrates e as demais pessoas em relação à morte, em “Da fisionomia” aceitar a morte com serenidade e destemor condiz com a natureza, já que temer a morte não faz sentido para ela, que é um constante nascer e morrer de seres (III, 12, p. 407 [1055B]).

O próprio Montaigne confessa sua dificuldade com a morte em “Da diversão”. Num acréscimo “C”, Montaigne comenta sobre seus momentos aflitivos por seus cálculos renais, em que a dor era tamanha que ele acreditava que morreria, porém nessa situação a morte lhe parecia bem desejável, por conta da agonia das dores. Contudo, nesse estado, Montaigne percebeu “por quão fúteis causas e objetos a imaginação alimentava em mim a nostalgia de viver”, que poucas coisas das mais singelas o faziam não desejar mais a morte e sim a vida: “um cão, um cavalo, um livro, um copo, e o que não?, entravam em conta na minha perda” (III, 4, p. 77 [837C]). Em seguida, Montaigne conclui: “Via despreocupadamente a morte quando a via universalmente, como fim da vida; em bloco, enfrento-a; em miúdo, ela me acua” (Ibidem). Montaigne consegue encarar a morte quando a pensa como algo abstrato, próprio da condição humana, e que acontece a todos, portanto. Todavia, quando a sente de perto, quando lhe parece que a morte pode vir em meio às suas crises de cólica, Montaigne

sente saudades da vida, qualquer pequeno gesto ou objeto lhe é motivo para não querer mais morrer. Montaigne, assim, além de nos confidenciar uma experiência sua, descreve um modo de se desviar da morte: aquela vontade de querer viver mais, de rever seus objetos, de ter o contato com as pessoas com quem está habituado, numa palavra, a “nostalgia de viver” (Ibidem). Não é simplesmente medo da morte mas apego a coisas da vida que se lhe manifesta forte e espontaneamente nesse momento de aparente aproximação da morte ou de anseio pela morte por conta das dores.

Como julga que a morte, ainda que por natureza não seja temível, não é algo fácil de se lidar até mesmo em pensamento, Montaigne não pretende que tentemos tê-la sempre em mente, como a premeditação da morte prescreve, mas sugere que nos distraíamos do pensamento na morte (III, 12, p. 400 [1050B]). Não é difícil se distrair, já que nos distraímos por própria natureza. Mesmo diante da morte nos distraímos desta, como mostrou Montaigne nos exemplos de III, 4 comentados acima, e provavelmente isso seja um dos modos pelos quais a natureza nos auxilia a aceitá-la.

O pensamento na morte perturba, porém a morte em si mesma é serena, como Montaigne pôde experienciar de certo modo (através de um símile) e nos conta em “Do exercício”. Como Sócrates é alguém que age plenamente de acordo com a natureza, ele aceita a morte com a serenidade que convém a esta.

E, de fato, apesar de no caso da morte Sócrates aparecer aqui como uma grande exceção de alguém que consegue aceitá-la plenamente sem *diversion*, em outro texto Montaigne traz o conselho de Sócrates de que devemos nos distrair de uma paixão tormentosa, em vez de tentar suportá-la firmemente (III, 10, p. 348 [1015-1016B]). Sócrates, para Montaigne, é o sábio que mostra o caminho da serenidade, não da firmeza quase inalcançável. Porém, no caso da morte, ainda que esta seja em si mesma serena, nós inevitavelmente nos distraímos dela; de sorte que, embora emular a postura de Sócrates diante da morte fosse desejável (diferente da firmeza formidável de Catão), dificilmente conseguiríamos.

Montaigne busca aprender com Sócrates como seguir a natureza. Isso não implica tentar ser como Sócrates, mas tê-lo como uma referência. Se dificilmente aceitamos com serenidade a morte (mesmo em pensamento), melhor seguirmos nossa tendência natural de desviar dela, não nos esforçarmos numa constante, mórbida e antinatural meditação na morte.

Contudo, se não viermos a ser como Sócrates, podemos nos guiar por uma orientação socrática na busca ao caminho da natureza, qual seja o autoexame. O autoexame é a principal

orientação socrática que Montaigne adota para podermos seguir a natureza e, no caso, enfrentar melhor os males. Veremos, na seção seguinte, que seguir a natureza não é seguir uma natureza em sentido abstrato, e sim seguir a sua própria natureza. Ela tem algo de comum para todos os seres humanos mas sobretudo uma dimensão subjetiva, segundo Montaigne, pois seguir a natureza é seguir suas inclinações naturais, o que pode ser comum aos outros seres humanos ou meramente subjetivo. Por isso, compreender a si mesmo é essencial para seguir a natureza, porque é necessário se conhecer bem para entender suas inclinações naturais. Veremos a seguir a relação entre autoconhecimento e seguir a natureza em Montaigne e suas implicações no enfrentamento dos males.

3.4. AUTOEXAME E NATUREZA: ENCONTRAR EM SI OS ARGUMENTOS DA NATUREZA CONTRA OS MALES

Vimos anteriormente que Sócrates aceita a morte com a serenidade de quem a recebe como parte de nossa condição natural, embora essa serenidade, mesmo sendo mais adequada à natureza (pois a morte não é temível), não seja tão fácil de alcançar, de sorte que Montaigne sugere que sigamos nossa tendência natural à distração, a *diversion*. Entretanto, mesmo com esse limite no modelo socrático, Sócrates é quem indica o caminho para retirar da natureza o saber para enfrentar os males: o autoexame. Saber bem sobre si mesmo leva a encarar melhor os infortúnios e a morte. Entraremos, então, na questão do autoconhecimento e sua relação com a natureza, e também discutiremos como Montaigne usa o autoexame para lidar com os males.

3.4.1. AUTOEXAME COMO CAMINHO PARA SEGUIR A NATUREZA

Como vimos principalmente no capítulo 1, Montaigne faz em “Da fisionomia” um contraste entre um saber externo (de “empréstimo”, típico da *science* que ele critica) e outro interno, o qual Sócrates ensinaria como acessar. “Não precisamos de ciência para vivermos a nosso gosto. E Sócrates nos ensina que ela está em nós, e a maneira de encontrá-la e de recorrer a ela. Toda essa nossa sapiência, que está além do natural, é mais ou menos vã ou

supérflua” (III, 12, p. 383 [1039B]). O talvez maior ensinamento de Sócrates para Montaigne é o de buscar em si mesmo, por meio do autoexame, o saber da natureza para enfrentar os males.

Procurar seguir a natureza por meio do autoexame é uma alternativa à falha busca da *science* de traçar o retrato da natureza. Vimos no capítulo 1 que, segundo Montaigne em “Da fisionomia”, as diversas doutrinas procuram retratar a natureza, mas acabam por criar cada uma um rosto diverso dela e têm de recorrer ao vulgo, que, por contraste, tem uma proximidade com a natureza propiciado pela ignorância e, assim, enfrenta melhor as intempéries (III, 12, p. 399 [1050B]). Em vez de seguir um retrato “pomposo” e “sofisticado demais” da natureza por alguma doutrina (III, 13, p. 435 [1073C]), Montaigne recomenda que cada um seja atento a si mesmo e às suas compleições naturais, como ele próprio o faz. Isso porque seguir a natureza, segundo Montaigne, não é apenas seguir uma natureza universal que iguala o ser humano; é sobretudo seguir a *sua* natureza, suas compleições naturais.

Quando se é atento a si mesmo, de acordo com Montaigne, pode-se tirar disso uma sabedoria para se viver bem. “Eu gostaria de ser bom conhecedor de mim mais do que de [C] Cícero. [B] Na experiência que tenho de mim encontro o bastante com que fazer-me sábio, se eu fosse bom aluno” (III, 13, p. 435 [1073B]). Essa passagem não significa que Montaigne se acha superior aos outros; apenas que ele, enquanto um ser humano como outro qualquer, se conseguir analisar-se bem, analisar suas experiências, pode retirar delas um saber proveitoso para sua vida. Não é preciso ser uma grande personalidade para servir de exemplo. “A vida de César não contém mais exemplos do que a nossa para nós; e, tanto imperadora como popular, é sempre uma vida a quem todas as circunstâncias humanas concernem” (Ibidem [1073-1074B]).

Vejamos como conhecer-se a si mesmo pode ser “útil”, isto é, bom para viver bem. Em um dos exemplos que Montaigne traz logo adiante da passagem acima, o filósofo mostra como conhecer-se a si mesmo pode ser benéfico no controle das paixões. “Quem guarda na memória seu excesso de cólera passado e até onde essa febre o levou vê a feiura dessa paixão melhor do que em Aristóteles e concebe por ela uma aversão mais justa” (III, 13, p. 435-436 [1073B]). Aristóteles aqui, mais uma vez, é um representante da *science*. Enquanto, em sua *Retórica*, há um tratado das paixões no qual a cólera é considerada, para Montaigne é muito mais pedagógico observar e analisar em si mesmo uma experiência passada de cólera do que estudar essa paixão em um tratado. Noutros termos, em vez de procurar um saber externo

sobre a cólera (num cânone da *science* que é Aristóteles), pode-se encontrá-lo em si mesmo, em sua própria experiência.

O autoexame é o que Montaigne realiza ao longo de boa parte dos *Ensaaios* e, talvez paradigmaticamente, em “Da experiência” (III, 13, p. 435ss [1073ss]). Nesse capítulo, ele julga suas experiências com alimentação, doenças, dores etc., mostrando como procede para viver bem a partir dessas informações sobre si mesmo em diversas circunstâncias.

Para saber como viver bem, não basta apenas ter uma boa compreensão da experiência humana como um todo ou dos exemplos de grandes nomes da humanidade, por mais que isso seja útil (ora, conhecer bem o mundo, a variedade de pessoas e experiências, além da vida de grandes nomes, é parte do conselho pedagógico de Montaigne em “Da educação das crianças” (I, 26)). Embora Montaigne faça uma defesa de que se preste atenção à experiência, ele sabe que o conjunto da experiência humana é gigante e bastante variado, de modo que não há como estabelecer um todo coeso que possa servir como regra universal de conduta para viver bem. Assim, qualquer exemplo que se possa retirar da experiência humana tem de passar pelo crivo do autoexame para que cada um saiba se isso lhe convém.

Portanto, qualquer que seja o fruto que podemos ter da experiência, a que obtivermos dos exemplos externos dificilmente servirá para ensinar-nos muito se não fizermos bom proveito da que temos sobre nós mesmos, que nos é mais familiar e por certo suficiente para instruir-nos sobre o que nos é preciso. (III, 13, p. 434 [1072B])

É isso o que Montaigne realiza: observa a si mesmo, relata e reflete em seus textos sobre as suas próprias experiências. O que Montaigne expõe em seu autorretrato pode servir para os outros. Cabe aos leitores julgarem em que medida esse relato pode ser também útil para si mesmos (ver VILLEY, 1908, p. 322).

O autorretrato ganha importância ao longo da redação dos *Ensaaios*. Segundo Villey, os primeiros textos de Montaigne, próximos à data de 1572, não buscam retratar a si mesmo, mas apenas fazer discussões objetivas sobre temas variados. Já em textos mais próximos de 1580, Montaigne já fala bastante de si mesmo, de impressões e experiências pessoais; por essa época, porém, ele tende a crer que esse relato é apenas de interesse particular. A partir da edição de 1588, o relato sobre si mesmo não é apenas particular, uma vez que Montaigne vê como isso pode ser proveitoso para entender os outros e mesmo o que há de universal no ser humano (VILLEY, op. cit., p. 261-268).

Um caso em que seu autorretrato serviu não somente para si mesmo, mas para os outros, concerne ao tema da morte em “Do exercício” (II, 6). Nesse texto, como vimos, Montaigne mostra que ele se conciliou com a morte por meio de sua experiência com seu símile (o desfalecimento), porque julgou que a morte não é pesada como se poderia imaginar. Ao final da primeira redação desse capítulo (“A”), Montaigne afirma que o relato do acidente não é meramente vão por ter retirado para si um “ensinamento” (sobre a morte) e conclui: “não está aqui minha doutrina, e sim o estudo de mim mesmo; e não é a lição de outrem e sim a minha própria” (II, 6, p. 69 [376A]). Montaigne afirma não fazer doutrina, isto é, *science*, mas apenas um relato de uma experiência particular que teve importância para si. Como afirma Villey, apesar de esse texto ser um dos primeiros em que aparece o “eu” de Montaigne, ele ainda não é da etapa em que Montaigne procura retratar a si mesmo (ver a apresentação de Villey ao capítulo II, 6, p. 58-59). Contudo, no acréscimo tardio (“C”), Montaigne emenda, agora já de acordo com seu projeto de retratar a si mesmo: “Entretanto, não me devem recriminar se a divulgo. O que serve para mim pode porventura servir também a um outro” (II, 6, p. 70 [377C]). Isto é, o relato e a reflexão de Montaigne de sua experiência de quase morte não se veem mais meramente como um caso particular seu; ele percebe a importância da reflexão acerca da própria experiência pelo autoexame e de como pode servir para os leitores entenderem algo sobre si mesmos e, quiçá, sobre a condição humana.

Por essa nova importância do relato sobre si mesmo, seu modo de autoexame, Montaigne realiza nesse acréscimo tardio uma apologia do autorretrato, retrucando uma hipotética acusação de vanglória em falar de si mesmo, e afirmando que ele próprio é seu principal alvo de estudo há anos (II, 6, p. 70-72 [377-379C]). Nessa apologia, Montaigne deixa ver sua inspiração socrática ao fazer menção a Sócrates duas vezes para reforçar sua defesa do autorretrato. Na primeira menção, lembra que o filósofo grego não só fala bastante de si como também exorta seus discípulos a fazerem o mesmo consigo. “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?” (II, 6, p. 71 [378C]) Na segunda menção, Montaigne traz o caso de Sócrates para reforçar sua alegação de que, em vez de ser presunçoso, retrata-se a si mesmo fielmente, expondo tanto suas perfeições quanto seus defeitos, e isso remedia a presunção. “Nenhuma qualidade pessoal causará orgulho a quem simultaneamente levar em conta tantas outras características imperfeitas e fracas que existem em si, e, ao cabo, a nulidade da condição

humana” (II, 6, p. 73 [380C]). Para Montaigne, Sócrates realizou seriamente o autoexame, o que o levou, não à vanglória, mas a fazer pouco caso de si mesmo, e foi considerado o mais sábio dos homens pelo Oráculo de Delfos:

Porque Sócrates fora o único a dedicar-se seriamente ao preceito de seu Deus de se conhecer, e por esse estudo chegara 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 (Ibidem).

Vemos que o autoexame, de inspiração socrática, leva a um rebaixamento de si, isto é, propicia ao ser humano afastar-se da vã presunção de exagerar suas qualidades.

O rebaixamento de si não significa depreciar-se, mas não se vangloriar. Na “Apologia à Raymond Sebond” (II, 12), por exemplo, quando Montaigne compara o ser humano aos outros animais, ele quer problematizar sua pretensa e vã superioridade, mas não o inferioriza. “Não estamos nem acima nem abaixo do restante [dos animais]: tudo o que está sob o céu, diz o sábio, incorre numa lei e num destino igual...” (II, 12, p. 191[459A])⁴³. Para Ann Hartle, esse rebaixamento de si em Montaigne está presente em sua própria concepção de natureza humana. Segundo a autora, filósofos como Tomás e Aristóteles tendem a definir o ser humano a partir do que lhe é mais elevado, o intelecto, de modo que apenas alguns homens conseguem realizá-la plenamente. Montaigne, por sua vez, pensa a natureza humana a partir do que é mais baixo e comum (HARTLE, 2003, p. 48).

Creemos que em Montaigne esse rebaixamento de si promovido pelo autoexame pode ajudar a enfrentar os males. Com esse rebaixamento de si, o indivíduo que se examina atenta-se às suas imperfeições, aos seus limites, às suas falhas.

Entender-se bem é também saber seus limites. E isso se reflete na escolha dos modelos de como viver bem e enfrentar os males. Catão é um indivíduo admirável que demonstrou grande firmeza, como sabemos. No entanto, também já discutimos como essa firmeza é bastante inviável para a maior parte das pessoas, na avaliação de Montaigne. Alguém sem muito conhecimento de si mesmo, de seu limites, e que se ponha num pedestal, pode querer se pautar em modelos extremos como Catão, o que pode ser sua ruína.

⁴³ Sobre o rebaixamento do ser humano e como isso não significa uma visão depreciativa do ser humano, ver o texto de Hugo Friedrich (1984), principalmente os capítulos 3 e 4. Sobre a comparação com os animais, ver EVA, 2004 (cap. 1) e BIRCHAL, 2007 (cap. 1).

Foi essa atenção a si mesmo pelo autorretrato um dos importantes fatores para o afastamento de Montaigne de Catão e do estoicismo, segundo Villey, além da leitura de Plutarco e autores cétricos (VILLEY, op. cit., p. 376). De fato, vimos no capítulo 2 que em “Do exercício” (II, 6) Montaigne começa a questionar seus “preparativos” para a morte (II, 6, p. 62 [372A]), o que incluiria a premeditação da morte, a partir de sua discussão de como a imaginação pode aumentar a experiência de um mal, no exemplo da doença (II, 6, p. 61-62 [372A]). Algo próximo dessa discussão sobre a doença em II, 6 Montaigne também realiza em “Da semelhança dos filhos com os pais” (II, 37), que é um dos textos em que podemos ver o afastamento de Montaigne do estoicismo, segundo Pierre Villey (VILLEY, op. cit., p. 384). Nas primeiras páginas desse texto II, 37, como sintetiza Villey, Montaigne comenta que o estoicismo, visando lhe preparar para a dor da cólica renal que ainda não experienciara, fê-lo ter um terror desproporcional com os reais efeitos do sofrimento (Ibidem).

Como o autoexame revela não apenas algo sobre si mesmo, mas também sobre o ser humano em geral, o afastamento do estoicismo não consiste simplesmente em uma escolha pessoal de Montaigne quanto ao que lhe convém. Com base em suas próprias experiências e também no contato com pessoas e livros, Montaigne vê a inviabilidade dos preceitos estoicos. Assim, em seus textos tardios, como o “Da fisionomia”, o estoicismo é associado à *science* que ele tanto critica por mais atrapalhar que ajudar a lidar com os males, como já mostramos.

Com a atenção a si mesmo, Montaigne não quer mais a firmeza de um Catão, e sim a serenidade de Sócrates, seu modelo de como seguir a natureza. Porém, essa opção por Sócrates não é apenas uma questão de gosto, porquanto o filósofo grego encarna a leveza e serenidade que encontramos ao aceitar nossa condição natural.

Vemos também como Sócrates oferece um modelo de aceitação de nossa condição natural na defesa dos prazeres do corpo que Montaigne realiza em “Da experiência”.⁴⁴ Para Montaigne, os prazeres corporais fazem parte de nossa condição natural e reprimi-los é errado. “A natureza observou naturalmente isso – que os atos que ela nos impôs como uma necessidade nos fossem também voluptuosos – e incita-nos a eles não apenas pela razão [*raison*] mas também pelo desejo [*appetit*]; é errado quebrar suas normas [*corrompre ses regles*]” (III, 13, p. 488 [1108B]). São parte de nossa constituição natural os prazeres corporais, não cabe ignorá-los muito menos repudiá-los.

⁴⁴ Sobre essa defesa dos apetites naturais e sua relação com a crítica ao estoicismo em “Da experiência”, ver SCORALICK, 2008, p. 92ss.

E o grande representante da afirmação dos prazeres naturais contra essa austeridade contra os apetites do corpo é Sócrates. Sócrates, ao mesmo tempo em que podia mostrar força e presteza na guerra, também sabia brincar e beber como ninguém (III, 13, p. 481-482 [1109BC]), pois “todas as ações, diz a filosofia, assentam bem ao sábio e honram-no por igual” (III, 13, p. 482 [1110B]). Montaigne, por sua vez, aceita igualmente bem os prazeres corporais. Tanto os prazeres quanto as dores fazem parte de nossa condição natural e devem ser aceitos, portanto; embora possamos manejá-los, não nos perdermos nos apetites nem sofrermos em demasia quando for evitável. É o que Montaigne procura fazer e retrata em seus escritos:

Ordeno à minha alma que olhe tanto a dor como a voluptuosidade com olhos igualmente [C] bem ajustados [...] e igualmente [B] firmes, mas alegremente uma, severamente outra, e, dependendo do que ela puder acrescentar-lhes, tão zelosos em extinguir uma quanto em estender a outra. [C] Ver saudavelmente os bens traz em sua esteira ver saudavelmente os males. (III, 13, p. 493 [1111BC])

Montaigne, então, exorta ao autoexame para seguirmos a natureza, isto é, nossa natureza enquanto seres humanos e nossas compleições naturais enquanto indivíduos. Para Montaigne, entender bem nossas compleições naturais nos ajuda a enfrentar os males. Algo do tipo Montaigne nos mostra em “Da fisionomia” ao comentar sobre como lidou com infortúnios de seu tempo, consequentes da guerra civil e da peste; discutiremos esse assunto a seguir.

3.4.2. MONTAIGNE E OS INFORTÚNIOS DE SEU TEMPO

Analisaremos agora algumas passagens do relato de Montaigne sobre como ele lidou com problemas derivados dos infortúnios de seu próprio tempo, guerra civil e peste (III, 12, p. 390-397 [1044-148]). Veremos que Montaigne se mostra distante da *science* e que ele se pauta em seu conhecimento de si mesmo.

Em “Da fisionomia”, Montaigne, além de criticar a *science*, procura mostrar que ele próprio tem certo afastamento dela. Vemos isso numa passagem em que o autor comenta sobre sua relação com os *Diálogos em Túsculo* de Cícero: “Iria eu morrer menos alegremente antes de ler os *Tusculanos*? Julgo que não” (III, 12, p. 383 [1039C]). Nos *Tusculanos*, ou

Diálogos em Túsculo, Cícero comenta sobre modos de lidar com supostos males, como dores, perturbações das paixões e a morte. Montaigne indica que não utiliza esses conselhos, o que significa que ele não procurou se pautar em saberes de “empréstimo”; ganhou mais erudição com sua leitura, mas quando se encontra em situação difícil “arma-se com um procedimento vulgar e comum” (Ibidem). Ele ainda afirma que os livros lhe servem mais como exercício que como instrução (Ibidem), isto é, eles lhe servem como uma forma de exercitar seu raciocínio, seu julgamento, aprimorar suas ideias, em vez de mera fonte de informações ou preceitos a serem memorizados (como indica mais claramente em: III, 3, p. 49-50 [1039BC]). Assim, Montaigne mostra que não faz aquilo que ele critica na prática da *science*: basear-se acriticamente em passagens de autores do cânone como se isso fosse, por si mesmo, o suficiente para lidar com os males; em vez disso, aprimora seu julgamento, que possibilita que ele saiba como agir de acordo com as circunstâncias.

Em outro momento de “Da fisionomia”, Montaigne procura também se distanciar da *science* ao comentar seu próprio uso de citações. Ele considera que poderia ser acusado daquilo que tanto critica: de trazer várias citações de grandes autores, isto é, mostrar erudição e prender-se em saberes de empréstimo. Isso remete a um tipo de texto, moda à época, chamado *Leçon*. As *Leçons* são um tipo de texto que compilava citações com ditos espirituosos, lições de morais e anedotas de autores clássicos. Esses autores das *Leçons*, segundo Pierre Villey, pretendiam trazer conhecimento e mostrar erudição, desenvolvendo pouco ou nada de seu julgamento pessoal sobre as questões. “Seu desejo de moralizar é nulo ou quase; quando tratam de questões morais, prendem-se a anedotas, exemplos, frases de autores e muita erudição; o julgamento pessoal é normalmente bem magro nesses escritores” (VILLEY, 1908, p. 98). Montaigne também adere ao estilo das *Leçons* principalmente nos seus primeiros textos dos *Ensaaios*, como o já analisado I, 20 (lembramos como as abundantes citações de Sêneca e Lucrécio confluem para tratar da morte), mas claramente desenvolvendo reflexões próprias. A crítica à erudição vazia por Montaigne parece ser direcionada em parte a essa prática das *Leçons*.

Entretanto, é evidente, seu texto não é um mero compilado de citações; Montaigne as usa a seu favor, por exemplo, para corroborar uma argumentação sua ou para ilustrar teses que ele está criticando. Às vezes, também as utiliza ironicamente, como quando coloca Sêneca contra Sêneca na discussão contra a preparação para os males (III, 12, p. 400 [1050C]), o que vimos em 2.3. Em “Da fisionomia”, Montaigne defende seu uso das citações afirmando que

faz isso ao gosto de seus leitores (III, 12, p. 408 [1055B]), concedendo em acréscimo que as citações podem ser úteis para alguém (Ibidem [1055C]), isto é, que os leitores por si mesmos podem se inspirar em algumas das citações.

Na verdade, Montaigne afirma que, se ele seguisse seu próprio conselho, não faria citações, pois quer mostrar apenas aquilo que é seu por natureza. Reitera não pretender fazer *science*, apenas o estudo de si mesmo (III, 12, p. 410 [456B]). Isso significa que Montaigne não quer fazer um compilado de citações de autores canônicos com informações sobre os males ou de como lidar com eles, nem quer ele próprio trazer uma doutrina acerca dos males. O que Montaigne faz é relatar acerca dos males que presenciou e como ele reagiu diante deles, a fim de compreender melhor a si mesmo e o que funciona ou não funciona para ele no confronto com os males. As informações que ele traz sobre si mesmo e suas experiências podem eventualmente servir de instrução para seus leitores, como comentamos na seção anterior.

Esse distanciamento da *science* que vemos acima não implica dizer, vale pontuar, que Montaigne não tenha ou alegue não ter nenhuma influência de autores. Como já discutimos na análise de “Da educação das crianças” (I, 26) no capítulo 1, Montaigne vê o que se adapta e concerne a si, incorpora alguns ensinamentos e transforma em algo próprio (como o mel das abelhas), diferentemente da mera memorização de preceitos os quais podem não lhe servir. Saber o que lhe convém é grande guia para seguir sua natureza. O grande problema que Montaigne vê na relação com os autores consiste em basear-se acriticamente em suas informações e seus preceitos, que podem não convir bem e mesmo ser prejudiciais, como o criticado preceito da premeditação da morte.

Dessa forma, ao relatar sobre sua relação com os infortúnios, Montaigne procura mostrar como ele se pautou pelo objetivo de conhecer-se a si mesmo. Ele comenta que, a princípio, procurou ver com que amigos poderia contar nos momentos de infortúnio, porém percebeu que o melhor que podia fazer era contar consigo mesmo (III, 12, p. 392 [1045B]). No acréscimo “C”, afirma que costumamos procurar, nos outros, recursos para nos armarmos contra infortúnios, recursos esses que encontraríamos mais poderosos e certos em nós mesmos, se soubermos procurar (Ibidem [1045C]).

Montaigne com frequência reafirma que busca aprender a contar consigo próprio. Ele conta que passou a ver esses infortúnios como “úteis” a si, uma oportunidade para exercitar-se, aprimorar-se e aprender a contar consigo mesmo (III, 12, p. 392-393 [1045B]). Montaigne,

como vimos, critica o preceito de antecipá-los mentalmente, mas não nega que, ao se ver nessas situações adversas, estas possam servir como exercício. Ou seja, são os próprios infortúnios, não um exercício mental, que o ajudam a se exercitar e podem prepará-lo, inclusive para as piores consequências dessas situações (III, 12, p. 393 [1045B]) – as quais, no caso de guerra civil e peste, podem ser desde saques, tomada de seu castelo, até a perda de pessoas próximas ou sua própria morte.

O filósofo também avalia o papel do acaso (ou fortuna) no seu enfrentamento dos males. Ele informa, por exemplo, que sua saúde estava boa, “mais firme do que o costume”, durante esse período, o que lhe possibilitava lidar muito bem com os infortúnios (III, 12, p. 395 [1047B]). No entanto, Montaigne tem ciência do poder da fortuna, e agradece que ela não o tenha atacado com mais força.

Ela [a saúde] me deu meios para espertar todas as minhas reservas e para deter com a mão o ferimento que facilmente teria se estendido. E com minha resistência eu sentia que tinha uma certa firmeza contra a fortuna, e que para fazer-me perder as estribeiras era preciso um grande abalo. Não digo isso para incitá-la a fazer-me uma investida mais vigorosa. Sou seu servidor, estendo-lhe as mãos; praza a Deus que ela se contente! Se sinto seus assaltos? Sinto, sim. (Ibidem)

Montaigne mostra aí que na lida com os males a fortuna atua, de modo que nem tudo está em nosso controle; deve-se, pois, ater-se às circunstâncias e procurar saber até que ponto as coisas estão em suas mãos ou nas mãos da fortuna. Como afirma em outra passagem: “Erramos, parece-me, em não confiarmos ao céu e esperarmos de nossa conduta mais do que nos cabe” (III, 12, p. 416 [1061C]). Montaigne diz que tende a não se contrapor à fortuna e reconhece que ela lhe favoreceu no mais das vezes (Ibidem [1061B]).

Montaigne ainda se refere a outros infortúnios (como quando a peste assolou o seu castelo, tendo ele e sua família de deixá-lo), porém não seamos exaustivos⁴⁵. Conveio a nós apenas ressaltar como isso está relacionado com a prática de Montaigne do autoexame, sua busca de entender e seguir sua natureza e a influência disso no modo como ele lida com os males.

Com o que expomos acima, vemos que Montaigne, em vez de basear-se em preceitos e informações da *science*, atenta-se a si mesmo para compreender como ele reage diante dos

⁴⁵ Para uma análise mais exaustiva sobre os infortúnios que abateram Montaigne, além dos seus comentários acerca da guerra civil, ver PERONA, 2019, p. 90ss.

males. Ele mostra como os infortúnios lhe serviram como uma forma de exercício para aprimorar-se e como contou com o acaso, que, além de lhe ter provido uma boa saúde, não o golpeou com tanta força. O que Montaigne faz, nas passagens que comentamos, é o que ele deixa mais explícito em textos como “Da experiência”: relata como ele reagiu em dadas circunstâncias, de forma que ele próprio possa compreender a si mesmo e, conseqüentemente, o que condiz com sua natureza no enfrentamento dos males.

3.5. DAS FISIONOMIAS: SÓCRATES, MONTAIGNE, O VULGO E A NATUREZA

A seguir entraremos no último tema, o qual na aparência pode ser distante dos demais, mas que permeia o capítulo III, 12 e está de algum modo presente em discussões anteriores: a fisionomia. Afinal, qual seria a relação entre esse tema que dá título ao capítulo, a fisionomia, com a discussão que tivemos até aqui, isto é, a crítica à *science* no enfrentamento dos males e a apologia da via da natureza por meio de um autoexame de inspiração socrática?

Montaigne, de certa maneira, aborda esse tema em vários momentos nos quais trata da *science*, do vulgo e da natureza, mas sobretudo ao referir-se a Sócrates. Trata-se aqui da imagem socrática de Sileno, tópica pela qual se contrasta a feiura exterior de Sócrates com sua beleza interior. Veremos agora como Montaigne trata do tema da fisionomia, presente ao longo do capítulo embora nem sempre explicitamente, e como ela está relacionada com outras discussões do texto. Após isso, discutiremos como Montaigne relaciona sua própria fisionomia e sua relação com os infortúnios, em comparação com a de Sócrates.

3.5.1. A IMAGEM DE SILENO DE SÓCRATES E A FISIONOMIA

O tema da fisionomia de Sócrates já surge metaforicamente desde o início do capítulo. Embora Montaigne não faça referência à imagem socrática de Sileno no início do texto, aquilo que ele diz sobre a fisionomia de Sócrates apresenta sua própria versão dessa imagem.

A imagem de Sileno remonta a Platão, no elogio de Alcibiades a Sócrates em *O Banquete*. Nesse texto, o enamorado Alcibiades afirma que Sócrates “se parece muitíssimo com aqueles silenos expostos nos ateliês, os quais os escultores representam com seringas ou

aulos, e que, quando abertos, mostram em seu interior estatuetas de Deuses” (PLATÃO, *O Banquete*, p. 165 [215a-b]). Sileno é um objeto, uma espécie de invólucro, com a aparência bastante feia, cujo interior, porém, guarda uma estatueta bela de um deus. A imagem de Sileno socrática reflete a distinção entre ser e aparência, isto é, o que Sócrates parece ser (ou mesmo diz ser) com o que ele realmente é. Sócrates, que é famoso por ser bastante feio, é alguém com uma alma maravilhosa. Ou, como coloca Erasmo de Roterdã, em *O sileno de Alcibiades*: “Mas, quando se abre esse Sileno [Sócrates], que é ridículo por fora, encontra-se alguém que é mais próximo de um deus que de um homem, um grande e elevado espírito, um epítome de um verdadeiro filósofo” (ROTerdã, *The Sileni of Alcibiades*, 1999)⁴⁶.

N’*O Banquete*, o próprio Alcibiades explica a sua imagem de Sileno: “Observai que Sócrates é amante dos belos e sempre os rodeia e com eles se encanta. E que além disso também ignora tudo e nada sabe. E essa atitude não é similar à do Sileno? Totalmente, pois assim ele se reveste por fora, tal como Sileno esculpido. Mas por dentro, uma vez aberto, de quanta sabedoria o imaginas estar cheio, caros convivas?” (PLATÃO, op. cit., p. 169 [216d]) Sócrates, segundo Alcibiades, é alguém que na aparência alega não saber nada e gostar de estar entre pessoas belas, mas no seu íntimo guarda uma grande sabedoria, além de não valorizar bens externos, como beleza física e riqueza (Ibidem).

Montaigne, por sua vez, tem sua própria visão de Sócrates, o que se reflete na sua versão da imagem de Sileno socrática. Pelas discussões que já realizamos até aqui, podemos ter uma noção de sua visão de Sócrates, mas tentemos delinear-la a seguir, ressaltando as características que o fazem seu modelo de sábio que segue a natureza.

Embora haja um diálogo mais forte com Platão em “Da fisionomia”, alguns elementos do Sócrates platônico ficam de fora ou são reinterpretados. Montaigne ignora a missão divina que molda sua vida e sua tão característica pedagogia (KELLERMANN, 1954, p. 172), que o leva a interrogar os homens da praça e mostrar sua ignorância, como aparece na *Apologia de Sócrates* (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, p. 107 [23b-c]). Quanto ao “*Daimon*” (na verdade, *daimonion*, “sinal divino”⁴⁷), que na *Apologia* Sócrates identifica com uma voz que lhe aparece de tempos em tempos para dissuadir-lhe de tomar certa ação, evitando-lhe algum

⁴⁶ No texto, Erasmo aplica essa imagem em outros virtuosos, como Jesus Cristo, e usa esse tema como ensejo para discutir o que seria a verdadeira vocação da Igreja Católica, defendendo um distanciamento desta de assuntos políticos. Além de Erasmo e Montaigne, outros autores renascentistas exploram essa imagem de Sileno. Ver SCODEL, 1983, p. 214.

⁴⁷ L-A. Dorion (2011) ressalta que no texto de Platão aparece *Daimonion*, não *Daimon*, termo que ficou célebre e que Montaigne também usa (I, 11, p. 64 [60B]). Segundo Dorion, esse erro já aparece no século II com o médio-platonismo (DORION, 2011, p. 58, nota 36).

desalento (Ibidem, p. 147-149 [40a-b]), Montaigne o reinterpreta como um “impulso da vontade” (*impulsion de volonté*), que o instiga a tomar certas ações, “sem esperar o parecer de sua razão” (I, 11, p. 64 [60B]). Segundo Montaigne, por Sócrates ter uma alma bastante exercitada, num trabalho de maturação de virtudes, o filósofo grego tem por vezes desses bons impulsos para a ação (Ibidem). Ou seja, Montaigne realiza uma espécie de naturalização de um traço religioso em Sócrates.

É certo, porém, que Montaigne sabe dessas características mais religiosas de Sócrates, apenas retira o que lhe convém ou dá sua feição; como diz em “Da experiência”, “nada na vida de Sócrates me é difícil de aceitar, exceto seus êxtases e demoníacos, nada [me é] tão humano em Platão quanto aquilo por que se diz que o chamam de ‘divino’” (III, 13, p. 500 [1115C]).

O Sócrates de Montaigne é um homem terreno, embora exemplar. É o sábio que, como já dissemos bastante, é seu grande modelo de seguir a natureza. Ele tem não só a firmeza mas sobretudo a serenidade de quem segue a natureza, o que se reflete na maneira como aceita a morte: encara-a não com um esforço desmedido mas com uma serenidade invejável. Sócrates é alguém que enfrenta bem as adversidades quando é preciso, mas sabe também ter a leveza de quem sabe curtir os prazeres que a vida pode proporcionar. Ele representa a virtude, a qual não é penosa, mas bela e saborosa (I, 26, p. 242 [162C]). Em “Da fisionomia”, especificamente, Montaigne salienta a prática de Sócrates, que destoa da *science*: sua fala num linguajar simples, sua atenção a questões práticas, além de seu autoconhecimento, como vimos⁴⁸.

Essas características do Sócrates de Montaigne estão implicadas em sua versão da imagem de Sileno, que consiste em sua discussão acerca do tema da fisionomia de Sócrates. Apesar de ser comentada explicitamente apenas nas últimas páginas de “Da fisionomia”, o tema da fisionomia de Sócrates já surge metaforicamente desde o início do capítulo. Com efeito, Montaigne afirma que a “imagem” das “reflexões” (*discours*) de Sócrates, que se encontram nos textos de seus discípulos (como Platão e Xenofonte), só é valorizada por “aprovação geral”, isto é, por Sócrates ser um filósofo consagrado; do contrário, ele não seria bem visto em seu tempo (III, 12, p. 379-380 [1037B]). Sócrates é celebrado no tempo de Montaigne pela autoridade do cânone da *science*; Sócrates, ele mesmo já parte do cânone, é prezado por Platão, por Xenofonte e tantos outros que se seguiram. Entretanto, para

⁴⁸ Mais sobre o Sócrates de Montaigne, ver KELLERMANN (1954) e AZAR FILHO (2002).

Montaigne, toda a prática de Sócrates contrasta com a da *science* de seu tempo, já que o filósofo grego expressa-se num linguajar simples e fala de questões práticas do cotidiano, em vez de prender-se em rebuscamentos e elucubrações supérfluos (ver 1.1). Para os contemporâneos de Montaigne, Sócrates apareceria como superficial ou de pouco interesse se ele surgisse em seu tempo. Com esse seu jeito e fala aparentemente pouco sofisticados, Sócrates poderia muito bem ser visto pelos contemporâneos de Montaigne como mais um do vulgo, um simples ignorante, em vez de um sábio. Numa palavra, Sócrates tem os modos do vulgo, de sorte que sua sabedoria fica escondida.

À luz da imagem de Sileno, então, podemos ver que todas essas características de Sócrates que, segundo Montaigne, não seriam valorizadas em seu tempo e o assemelham ao vulgo, compõem o invólucro do Sileno socrático, que é feio aos olhos de quem só valoriza as “graças” “salientes, empoladas e infladas de artifício” (III, 12, p. 380 [1037B]). As “graças” de Sócrates se escondem “sob a naturalidade e a simplicidade” e não podem ser vistas por meio de uma “visão grosseira”; é preciso uma “visão clara e bem purificada [*la veue nette et bien purgée*] para descobrir essa luz secreta” (Ibidem), a estatueta do deus contida no invólucro, isto é, a sabedoria socrática.

Essa sabedoria de Sócrates, o deus encoberto, é a sabedoria da natureza. Em “Da fisionomia”, a sabedoria da natureza se mostra em Sócrates sobretudo em sua aceitação da morte com a serenidade que lhe é devida, já que a natureza não proporciona seu temor. Em outros textos, podemos ver essa sabedoria na forma como Sócrates não só enfrenta as dores e tormentos mas também como se deleita com os prazeres do corpo (e, portanto, naturais), em vez de repudiá-los (III, 13, p. 481-482 [1109BC]). Também ao não aconselhar que se tente enfrentar uma paixão desmedida, e sim evitar as situações em que ela possa aparecer (III, 10, p. 348 [1015-1016B]). Em suma, a sabedoria de Sócrates é de quem afirma a condição natural do ser humano e mostra a riqueza que ela pode ter dentro de seus limites (FRIEDRICH, 1984, p. 66).

Assim, a fisionomia de Sócrates, em Montaigne, mostra um homem aparentemente simplório, mas que guarda em si a sabedoria da natureza. Essa sabedoria da qual Sócrates é modelo é, de certa maneira, também interna assim como a estatueta do deus do Sileno, já que Montaigne numa inspiração socrática nos exorta ao autoexame a fim de que retiremos “os argumentos da natureza contra a morte, os reais e mais adequados para servir-nos na necessidade” (III, 12, p. 383 [1039B]).

A associação entre os elementos de “Da fisionomia” de Montaigne e a imagem de Sileno, em conformidade com a própria metáfora do Sileno, não é feita às claras, requer interpretação. Porém, é difícil não ver no texto de Montaigne uma contraposição implícita entre o que é aparente em Sócrates e o que é de seu ser, sua naturalidade. Esse é o modo de Montaigne, indiretamente, discutir o que a fisionomia deixa ver à primeira vista e o que só é visto por uma “visão clara”.

Podemos ver, então, uma discussão implícita acerca da fisionomia de Sócrates desde o início do capítulo III, 12, a qual se associa a uma espécie de reinterpretação da imagem de Sileno por Montaigne⁴⁹. Todavia, Montaigne trata do tema explicitamente apenas nas últimas páginas, nas quais ele tece comentários acerca da própria fisionomia e da de Sócrates, além de discutir temas correlatos, como beleza, feiura, deformidade e a possível relação entre fisionomia e personalidade, nos quais não entraremos⁵⁰. Veremos agora como a fisionomia do Montaigne é tratada, sua comparação com a fisionomia de Sócrates e com o modo próprio de Montaigne enfrentar os infortúnios.

3.5.2. A FISIONOMIA DE MONTAIGNE DIANTE DOS INFORTÚNIOS

Daremos atenção a seguir aos comentários que Montaigne realiza acerca da fisionomia de Sócrates e da sua própria, além de sua possível relação com seguir a natureza e enfrentar os infortúnios, o que ocorre nas últimas páginas de “Da fisionomia” (ver ANEXO).

Montaigne faz um breve comentário sobre a disparidade, característica da imagem de Sileno, entre a aparência física de Sócrates e sua alma, lamentando que a natureza não lhe tenha sido benevolente ao lhe dar essa aparência.

A Sócrates, que foi um exemplar perfeito em todas as qualidades, aborrece-me que tenham calhado um corpo e um rosto tão grosseiros, segundo dizem, e em desacordo com a beleza de sua alma, [C] ele, tão apaixonado e tão louco

⁴⁹ Vale mencionar que a questão da fisionomia aparece também em outros temas do texto além do de Sócrates, já que Montaigne igualmente se refere à face (*visage*) do vulgo e da natureza. No caso da natureza, Montaigne afirma que “sua fisionomia (*visage*) constante e universal” se perde em meio a tantas sofisticções e discordâncias das doutrinas (III, 12, p. 399 [1049B]). Ou seja, a *science* não desvela a face (*visage*) da natureza. No caso do vulgo, sua face revela a impassividade e indiferença que ele tem frente a morte. Montaigne oferece exemplos de como o vulgo se comportou nesses tempos de penúria, e conta que este deixava de lado sua subsistência e aceitava a morte revelando bem pouco temor em sua fisionomia (*visage*)(III, 12, p. 397 [1048-149B]).

⁵⁰ Para um comentário sobre esses temas, ver PERONA, 2019, p. 143ss.

pela beleza. A natureza fez-lhe injustiça. [B] Não há nada mais plausível do que a conformidade e relação do corpo com o espírito [...] Assim Sócrates dizia, sobre a sua [feiura], que esta denunciaria exatamente a mesma em sua alma, se ele não a houvesse corrigido pela educação. [C] Mas acredito que ao dizê-lo estava gracejando, segundo seu hábito, nunca alma tão excelente fez a si mesma (III, 12, p. 411 [1058BC]).

Nota-se uma diferença significativa entre o texto “B” e “C” acima no que concerne à alma de Sócrates e a relação com a natureza. Em “B” Montaigne parece acatar a afirmação de Sócrates de que ele teve de corrigir sua alma⁵¹; já em “C”, Montaigne não concede que isso seja verdade, crendo que sua alma tenha sido fruto da natureza. Podemos pensar que, no caso “B”, se Sócrates é o modelo de seguir a natureza, ele (paradoxalmente?) teve de corrigir sua alma para que ela seja perfeitamente conforme a natureza. Isso condiz com o que Montaigne afirma acerca da relação entre Sócrates e a virtude em “Da crueldade”: Sócrates, por ter tão bem exercitado a virtude, incorporou-a, ela se tornou parte de seu temperamento, de seu ser⁵². Ou seja, Sócrates seria alguém que conseguiu plenamente se adequar à natureza por meio de um esforço. Por sua vez, no acréscimo “C” Montaigne parece ver Sócrates espontaneamente vinculado à natureza, já que sua alma seria tão excelente que não necessitaria se corrigir⁵³. Montaigne agora exalta a perfeição inata de Sócrates, em vez de aperfeiçoada por meio de exercícios. De todo o modo, tanto na edição de 1588 quanto nos acréscimos posteriores Sócrates permanece o grande modelo de seguir a natureza, quer por meio de um esforço (como em “B”), quer por espontaneidade (como em “C”). Apesar de haver essa diferença nessas passagens, parece não haver grandes mudanças de pensamento entre a edição de 1588 (“B”) e os acréscimos posteriores (“C”). Pierre Villey defende não haver mudança (VILLEY, 1908, p. 502).

Seja qual for o sentido dessa mudança, Montaigne se pauta ainda no que afirmou na edição de 1588 (“B”) para marcar sua diferença em relação a Sócrates. Montaigne afirma que, ao contrário de Sócrates, não corrigiu suas disposições ou compleições (*complexions*) naturais com a razão, nem turbou com artes suas inclinações. “Deixo-me ir, como vim, e não combato coisa alguma; minhas duas partes mestras [corpo/fisionomia e alma] vivem espontaneamente

⁵¹ Afirmação que Montaigne pode ter retirado de algum texto de Cícero, como *Tusculanas* (IV, xxxvii, 80) ou *De fato* (V, 9). Ver nota 1 à página 393 em MONTAIGNE, Michel. *Essais III*. ed. Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête. Paris: Folio, 2009, p. 572.

⁵² Perona procura mostrar que o capítulo “Da crueldade” (II, 11) e a edição de 1588 (B) de “Da fisionomia” têm estruturas bem semelhantes (PERONA, 2019, p. 143-146).

⁵³ Para uma discussão mais aprofundada dessa discrepância, ver PERONA, 2019, p. 143ss.

em paz e bom acordo; mas o leite de minha ama, graças a deus, foi medianamente saudável e temperado” (III, 12, p. 413 [1059B]). Nesse ponto, há também semelhança com o “Da crueldade”, em que Montaigne, ao distinguir entre virtude e inclinação natural para a bondade, afirma que ele próprio tem essa inclinação, diferentemente de Sócrates, que incorporou a virtude de tanto exercitá-la (ver PERONA, 2019, p. 143-146). Aqui em “Da fisionomia”, Montaigne afirma seu próprio modo de seguir a natureza, ou melhor, *sua* natureza: não tentar se moldar em algo que não lhe convém. Eis seu modo de adotar “muito simples e cruamente este preceito antigo: que não poderíamos errar seguindo a natureza, que o preceito soberano é conformar-se a ela” (Ibidem).

Isso aponta para a diferença entre a forma como, segundo Montaigne, Sócrates segue a natureza e como Montaigne se inspira no filósofo grego para, a seu modo, seguir a natureza. Sócrates, como bem sabemos, é o grande modelo de seguir a natureza. Ele é alguém que consegue plenamente se adequar à natureza, seja por exercício (como está no texto “B”), seja espontaneamente (como indica o acréscimo “C”). Sócrates é ainda um ideal, mas um ideal de serena adequação à natureza, não de firmeza formidável; Sócrates tem uma leveza invejável, que aceita os prazeres naturais, lida bem com as dores e aceita serenamente a morte como parte de nossa condição natural. Sócrates, que entende perfeitamente que a morte não é algo temível, consegue aceitá-la com serenidade e até gracejo, sendo um dos raros exemplos de indivíduos que não se distraem diante da morte, como Montaigne defende em III, 4 (e vimos em 3.3). Sócrates é constante, mas de uma constância marcada pela serenidade, não firmeza.

Montaigne, por seu turno, inspira-se em Sócrates. Sócrates faz o gosto de Montaigne, mas não cremos que seja apenas seu apreço pessoal pelo filósofo grego que faz com que este seja o seu modelo de seguir a natureza. Montaigne almeja a serenidade socrática. Ele não se vê como um sábio, mas como mais um entre os letrados (como seus leitores). No caso de “Da fisionomia”, os letrados são pessoas de “intermédio” entre o vulgo e o sábio: nem se alinham espontaneamente à natureza como o vulgo (já que não são ignorantes) nem são elevados como um sábio.

Em “Das sutilezas vãs” (I, 54), Montaigne afirma que tanto o vulgo quanto o sábio coincidem na firmeza diante dos infortúnios (o sábio porque reconhece o mal e o suporta bem, o vulgo porque o ignora), enquanto as pessoas no “intermédio” entre os dois, como o próprio Montaigne, percebe os males mas não o suportam tão bem: “A tolice e a sabedoria encontram-se no mesmo ponto de sensibilidade e de firmeza para suportar os infortúnios humanos: os

sábios dominam e controlam o mal, e os outros o ignoram; estes estão, por assim dizer, aquém dos infortúnios, e os outros além, os quais, depois de bem pesar e examinar sua natureza, de medi-los e julgá-los tais como são, alçam-se acima deles pela força de um coração vigoroso: eles os desdenham e calcam aos pés, tendo uma alma forte e sólida, contra a qual as setas da fortuna vindo chocar-se é forçoso que ricocheteiem e se embotem, ao encontrarem um corpo no qual não conseguem deixar marca. A condição normal e intermediária dos homens situa-se entre esses dois extremos, e é dos que percebem os males, sentem-nos e não os podem suportar” (I, 54, p. 465 [312A]). Em texto posterior, Montaigne também faz uma associação bastante semelhante entre o sábio e o vulgo, e aconselha que seus leitores (pessoas do intermédio entre esses dois extremos) façam como ele próprio e evitem o mal em vez de suportá-lo (no caso, o mal é uma paixão premente) (III, 10, p. 354 [1019-1020B]).

As pessoas no “intermédio” entre o vulgo e o sábio, dentre as quais Montaigne e seus leitores, têm uma formação que se apoia na *science*, de modo que elas perdem a espontaneidade natural que encontramos no vulgo. Para retomar o contato com a natureza, Montaigne não tenta retratá-la, ela que parece alheia a conceituações, e sim, numa inspiração socrática, tenta entender suas inclinações naturais por meio do autorretrato; com isso, ele pode entender a si mesmo enquanto indivíduo, um ente singular, e enquanto ser humano.

Assim, Montaigne tem Sócrates como ideal de conformidade com a natureza, mas segue o autoexame de inspiração socrática para ver o que condiz mais consigo mesmo. Nessa direção, ele afirma não ter se corrigido, mas seguido suas propensões naturais. Montaigne se distancia de Sócrates, não só por não ter procurado corrigir sua alma⁵⁴, mas também por ter sido mais favorecido em sua fisionomia. Montaigne, diferentemente de Sócrates, tem uma fisionomia afável e que desperta confiança nas pessoas, segundo afirma (III, 12, p. 414 [1060B]). O importante nessa diferença na fisionomia dos dois filósofos é que, no caso de Montaigne, ela lhe serviu para livrá-lo de infortúnios (possivelmente da morte) em duas ocasiões, como relata.

⁵⁴ Há algum exagero nessa afirmação, no entanto Montaigne tende a acatar suas inclinações. Em “De três relacionamentos” (III, 3), Montaigne abre o texto afirmando que não se deve se prender às suas inclinações, e sim procurar se diversificar, ter flexibilidade, isto é, saber acomodar-se a situações diversas (III, 3, p. 48 [818B]); contudo, ao longo desse capítulo Montaigne confessa suas inclinações e apegos nas suas relações amorosas, nas socializações e na relação com os livros. Ao associar seguir a natureza com seguir suas compleições naturais, Montaigne não afirma que não seja possível alguma mudança em nós (até porque nós somos seres marcados pela mudança, como vemos em II, 1 e III, 2, por exemplo), e sim que cada um deve procurar entender o que funciona melhor consigo, para não correr o risco de adotar preceitos inviáveis para si.

Na primeira ocasião, trata-se de uma tentativa de tomada de seu castelo por uma pessoa que Montaigne conhecia de vista. O invasor alegava estar sendo perseguido por um inimigo. Montaigne agiu segundo seu curso natural e simples (no caso, sua tendência em confiar nas pessoas e desacreditar em inclinações perversas) e, assim, deixou o conhecido entrar junto com seu bando. No entanto, o invasor desistiu da empreitada e posteriormente confessou a ele o plano de invasão. Segundo o invasor, foi a fisionomia e a franqueza de Montaigne que o fizeram mudar de ideia (III, 12, p. 415-416 [1060-1061B]). Foi por agir de acordo consigo mesmo que acreditou no invasor, mas também por seu jeito e fisionomia que escapou de um infortúnio. Aqui há certa ambiguidade: por um lado, Montaigne afirma que seguiu suas inclinações, o que o levou a confiar no invasor, algo que poderia ter sido sua ruína; por outro lado, por seu jeito de ser e fisionomia, o invasor desistiu de tomar seu castelo. Ou seja, seguir suas inclinações levou Montaigne a uma situação perigosa que poderia ter se tornado um infortúnio, não fossem sua fisionomia e sua franqueza além certamente do acaso. Porém, o objetivo de Montaigne aqui é mostrar o quanto a sua fisionomia o favoreceu, algo que é um tanto fora de seu controle.

Na segunda ocasião, Montaigne escapou de uma tentativa de assalto e sequestro em uma viagem. Montaigne foi logo libertado e, segundo lhe confiou um dos sequestradores, “devia aquela libertação à minha fisionomia, à franqueza e firmeza de minhas palavras, que me levavam a não merecer uma tal desventura...” (III, 12, p. 418 [1062B]). Nesse caso, sim, Montaigne não se colocou numa situação arriscada por seguir suas inclinações (embora possamos conjecturar se não seria o melhor momento de fazer uma viagem), mas seu jeito e fisionomia o salvaram.

Após narrar esses dois acontecimentos, Montaigne pontua:

Se minha fisionomia não respondesse por mim, se não lessem em meus olhos e em minha voz a sinceridade de minha intenção, eu não teria durado tanto tempo sem pendência e sem ataques, com esta liberdade indiscreta de dizer a torto e a direito o que me vem ao pensamento e de opinar temerariamente sobre as coisas. (III, 12, p. 419 [1062B])

Montaigne mostra o quanto pôde se apoiar em sua fisionomia afável, a qual lhe possibilitou falar com franqueza sem soar bruto, agressivo ou maldoso. E, nesses dois casos, sua fisionomia e franqueza livraram-lhe de infortúnios. É claro, Montaigne também contou

com a sorte de nessas duas situações os criminosos resolverem voltar atrás em suas ações por conta de sua fisionomia, a qual, por mais afável e franca que fosse, não poderia ser razão suficiente para livrá-lo de quaisquer infortúnios. Porém, cremos que Montaigne quis ressaltar, nesses dois exemplos, que sua fisionomia e franqueza tiveram um papel importante nisso.

No que tange a esses temas (fisionomia, fala franca e suas relações com infortúnios), podemos fazer mais uma comparação entre Sócrates e Montaigne. Sócrates, diferentemente de Montaigne, tinha uma fisionomia pouco favorável e seu discurso de defesa não o livrou da sentença à morte. É claro que Sócrates não foi condenado por sua famosa aparência, mas seu discurso não foi o suficiente para que ele não fosse condenado à morte. Montaigne, por sua vez, livrou-se de infortúnios e de possível morte por sua fala franca e fisionomia favorável. Apesar de Montaigne tanto elogiar nesse capítulo a postura de Sócrates, sua fala simples e sua serenidade diante da morte, foi Montaigne quem conseguiu se livrar da morte por sua fala franca e fisionomia afável. O que isso pode significar?

Para Kritzman (2006), Montaigne coloca-se, implicitamente, em posição de superioridade em relação a Sócrates em “Da fisionomia”. Sócrates, em seu discurso apresentado em “Da fisionomia”, perde-se de seus preceitos de simplicidade, age de modo elevado e soberbo. Em vez de agir com naturalidade, com pés no chão, ficou preso a ideais elevados (quis ser um mártir da justiça), não se atentou à percepção dos juízes e se levou à morte com seu discurso. Montaigne, por sua vez, soube se adaptar às circunstâncias e, por isso, escapou da morte (KRITZMAN, 2006, p. 81-82). Sócrates torna-se constante, não procura a piedade dos juízos e, assim, age como um herói estoico (Ibidem, p. 82). Montaigne, por seguir a sua natureza, dá-se melhor que Sócrates.

Cremos, no entanto, que Sócrates aceita a morte diferentemente de um estoico. Como já mostramos, Sócrates a aceita com serenidade e até gracejo, enquanto Catão, com firmeza e severidade. Sócrates seguiu aquilo que ele era (não largou mão de suas ideias, não quis se desonrar pedindo clemência dos juízes) e foi condenado, mas também aceitou a morte com a serenidade que a natureza requer. Já Montaigne também foi fiel a si mesmo, e com sua franqueza e fisionomia, não sem algum auxílio da fortuna, livrou-se dos infortúnios.

Essa distinção entre Sócrates e Montaigne coaduna com suas distintas formas de seguir a natureza. Sócrates, segundo Montaigne, sempre uno e uniforme, falou com sua simplicidade habitual e aceitou a morte com serenidade de quem aceita a condição natural do ser humano. Montaigne inspira-se no autoexame socrático para entender melhor acerca de suas próprias

inclinações naturais, o que o guia em seu modo próprio como lida com os infortúnios. Curiosamente, Sócrates, o grande modelo de Montaigne, acabou não se livrando de um grande infortúnio, a morte, ao ser fiel a si mesmo, embora a tenha aceitado com uma serenidade admirável, condizente com a natureza da morte. Montaigne, por seu turno, embora se veja como mais um dos homens de “intermédio” (quem não é sábio, nem do vulgo), seguiu sua própria natureza e se deu melhor com os infortúnios que poderiam acarretar sua morte

Nas últimas páginas, então, Montaigne comenta acerca de como a sua fisionomia o auxiliou a se livrar de infortúnios. Porém, podemos dizer que também Montaigne apresenta sua fisionomia, ainda que indireta e metaforicamente, no centro de “Da fisionomia”, ao comentar o modo como lidou com os infortúnios de seu tempo, que comentamos um pouco na seção anterior.

Montaigne procura entender como ele próprio é e relata ao leitor, por meio do seu autorretrato, sua fisionomia diante dos males. Se podemos confiar em sua fisionomia? Comentando acerca da possível relação entre fisionomia e caráter, Montaigne acredita que a fisionomia é uma garantia frágil de caráter mas não de todo ignorável e que há certa arte em saber distinguir o que a fisionomia indica (III, 12, p. 413 [1059B]).

Neste capítulo procuramos mostrar como Sócrates é o modelo montaigniano de seguir a natureza e como o próprio Montaigne, ao seu modo, procura seguir a natureza, tornando-se um grande exemplo a seus leitores.

Sócrates se mostra bem próximo da natureza sobretudo na maneira como encara a morte, isto é, na serenidade com que aceita a morte. É uma serenidade que se distingue de uma firmeza de Catão, o qual, embora também enfrente a morte de modo admirável, mostra uma força formidável para isso, enquanto Sócrates revela leveza. No entanto, essa serenidade socrática diante da morte, embora mais adequada à natureza já que a morte não é em si mesma temível, é ainda difícil de alcançar para boa parte das pessoas, que tendem inevitavelmente a se distraírem da morte; sendo assim que nesse ponto Sócrates se torna um

modelo um tanto inatingível, de modo que o melhor é procurar lidar com a morte a partir da *diversion*.

Mas a grande lição socrática em Montaigne para buscar seguir a natureza é atentar-se a si mesmo por meio do autoexame, o que Montaigne realiza com seu autorretrato nos *Ensaio*s. Como vemos em “Da fisionomia”, Montaigne procura descrever como ele próprio enfrentou os infortúnios pautando-se em si mesmo, isto é, procura entender como é seu próprio modo de lidar com os males com base em suas compleições naturais. Montaigne não se pautou pela *science*, não procurou antecipar os males mentalmente, já que a própria lida com os males e a meditação sobre como ele os enfrenta lhe servem como exercício.

Com base no que discutimos, podemos defender que Montaigne, ainda que não um grande modelo de seguir a natureza como Sócrates, torna-se o exemplo mais adequado a seus leitores. Como alguém que se coloca no intermédio entre o vulgo ignorante e o sábio, isto é, não tão insensível nem resistente aos males quanto esses dois, Montaigne procura um caminho mais adequado para si, prestando atenção em si mesmo. Enquanto o vulgo se aproxima espontaneamente da natureza pela ignorância, e Sócrates é um sábio que sabe e consegue se adequar perfeitamente à natureza, Montaigne, alguém que foi educado e formado pela *science* (assim como seus leitores), segue a sua própria natureza a qual ele procura compreender por meio do autorretrato.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em nosso trabalho, procuramos entender a busca e o apelo de Montaigne, em “Da fisionomia” (III, 12), por seguir a natureza mediante um autoexame de inspiração socrática como modo de enfrentar os infortúnios.

Em vez de determinar uma concepção da natureza à qual deveríamos nos adequar⁵⁵ (como as doutrinas da *science* o fazem e falham), Montaigne faz apologia ao autoexame como fonte de um conhecimento mais certo do que somos. Com esse apelo ao autoexame, seguir a natureza em Montaigne torna-se sobretudo seguir sua própria natureza, pois, examinando-se bem, entende-se principalmente as suas inclinações naturais.

Contudo, como “cada homem porta em si a forma integral da condição humana” (III, 2, p. 28 [805B]), a partir da observação atenta de si mesmo, além de comparações com o comportamento dos outros e do que se lê nos livros, podemos sair do âmbito meramente individual e vislumbrar algo universal da relação do ser humano com a natureza.

É por poder sair do âmbito meramente individual que Montaigne critica a preparação para os males, e em especial a premeditação da morte, em “Da fisionomia”. Como discutimos, segundo Montaigne, esse preceito se torna inviável para a maior parte das pessoas, pois requer uma firmeza excessiva, trazendo mais mal que o próprio suposto mal, a morte. Montaigne pôde perceber, ao relatar e julgar suas próprias experiências, a inviabilidade da premeditação da morte, não só para si, mas também para os outros.

Montaigne procura uma forma de lidar com os infortúnios a qual, em vez de mais perturbação, traga serenidade. É em boa parte por isso que Sócrates é o grande modelo montaigniano de seguir a natureza. Montaigne também transforma Sócrates no porta-voz do autoexame, o método para se seguir a natureza em “Da fisionomia”. Ele é aquele que conseguiu extrair sabedoria da vida mais comum, como a do vulgo, o qual, em vez de se perder numa erudição vazia, age com espontaneidade natural. Por ser tão perfeito, Sócrates é ainda mais elevado, como se viu paradigmaticamente no modo como aceita a morte, mas ele é notável não por sua firmeza e sim por sua serenidade. Sócrates representa a plena aceitação da condição natural humana, com seus prazeres e suas dores, o que se revela na forma serena com que lidou com a própria morte.

⁵⁵ Não procuramos determinar as concepções de natureza pressupostas por Montaigne. Para isso, ver AZAR FILHO, 2009 e HARTLE, 2003.

Porém, como mostramos, ser socrático na via da natureza não faz Montaigne querer ser como Sócrates, e sim procurar em si mesmo, por meio do autoexame, seu próprio modo de lidar com os infortúnios. E foi isso que Montaigne também mostrou em “Da fisionomia”, como ele próprio lidou com males do seu tempo e de que modo conhecer suas próprias inclinações naturais, o que ele faz continuamente no autorretrato de seus *Ensaaios*.

Isso foi, em síntese, o que extraímos de nossa pesquisa. Porém, o tema da busca por seguir a natureza numa inspiração socrática em Montaigne é ainda um vasto campo de investigação. Como nosso escopo consistiu nas discussões do texto “Da fisionomia”, nossa investigação deteve-se no tema da lida com os infortúnios. No entanto, ela poderia se enveredar por outros assuntos dos *Ensaaios*, por exemplo, na defesa de Montaigne dos apetites naturais. A crítica ao modo como a *science* procura nos armar contra os infortúnios, especialmente com a preparação para os males estoica, faz parte de uma crítica mais ampla de Montaigne a certa tendência da *science* (ou, podemos dizer, da filosofia) em transformar ou esperar que o ser humano seja um ser angelical, por assim dizer (III, 13, p. 500 [1115B]). Ou seja, existe uma cegueira da *science* à condição natural do ser humano: exige-se demais do ser humano, não só com preceitos que requerem uma tremenda firmeza (como no caso do enfrentamento dos infortúnios), mas também ao se desprezarem traços do ser humano que fazem parte de sua natureza e que, em si mesmos, não são males, como no caso de seus apetites corporais, que mencionamos. Montaigne faz uma defesa de nossos apetites relevando que a natureza nos faz assim e por isso não há por que condenar e minar esses apetites; ao contrário, isso geraria um tremendo mal-estar em nós.

Outro possível tema a ser explorado consiste em sua concepção de virtude. Em “Da crueldade” (II, 11), como comentamos, Montaigne, a partir do exemplo de Sócrates, deixa de ver a virtude como um esforço moral contra uma inclinação ruim para uma concepção de virtude a qual, de tanto exercitada, incorpora-se a ponto de haver júbilo no ato virtuoso. Numa passagem tardia de “Da educação das crianças” (I, 26), Montaigne – talvez ainda em consonância com “Da crueldade”, talvez já radicalizando – afirma que a virtude é jubilosa (I, 26, p. 241 [161C]). Isto é, Montaigne se afasta de uma concepção de virtude que consiste num embate contra inclinações negativas, para uma que se coaduna com o júbilo. Essa concepção de virtude harmoniza-se com a crítica em “Da fisionomia” de preceitos que geram mal-estar desnecessário levando em conta a condição natural humana. A transformação da noção de virtude parece, assim, ir a encontro do projeto de seguir a natureza de Montaigne. Porém,

ainda se pode explorar em que medida as virtudes têm algum papel na busca por seguir a natureza.

Outra questão mencionada, mas não devidamente explorada, é a da relação da ignorância e a natureza em Sócrates e Montaigne. Discutimos longamente acerca da relação entre ignorância do vulgo e natureza, porém Montaigne também faz menção à douta ignorância de Sócrates (por exemplo, em II, 12, p. 248-249 [498C]), além de ele próprio também admitir sua ignorância por vezes. Ademais, Montaigne vincula o autoexame com a ignorância, na medida em que conhecer-se bem é saber também quão ignorante é de si mesmo (III, 13, p. 438 [1075B]). Poderíamos explorar, por exemplo, se haveria uma relação distinta entre ignorância e natureza em Montaigne e em Sócrates.

Em suma, o tema do naturalismo moral em Montaigne, isto é, sua exortação a seguir a natureza como fonte de bem-estar humano é um tema vasto. Esperamos que nossa pesquisa, que se deteve nas discussões de “Da fisionomia”, tenha uma modesta contribuição para o debate sobre Montaigne.

REFERÊNCIAS

Edições dos *Ensaio*s de Montaigne

Edições de referência:

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*s. 3 volumes. Trad. Rosemary C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001-2003.

_____. *Les Essais* (Eds. P. Villey and V.-L. Saulnier – online edition by P. Desan, University of Chicago). Acessível em:

<https://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/montaigne/>

Outras edições consultadas:

MONTAIGNE, Michel de. *Essais*. 3 tomes. ed. E. Naya, D. Reguig, A.Tarrête. Paris: Gallimard, 2009.

_____. *Essais III*. ed. André Tournon. Paris: Imprimerie Nationale Éditions, 1998.

_____. *The Complete Essays of Montaigne*. Trad. Donald M. Frame. Stanford, California: Stanford University Press, 1958.

_____. *De la phisionomie*. *Essais, III,12*. Introduction, notes et commentaire par Blandine Perona. Paris: Classiques Garnier, 2019.

Outras fontes primárias:

CÍCERO, Marco Túlio. *Textos filosóficos II. Diálogos em Túsulo*. Trad. A. Segurado E. Campos. Lisboa: Calouste Editora, 2014.

LUCRÉCIO. *Sobre a natureza das coisas*. Trad. Rodrigo Tadeu Gonçalves. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates em: Apologia de Sócrates/ Críton*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3 ed. bilíngue. Belém: Ed.ufpa, 2015.

_____. *O Banquete*. Trad. Irley F. Franco; Jaa Torrano. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2021.

_____. *Górgias/ Protágoras*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. bilíngue. Belém: Ed.ufpa, 2021.

PLUTARCO. *Sobre o afeto aos filhos; Sobre a música*. Trad. Carmen Soares e Roosevelt Rocha. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

ROTERDÃ, Erasmo de. *Elogio da loucura*. Trad. Elaine C. Sartorelli. São Paulo: Hedra, 2013.

_____. *The Sileni of Alcibiades* in: MORE, Thomas. *Utopia, with Erasmus's The Sileni of Alcibiades*. tr. David Wootton. Indianapolis (IN): Hackett Publishing Company, 1999.

SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. 2ª edição. Lisboa: Calouste Editora, 2014.

_____. *Ad Lucilium Epistulae Morales*, volume 1-3. Richard M. Gummere. Cambridge. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1917-1925.

Acessível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2007.01.0080>

_____. *Sobre a tranquilidade da alma em: Sobre a ira/ Sobre a tranquilidade da alma*. Trad. José Eduardo S. Lohner. 1ª ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.

SEXTO EMPÍRICO. Esboços pirrônicos 1.1-30. Trad. Plínio J. Smith. *Sképsis: Revista de Filosofia*. Vol. XI, n. 21. 2020, p.88-103.

_____. Esboços pirrônicos 1.31-35. Trad. Plínio J. Smith. *Sképsis: Revista de Filosofia*. Vol. XI, n. 21. 2020, p. 104-106.

_____. Esboços pirrônicos 1.36-163. Trad. Rafael Huguenin, Rodrigo Pinto de Brito. *Sképsis: Revista de Filosofia*. Vol. XI, n. 21. 2020, p. 107-142.

Estudos:

ARAÚJO, Sérgio X. G. de. Montaigne e a ideia da ‘Diversión’: persuasão e sagesse nos *Essais*. *Revista Limiar*, 2(3), 204–249, 2019.

AZAR FILHO, Celso Martins. *A filosofia de Montaigne: introdução ao pensamento renascentista*. Rio de Janeiro: Editora Gama Filho, 2009.

_____. Montaigne e Sócrates: Cepticismo, Conhecimento e Virtude. *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 58, Fasc. 4, Filosofia No Renascimento: Autores e Problemas (Oct. - Dec., 2002), p. 829-845.

BIRCHAL, Telma de Souza. As razões de Montaigne. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 33, n. 106, p. 229-246, 2006.

_____. *O eu nos Ensaios de Montaigne*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

BOON, Jean-Pierre. Montaigne et ses “grands hommes”. *The French Review*, Oct., 1969, Vol. 43, No. 1 (Oct., 1969), p. 34-41.

_____. La Pensée de Montaigne Sur La Mort A-T-Elle Évolué? *MLN*, May, 1965, Vol. 80, No. 3, French Issue (May, 1965), p. 307-317

CARDOSO, Sérgio. Montaigne: uma ética para além do humanismo. *O que nos faz pensar*, nº 27, 2010.

DESAN, Philippe (dir). *Dictionnaire de Michel de Montaigne*. Paris: Éditions Champion, 2007.

_____. *Lectures du troisième livre des Essais de Montaigne*, Honoré Champion, 2016, Champion classiques. Essais, 26.

DORION, Louis-André. *Compreender Sócrates*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

EVA, Luiz Antonio Alves. *A figura do filósofo*. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. *Montaigne contra a vaidade*. São Paulo, Humanitas, 2004.

_____. Notas sobre a presença de Sêneca nos *Essais* de Montaigne. *Educação e Filosofia*, vol. 17, n. 1, 1999, p. 39-52.

FRIEDRICH, Hugo. *Montaigne*. Tradução do alemão por Robert Ravoni. Paris: Gallimard, 1984.

HADOT, Pierre. *O que é Filosofia Antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 1999.

_____. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014.

HARTLE, Ann. *Michel de Montaigne. Accidental philosopher*. New York: Cambridge University Press, 2003.

KELLERMANN, Frederick. Montaigne's Socrates. *Romanic Review*, 45:3 (1954:Oct.) p.170-177.

KRITZMAN, Lawrence D., “The Socratic Makeover: Montaigne's ‘De la physionomie’ and the Ethics of the Impossible”. *L'Esprit Créateur*, Volume 46, Number 1, Spring 2006, p. 75-85.

LA CHARITÉ, Raymond C. *The Concept of Judgement in Montaigne*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1968.

LYONS, John D. *Before Imagination: embodied thought from Montaigne to Rousseau*. Stanford: Stanford University Press, 2005.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. *História da Educação no Renascimento*. Campinas, SP: Kíron, 2018.

PERONA, Blandine. “Commentaire” em: MONTAIGNE, Michel de. *De la physionomie*. Essais, III,12. Introduction, notes et commentaire par Blandine Perona. Paris: Classiques Garnier, 2019.

POPKIN, Richard Henry. *Historia do ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Rio de Janeiro, RJ: Francisco Alves, 2000

ROSENBAUM, Stephen E. The Symmetry Argument: Lucretius Against the Fear of Death. *Philosophy and Phenomenological Research*, Dec., 1989, Vol. 50, No. 2 (Dec., 1989), p. 353-373.

SARTORELLI, Elaine C.. *Introdução em: ROTERDÃ, Erasmo de. Elogio da loucura*. Trad. Elaine C. Sartorelli. São Paulo: Hedra, 2013.

SCODEL, Joshua, The Affirmation of Paradox: A Reading of Montaigne's 'De La Phisionomie' (III: 12). *Yale French Studies*, 64(1983), 209-37.

SÈVE, Bernard. *Une sagesse moyenne (III,4)* in: DESAN, Philippe. *Lectures du troisième livre des Essais de Montaigne*, Honoré Champion, p. 145-170, 2016, Champion classiques. Essais, 26.

THEOBALDO. *Sobre “Da educação das crianças”*: a nova maneira de Montaigne. Tese de Doutorado. FFLCH-USP, São Paulo, 2008.

TÜRK, Johannes. Approaching Death: Accident, Citation, And Singularity in Montaigne's *De L'Exercitation*. *The Yearbook of Comparative Literature*, Volume 57, 2011, pp. 230-239.

VILLEY, Pierre. *Les Sources et l'Evolution des Essais de Montaigne*. Tome II. Paris: Librairie Hachette & Cie, 1908.

_____. *Os "Ensaaios" de Montaigne* em: MONTAIGNE, Michel de. *Ensaaios*. Trad. Sérgio Milliet. Vol. 2. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1962.

APÊNDICE: ESQUEMA SUGERIDO DE “DA FISIONOMIA”

O desenvolvimento dos textos de Montaigne costumam ser tortuosos e pouco nítidos, como é o caso em “Da fisionomia” (III, 12). Por isso, sugerimos o seguinte esquema para guiar o leitor na leitura desse texto. Usamos como referência a paginação da edição da Martins Fontes (tradução de Rosemary Costhek Abílio) seguida da paginação, em colchetes, da edição de Villey-Saulnier.

Esquema de “Da fisionomia” (III, 12)

Parte 1. Crítica à *science* e elogio da ignorância (p. 382-385 [1037-1041])

- 1.1. Contraposição entre os atributos de Sócrates e aqueles valorizados na *science* (p. 379-381 [1037-1038])
- 1.2. Perigos da cupidez pelo conhecimento externo, *science* (p. 382-383 [1038-1039])
- 1.3. Exortação ao autoexame de inspiração socrática (p. 383 [1039])
- 1.4. Crítica ao modo como a *science* lida com os infortúnios (p. 383-385 [1039-1040])
- 1.5. Eficiência da simplicidade natural do vulgo frente aos infortúnios (p. 385 [1040-1041])

Parte 2. Os infortúnios de seu tempo: guerra civil e peste (p. 385-397 [1041-1048])

- 2.1. Comentários e críticas a problemas relativos à guerra (p. 385-390 [1041-1043])
- 2.2. Infortúnios que Montaigne enfrentou (p. 390-392 [1044-1045])
- 2.3. Como Montaigne lidou com os infortúnios e seu aprendizado (p. 392-397 [1045-1048])

Parte 3. Retomada da crítica à *science* e elogio da ignorância

- 3.1 A eficácia da ignorância em contraposição à inutilidade da *science* frente aos infortúnios (p. 397-403 [1048-1052])

- a) Firmeza do vulgo diante dos males e da morte (p. 397-398 [1048-1049])
- b) Que a *science* nos aparta da natureza e busca em vão os ensinamentos naturais no vulgo e nos animais (p. 398-399 [1049-1050])
- c) Crítica à preparação para os males (p. 399-400 [1050-1051])
- d) Crítica à premeditação da morte (p. 400-401 [1051-1052])
- e) Elogio da simplicidade natural do vulgo diante dos males (p. 401-403 [1052])

3.2. Sócrates como intérprete da simplicidade natural do vulgo (p. 403-408 [1052-1055])

- a) O discurso de Sócrates (p. 403-405 [1052-1054])
- b) Elogio ao discurso de Sócrates (p. 405-408 [1054-1055])

3.3. Que Montaigne não faz *science*: sobre seu uso das citações (p. 408-411 [1055-1056])

Parte 4. Discussão sobre fisionomia (p. 411-420 [1057-1062])

- 4.1. A feiura de Sócrates (p. 411 [1057-1058])
- 4.2. A beleza e suas vantagens (p. 412 [1058])
- 4.3. Sobre a possível relação entre fisionomia e personalidade (p. 412-413 [1058-1059])
- 4.4. O modo de Montaigne seguir a natureza: não se corrigir (p. 413-414 [1059])
- 4.5. Sobre a fisionomia de Montaigne e como ela lhe favoreceu em duas situações (p. 414-420 [1060-1062])