UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Eduino José de Macedo Orione

A meditação da morte em Montaigne

São Paulo

2012

Eduino José de Macedo Orione

A meditação da morte em Montaigne

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Cardoso

São Paulo - SP

2012

Meu profundo reconhecimento a Sérgio Cardoso.

RESUMO

Esta tese investiga, basicamente, o ensaio “Que philosopher c’est apprendre a mourir”, do filósofo francês Michel de Montaigne. Trata-se de um texto que é um bom exemplo da forma como o filósofo rejeita a tradição metafísica na qual o problema da morte sempre foi pensado (dos pensadores gregos aos teólogos medievais). Mostramos que a originalidade deste ensaio reside no fato de Montaigne nos aconselhar a seguir a natureza (a qual, em seu pensamento, se confunde com o costume), e, com isso, ele se distancia não só da dogmática cristã, mas também dos ensinamentos morais helenísticos.

PALAVRAS CHAVE

Montaigne – meditação da morte – filosofia renascentista – éticas helenísticas

ABSTRACT

This thesis investigates, basically, the essay “Que philosopher c’est apprendre a mourir”, by the French philosopher Michel de Montaigne. This is a text which is a good example of how the philosopher rejects the metaphysical tradition in which the problem of death has always been thought (from the Greek thinkers to Medieval theologians). We show that the originality of this essay lies in the fact of Montaigne in advising us to follow the nature (which, in his thoughts, it confuses with the usual), and thus, it gets away not only from the Christian Dogmatics, but also from the Hellenistic moral teachings.

KEYWORDS

Montaigne – meditation of death – Renaissance Philosophy – Hellenistic ethics

Sumário

Introdução	p.05
Capítulo 1: A morte na tradição antiga e medieval	p.08
O platonismo	p.10
O estoicismo	p.25
O agostinianismo	p.44
Capítulo 2: A morte nos estudos montaignianos	p.60
Hugo Friedrich: a descoberta do eu	p.65
Frédéric Brahami: a aniquilação do eu	p.70
Jules Brody: a naturalização da morte	p.77
Capítulo 3: A <i>meditatio mortis</i> montaigniana	p.86
O mote “filosofar é aprender a morrer”	p.88
Virtude e prazer	p.95
A polêmica com o “vulgo”	p.110
Virtude e hábito	p.124
Ouvir a “natureza”	p.139
Considerações finais	p.146
Referências bibliográficas	p.149

Introdução

Este estudo investiga, basicamente, um único texto do filósofo Michel de Montaigne: o ensaio “Que filosofar é aprender a morrer”. Durante muito tempo, ele foi tido como modelar quanto à forma como o autor atualizou as éticas helenísticas na Europa pós-medieval; para muitos leitores, inclusive, o ensaio não passa de um grande florilégio de citações morais colhidas nos textos antigos. Nosso intuito é mostrar que a originalidade de Montaigne, ao compor este texto no quadro tradicional da *meditatio mortis* – cujos modelos mais reconhecíveis são Platão e Sêneca – reside em uma utilização muito particular do vocabulário moral legado pela tradição, a saber: reproduzem-se os ensinamentos morais, sintetizados no tópico “seguir a natureza”, mas elimina-se o solo metafísico no qual eles se ancoravam. O ensaio I,20 não é apenas a primeira arte de morrer não cristã, evidência apontada pelos intérpretes; é, também, um notável exemplo da forma como Montaigne rejeita a tradição metafísica na qual o problema da morte sempre foi pensado, dos gregos aos medievais.

É em função deste objetivo que dividimos o trabalho em três capítulos. No primeiro, apresentamos de maneira global como a tradição filosófico-religiosa, que Montaigne, como pensador renascentista, tem *diant*e de si e não *atrás* de si, circunscreve o problema da morte. Faremos isto a partir de uma revisão de três doutrinas: o platonismo, o estoicismo e o agostinianismo. Veremos que a morte, invariavelmente, foi pensada a partir da investigação metafísica dedicada à relação entre o corpo e a alma, da qual nascem as discussões éticas relativas à vida virtuosa e em que ganha destaque, por exemplo, a questão do prazer.

Montaigne tratar deste assunto logo no início do I,20 é sinal claro de que a sua meditação se situa neste quadro tradicional. A *meditatio mortis* é, antes de tudo, um gênero literário e filosófico; resta-nos, assim, ver o tratamento original que a ele é dado pelo autor dos **Ensaio**s.

No segundo capítulo, veremos como esta originalidade costuma, nos estudos montaignianos, vincular-se à tese de Pierre Villey segundo a qual Montaigne assume uma postura estoica no ensaio I,20, mas a abandona cada vez mais ao longo da redação e das edições dos **Ensaio**s. A *tensão* inicial cederia lugar a uma *distensão* de matiz epicurista. Seguindo ou não esta leitura, alguns procuram mostrar que a meditação da morte em Montaigne é inseparável do conjunto de sua filosofia, sobretudo no que diz respeito ao conhecimento de si. As leituras de Hugo Friedrich e de Frédéric Brahami dão-nos uma ideia clara de como a morte ilumina a relação de Montaigne com a metafísica, sobretudo no que tange à noção de sujeito. Veremos como, segundo a compreensão de Friedrich, a experiência montaigniana da morte, tal como relatada na sequência dos ensaios “Que filosofar é aprender a morrer” (I,20), “Do exercício (II,6) e “Da fisionomia” (III,12), não apenas lhe permitiu descobrir a sua individualidade, como também acabou por conciliá-lo com a finitude, após perceber aquilo que o intérprete chama de “instância pré-volitiva”. Mostraremos o que vem a ser isto. Mas, desde já, podemos dizer que tal interpretação indica que, em Montaigne, haveria, mesmo diluído, *algum* substrato metafísico. Ao contrário disso, Brahami, mostra que o “ceticismo fideísta” de Montaigne destroi *qualquer* vestígio de metafísica. Neste sentido, para Friedrich, o autor dos **Ensaio**s teria descoberto o eu (idêntico à natureza); para Brahami, ele descobre que o eu é uma ilusão. Ainda neste segundo capítulo, veremos que, segundo Jules Brody, um dos poucos que se ocupam verticalmente deste ensaio, a novidade da *meditatio mortis* montaigniana reside no abandono da doutrina cristã da morte e na incorporação de alguns elementos das filosofias helenísticas, em especial aquelas referentes à “ordem da natureza”. Como vemos, esses três comentadores fornecem algumas balizas para pensarmos a maneira como o ensaio I,20 lida com uma tradição tão vigorosa, e da qual nenhum autor do século XVI tinha como escapar.

No terceiro capítulo, procedemos a uma análise bastante detida do ensaio I,20. Veremos como ele equaciona os problemas ligados ao sentido do mote que lhe dá título, à relação entre virtude e prazer e à defesa da premeditação do morrer. Fora isso, recorreremos ao ensaio “Do exercício” para termos mais clareza relativamente ao modo como o filósofo pensa outros dois problemas sugeridos pelo I,20: o hábito como gerador de disposições morais e o estatuto da imaginação. Além disso, partiremos de uma observação que Jean Starobinski faz acerca do “monólogo da natureza” (a exaustiva enumeração de ensinamentos consolatórios do ensaio) para mostrarmos como esta passagem elucida a originalidade da *meditatio mortis* montaigniana que, aconselhando a seguir a natureza (a qual, em Montaigne, segundo mostraremos, confunde-se com o costume), está não apenas se distanciando das artes de morrer ligadas à dogmática cristã, mas criticando as artes de viver tributárias das metafísicas helenísticas. Nesta *maneira* própria de tratar uma matéria tão tradicional, reconhecemos, por fim, como opera o juízo de Montaigne, com o qual ele compõe seu autorretrato.

Capítulo 1

A morte na tradição antiga e medieval

Homem do Renascimento, Montaigne olha para o passado. Herdeiro de uma vastíssima tradição filosófica, da Antiguidade é que ele tira quase todos os assuntos de que se ocupa nos *Ensaíos*. O tema da morte é, muito particularmente, um problema ético clássico. A reflexão montagniana nasce, portanto, de uma apropriação do antigo mote, originalmente platônico, segundo o qual “filosofar é aprender a morrer”. Sendo assim, para entender por quais caminhos tal herança chega até ele, cremos ser conveniente rastrear o percurso que esta tradição foi trilhando, dos gregos até a era cristã.

Quando tentamos mapear um pouco as correntes pelas quais o pensamento sobre a morte chegou à Renascença, não é difícil perceber que elas podem ser referidas a três doutrinas: o platonismo, o estoicismo e o agostinianismo. Compreender qual a formulação que, em cada uma delas, o problema da morte recebeu, é o que tentamos fazer neste capítulo. Não se trata, evidentemente, de empreendermos uma análise exaustiva dos textos nos quais aparece o mote “filosofar é aprender a morrer” (o **Fédon** e as **Cartas a Lucílio**); tampouco pretendemos esgotar o conteúdo do pensamento cristão, tal como presente em **A Cidade de Deus**. O que nos interessa aqui é simplesmente esboçar um quadro geral da tradição que compõe a *herança* que chega a Montaigne. É também conveniente dizer, desde logo, que nos ocupamos antes do *platonismo* que de Platão, do *estoicismo* que de Sêneca, e do *agostinianismo* que de Santo Agostinho. Tanto é assim que a nossa leitura é tributária do comentário

histórico e crítico de estudiosos como Victor Goldschmidt, Marilena Chauí, Jean Brun, Gérard Lebrun, Pierre Hadot e Étienne Gilson.

Grosso modo, podemos dizer que o problema da morte foi tradicionalmente pensado dentro do projeto ético da *vida virtuosa*. Quem reflete sobre a morte, reflete, no fundo, sobre a felicidade. Esta, como sabemos, é inseparável da virtude. E, se a vida virtuosa é a própria vida feliz, resta saber qual o papel que a perspectiva da morte nela ocupa. Em consequência disso, o pensar a morte desdobra-se em outras questões particulares, dentre as quais a mais importante é, sem dúvida, aquela relativa ao controle das paixões. Adentramos, então, no campo dos vícios e das virtudes. Entretanto, este quadro da *reflexão moral*, no qual a meditação da morte está enraizada, é, por sua vez, tributário do problema metafísico da relação entre o corpo e a alma. Mais que isso: a tradição antiga e medieval pensa a morte no quadro da vida feliz, em função da *ancoragem da ética na metafísica* (seja ela transcendente, como no platonismo e no agostinianismo; seja ela imanente, como no estoicismo). É inegável que, de Platão a Agostinho, a morte está ligada a um esforço de ultrapassamento, cujo caráter é, o mais das vezes, teleológico, se não mesmo escatológico.

Em síntese: o *pensamento da morte é fruto de uma tradição ético-metafísico-religiosa*. E basta dizermos isso para já termos alguma dimensão da originalidade da posição montaigniana no tratamento desta herança. Como veremos no capítulo exclusivamente dedicado ao ensaio I,20 – Montaigne parte do entendimento da relação entre virtude e volúpia, e tem como escopo, assim como os antigos, a vida feliz; abandona, porém, o solo metafísico no qual o tema da morte se alicerça. Assim, procuraremos mostrar em que termos a reflexão montaigniana se configura como projeto ético (no molde antigo da busca da vida virtuosa e feliz) destituído de qualquer enraizamento metafísico ou escatológico.

O platonismo

Em grande medida, o projeto da filosofia grega era o de encontrar a substância primordial, objeto estável de conhecimento e de explicação do mundo.

Esta substância se resumia, no pensamento pré-socrático, a um elemento da natureza. Com Platão, porém, opera-se uma inversão. Isto porque, como escreveu Victor Goldschmidt, de uma só vez, a separação do material e do espiritual é consumada. Toda a ordem material é desacreditada em bloco, e a realidade passa inteiramente para as Formas inteligíveis. Em Platão, o elemento primordial – único, inalterável e permanente, estofo do qual são feitas as coisas múltiplas e perecíveis – são as Formas, o ser verdadeiramente real. Além de eternas, as Formas são essencialmente o que são, diferentemente das coisas sensíveis, que nascem e perecem.

O dualismo em Platão é constante, a começar pelo par Forma-matéria. A matéria não é a substância primordial; seu papel é de fornecer um suporte para que as coisas possam nascer. As Formas, sim, são primordiais e causais; a elas é que se deve remeter a causalidade de tudo aquilo que advém no mundo do devir, em que as coisas são sujeitas à corrupção. As Formas são incorpóreas e invisíveis; são reais, e sempre idênticas a si mesmas. Elas não são extraídas das coisas sensíveis; sua posição é exigida por estas mesmas. A realidade superior existe pelo próprio fato de que se impõe como modelo. O conhecimento que temos das Formas serve para conhecermos o mundo do devir, pois elas são modelos, não somente daquilo que devém, mas daquilo que fazemos devir (são os arquétipos dos artefatos humanos). Portanto, elas agem no mundo do devir e sobre ele. As Formas não são duplicações dos objetos sensíveis; elas é que tentam inutilmente reproduzir-lhes o brilho.

Victor Goldschmidt nos lembra que Platão antes nos ensina a duvidar das coisas sensíveis (pois, constantemente, tomamos reflexos por realidades) do que a conhecer as Formas. O universo visível não é senão uma “imagem”, e a cópia nunca iguala o seu modelo. As Formas reduzem o múltiplo à unidade, e a multiplicidade delas é unificada no Bem, que é a Forma Suprema e causa primeira que dá existência às Formas inferiores. O Bem é a Forma do Ser, donde procedem todos os seres cujas essências são por ele determinadas.

Mas o ponto que mais de perto nos interessa aqui é o seguinte. Causa de tudo aquilo que é e devém, as Formas são, não apenas os modelos estáveis do

universo visível; elas também são os *imperativos de nossos atos e obras*. Em outros termos: é impossível conhecer o Bem sem imitá-lo; quem o conhece sujeita-se obrigatoriamente a ele. Mais que isso: devemos conhecer o Bem para agirmos bem. O maior exemplo disto, nos diálogos platônicos, é a irresistível ação do Bem sobre a alma de Sócrates. Em suma: no platonismo, a procura da verdade faz-se obediência ao Bem; como escreve Goldschmidt, “a filosofia é essencialmente submissão libertadora a uma realidade e a uma vontade do alto”¹.

Convém destacar que Platão, ainda segundo a interpretação de Goldschmidt, não afirma a identificação de Deus ao Bem, já que fala mais de “divino” que de “Deus”. Logo, a concepção personalista de Deus não pode aplicar-se ao Bem, ainda que a ciência do Ser seja uma ciência religiosa no sentido de estabelecer a preexistência da alma e a divindade do grande Todo. O Verdadeiro, o Bem e o Belo são três aspectos da mesma realidade suprema, da qual derivam todos os valores. O filósofo deseja conhecer o Belo e o Bem para imitá-los no mundo sensível.

Contudo, no dualismo platônico, o que nos interessa aqui destacar é a oposição corpo/alma. Citando as *Leis*, Victor Goldschmidt diz que o ser real e realmente imortal que somos chama-se alma². O homem é a alma. Neste sentido, é conveniente mencionar a importância dos mitos nos textos de Platão, os quais antes exprimem e confirmam, do que propriamente fundam, a fé nas Formas. O mito é um *logos*: contém uma exortação à justiça. E, aprendemos com os mitos platônicos, que, primitivamente alojada num astro, a alma caiu num corpo mortal, de modo que cada alma, originariamente ligada a um astro e associada à sua visão das Formas, deverá restaurar, na sua condição terrestre, tanto quanto possível, seu estado primitivo.

A alma imortal é o que constitui propriamente a nós mesmos, ou seja, o que nos permite dizer “eu”. Ela constitui nossa personalidade e nos dá um nome; mesmo em sua condição terrestre, deve ser considerada como o “homem interior”, o homem por excelência. Ora, se a morte é a separação da alma em relação ao

¹ GOLDSCHMIDT, Victor. **A religião de Platão**. Trad. Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. 2ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, s.d. p.30.

² IDEM. **Ibidem**. p.71.

corpo, e se a alma é o que efetivamente somos, conclui-se que *sobrevivemos à morte do corpo*. Mas tentemos entender um pouco melhor o porquê disso.

No platonismo, o homem é um vivente mortal, composto de um corpo e de uma alma. Existem outros viventes, mortais (os animais e as plantas) ou imortais (os astros), também compostos de um corpo e de uma alma. As almas dos astros conformam os movimentos de sua inteligência à realidade estável das Formas. Nestes seres celestes, corpo e alma observam a maior fidelidade possível em relação à elas. O oposto disto ocorre com os animais e as plantas, cujos corpos são perecíveis e cujas almas são mortais. No animal, aliás, a falta de razão é absoluta.

Entre o astro e o animal, vive o homem, que tem corpo mortal e alma imortal. Nele, a ligação entre uma alma imortal e um corpo mortal é fonte de perturbações e de dificuldades. Se o movimento dos astros é perfeito, as ações humanas são imperfeitas. Como dissemos, o homem dispõe de uma alma imortal, que viveu e viverá sem corpo; uma alma cuja origem é supraceleste e cuja vocação a orienta para um destino divino. Vale ressaltar ainda que a alma é, como as Formas, invisível, inteligível, divina. Mais que isso: segundo Goldschmidt, Platão “tende” a ver na alma uma Forma³. De qualquer maneira, por seus elementos componentes, a alma aparenta-se tanto ao mundo inteligível como ao mundo sensível, isto é, relaciona-se com as Formas e com o universo visível. Já as Formas são transcendentais, mas não são localizadas precisamente em um ponto do cosmos. É o lugar de origem da alma que se situa em um astro; por isto é que ela deseja voltar para a estrela que é sua pátria original – retorno este condicionado à prática da justiça e da filosofia.

Ainda no que diz respeito à relação entre a alma e o corpo, podemos perguntar: como ela comanda o corpo, já que este não lhe é idêntico? A resposta é que a alma pode fazer o corpo bom, mas o contrário não ocorre. O corpo é um instrumento da alma; ele lhe é proposto como uma matéria que ela deverá incessantemente modelar à sua própria semelhança, depois que ela própria tiver imitado as Formas. Isso se dá porque a natureza autônoma da alma e a sua

³ IDEM. *Ibidem*. p.60.

função diretora e hegemônica decorrem de sua essência divina. A alma se aperfeiçoa pelos movimentos que dá a si e ao corpo. Ela se torna virtuosa (eis, na verdade, a sua tarefa) aprendendo a governar o corpo e a governar-se a si própria, até o fim de sua estada na terra. Nada mais influente, no platonismo, do que o exercício ascético por meio do qual se busca um equilíbrio comprometido pelo corpo. E devemos destacar que este equilíbrio é caracterizado como uma pacificação, não como uma exterminação progressiva do corpo. Como veremos mais adiante, ainda que Platão divida os prazeres em puros e impuros, em seu pensamento o prazer é um bem; e é por ser um bem que ele recebe uma regulação capaz de integrá-lo à vida virtuosa. Em outros termos: Platão tem pouca estima em relação ao corpo, mas não desprezo por ele.

Como esclarece Goldschmidt, a serenidade platônica é uma aspiração e uma esperança, tanto assim que os diálogos são exortações à filosofia. Nenhum fracasso é definitivo, nenhuma descoberta é uma aquisição. Paraíso, para a alma filosófica, será a visão permanente das realidades eternas, a felicidade perfeita na contemplação, para a qual o único caminho é a virtude. Esta se adquire no decorrer de uma longa série de esforços ou de abandonos. Vale dizer: o jogo decisivo não se joga no além, mas a cada instante do presente. É *nesta* vida que se deve filosofar; é *nesta* vida que a alma deve ser entregue à filosofia. Virtude e saber são algo sempre a conquistar, ainda que a ignorância e o vício nos testem a cada passo. A melhor condição a que a alma pode chegar é sua condição de origem, que pode e deve ser reconquistada.

Eis-nos, portanto, no horizonte central da ética – a felicidade –, dentro do qual a preparação da morte deve ser pensada. A felicidade é a única coisa que o homem deseja realmente. Mas, em Platão, e, como veremos, também no pensamento de Santo Agostinho, o desejo de felicidade está ligado à eternidade do objeto e à imortalidade do sujeito. Isto nos leva a pensar que ela só pode dizer respeito à alma e às suas realizações, e não ao corpo, este elemento do mundo sensível, sujeito, portanto, a perecer. Já vimos que, na metafísica platônica, o ponto que mais de perto nos interessa destacar é a imortalidade da alma, sem deixar de lembrar que ela se dirige espontaneamente para as Formas eternas.

Também aprendemos com os mitos platônicos que, na sua existência pré-terrena, a alma foi feliz quando contemplou as Formas. Depois disto é que as almas imortais caíram em corpos mortais. Outrora, elas foram admitas a contemplar o horizonte supraceleste, onde se elevam as Formas Inteligíveis, e encontraram a felicidade total. No ato do conhecimento, o princípio imortal da alma encontra as realidades eternas e restaura, tanto quanto é possível na nossa existência presente, a condição pré-terreana, na qual a alma saboreava, em presença das Formas, uma felicidade permanente. Daí é que surge a célebre noção platônica de reminiscência, pela qual as Formas se deixam apreender.

Neste ponto, que diz respeito à pré-existência da alma, é conveniente lembrar que, em Platão, não há algo como a *queda*, que, como veremos, é a pedra de toque da concepção cristã do mundo e do homem; tampouco existe aqui o sentimento de uma falta metafísica. O autor do **Fédon** se recusa a considerar nossa atual existência um mal. Goldschmidt afirma que, para Platão, a matéria não é má, ainda que, nos textos, o corpo apareça como “coisa má” (amalgamada à alma), “túmulo” e “prisão”. A matéria é, na verdade, ausência de Deus e ignorância de Deus. Se, como vimos repetindo, em sua condição pré-terrena, a alma estava posta sozinha em presença do Ser, é importante destacar que, ainda que ela não se emende senão no curso de inúmeras existências, no seu destino não há qualquer elemento dramático – e tampouco trágico.

Vemos isso claramente no **Fédon**, que, dos diálogos platônicos que se ocupam da morte, sempre pensada pelo viés da imortalidade da alma, é o mais célebre e o que, ao lado do **Banquete**, foi o mais visitado pelos renascentistas. Nele encontramos a reconstituição dos instantes finais da vida de Sócrates, que, antes de beber a cicuta em obediência ao voto fatal que lhe foi dado no julgamento de Atenas, mantém um denso debate com alguns companheiros e discípulos. Este momento é ocupado por uma longa e séria conversa na qual é discutida a imortalidade da alma. Sócrates busca provar que ela sobrevive ao corpo, e que, sendo assim, não há motivo para temermos a nossa hora fatal. Particularmente digno de nota é o fato de ser neste texto que surge pela primeira vez o mote “filosofar é aprender a morrer”, que atravessa a Antiguidade, sobretudo

pelo estoicismo romano, e chega até Montaigne. Ainda que não nos caiba aqui investigar profundamente a densidade e a complexidade das discussões metafísicas do **Fédon**, interessa-nos, todavia, acompanhar alguns argumentos nele discutidos, que nos conduzem à noção de que a filosofia é uma preparação do morrer.

* * * * *

Na reconstituição dos momentos finais de seu mestre, Platão mostra-o como a própria encarnação do destemor. Sócrates permanece o tempo todo muito sereno e tranquilo, e, durante a conversa com os amigos, em momento algum demonstra angústia ou tristeza; não esboça o menor sinal de desespero. Pouco antes de morrer, ele é a coragem e a serenidade personificadas, basta ver o gesto com que afasta de si a esposa em prantos. Segundo o testemunho de seu discípulo Fédon, na hora extrema, Sócrates “parecia felicíssimo (...) tanto nos gestos como nas palavras, reflexo exato da intrepidez e da nobreza com que se despedia da vida” (58e)⁴. Famosa é a cena inicial, que mostra o alívio e o prazer que o filósofo sentiu quando foi libertado das correntes, sinal claro da mesma alegria que manifesta ao dizer que, na morte, a alma pode se libertar do corpo. Daí por diante, a conversa segue com o elogio da vida filosófica, entendida não apenas como exercício antecipatório da morte, mas como modelo do correto modo de enfrentá-la.

Segundo Sócrates, o homem dedicado à filosofia está continuamente disposto a morrer, e é, por isso, um destemido. Para tal destemor, várias justificativas são apresentadas. A primeira delas é a crença de que, morrendo, o filósofo vai para junto dos deuses, dos sábios e dos bons, ou seja, vai para um lugar de homens melhores. Sócrates mostra-se seguro de que, após a morte, juntar-se-á a eles. Não há porque se entristecer, e muito menos porque se revoltar, pois *alguma coisa há para os mortos* (63b-c)⁵.

⁴ PLATÃO. **Protágoras, Górgias, Fedão**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2ed. Belém: UFPA, 2002. p.250.

⁵ IDEM. **Ibidem**. p.257.

Antes de continuarmos acompanhando os argumentos de Sócrates, convém desde logo destacar a novidade deste importante texto de Platão que é a de configurar a morte como uma *passagem*, e não propriamente como uma *destruição*. Em boa medida, é isto que singulariza esta obra no conjunto da representação literária da morte no Ocidente. Tal singularidade ocorre porque, de um lado, o **Fédon** se afasta da tragédia grega, e, de outro, aproxima-se da escatologia cristã, não por ver a morte como a consequência sobrenatural da *queda*, mas por transformar a morte do herói trágico no sacrifício de um *mártir*. Quem explica este importante fenômeno literário-filosófico é Walter Benjamin, ao mostrar como, na recriação que Platão fez de Sócrates agonizante, “nasceu o drama de martírio, como paródia da tragédia”⁶. Benjamin lembra que, “vista do exterior, a morte de Sócrates se assemelha à morte trágica. Ela é um sacrifício expiatório segundo a letra de um velho direito, um sacrifício instaurador de uma comunidade nova, no espírito de uma justiça vindoura”⁷. Porém, “a luta silenciosa, a fuga muda do herói cederam (...) a um brilhante desenvolvimento da conversa e da consciência”⁸. Em suma: “o elemento agonal desapareceu do drama socrático”, e “a morte do herói converteu-se na morte do mártir”⁹. Para o que nos interessa aqui mais de perto, basta apontar que Sócrates se desvincula da tragédia por encarar a morte como um mortal, e por reconhecê-la “como algo de estrangeiro”. Ele, segundo Benjamin, espera, “além dela, reencontrar-se na imortalidade”; tal diferença face à tragédia torna-se, com isto, ainda mais evidente, pois “o herói trágico não tem alma”¹⁰.

Acompanhando o “desenvolvimento da conversa e da consciência”, notamos que os argumentos que Sócrates dirige aos companheiros tornam claras as razões da convicção de que “o indivíduo que se dedicou a vida inteira à Filosofia terá de mostrar-se confiante na hora da morte, pela esperança de vir a

⁶ BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984. p.136.

⁷ IDEM. **Ibidem**. p.136.

⁸ IDEM. **Ibidem**. p.136-137.

⁹ IDEM. **Ibidem**. p.137.

¹⁰ IDEM. **Ibidem**. p.,137.

participar, depois de morto, dos mais valiosos bens” (64-a)¹¹. É então que Sócrates afirma ser possível que “todos os que se dedicam verdadeiramente à Filosofia a nada mais aspirem do que a morrer e estarem mortos” (64-a)¹². Esta assertiva ganha força desde que todos aceitem o pressuposto de que “a morte seja alguma coisa” (64-c). No **Fédon**, todos concordam que a morte é “a separação entre a alma e o corpo”. Morrer consiste numa cisão: o corpo fica reduzido a si mesmo; a alma, livre dele, isola-se em si mesma (64-c)¹³. O argumento seguinte mostra que o filósofo se diferencia da maioria dos homens porque as suas preocupações não visam costumeiramente ao corpo; elas tendem, na verdade, a afastá-lo dele e a aproximá-lo da sua alma (64-e)¹⁴. Surge aqui a imagem do pensador ascético tão vinculada ao platonismo: alguém que se distingue “no empenho de retirar quanto possível a alma da companhia do corpo” (65-a)¹⁵.

Estabelecidos e aceitos estes dois pressupostos – a morte é separação do corpo e da alma; o filósofo tende a retirar a alma do corpo e a concentrá-la em si própria –, a discussão do **Fédon** busca a compreensão das formas pelas quais o saber humano se constrói. Isto, em suma, tem a ver com a percepção de que o conhecimento é produto da alma, e que, para persegui-lo e obtê-lo, ela precisa afastar-se do corpo – que é um empecilho atroz do conhecer. Eis-nos diante de outra importante questão platônica: é a alma, e não o corpo, que conhece. Ela só consegue conhecer se afastando deste obstáculo ao saber; sempre que “tenta investigar algo na companhia do corpo, vê-se lograda por ele” (65-b)¹⁶. A alma pensa melhor quando não tem a perturbá-la “nem a vista nem o ouvido, nem dor nem prazer de espécie alguma, e, concentrada ao máximo em si mesma, dispensa a companhia do corpo” (65-c)¹⁷; por isso é que a alma do filósofo despreza-o e foge dele, na tentativa de concentrar-se em si própria (65-d)¹⁸.

¹¹ PLATÃO. **Op. cit.** p.258.

¹² IDEM. **Ibidem.** p.258.

¹³ IDEM. **Ibidem.** p.258.

¹⁴ IDEM. **Ibidem.** p.259.

¹⁵ IDEM. **Ibidem.** p.259.

¹⁶ IDEM. **Ibidem.** p.259-260.

¹⁷ IDEM. **Ibidem.** p.260.

¹⁸ IDEM. **Ibidem.** p.260-261.

Em suma: a alma é que conhece; o corpo é um elemento que a impede de conhecer. Eis-nos diante da noção, acima mencionada, de que o saber é um conhecimento das essências eternas, imutáveis e imperecíveis, às quais apenas o intelecto, separado dos sentidos corporais, tem acesso. Se, como também vimos, para a filosofia grega o objeto de conhecimento é o imutável (tal como a substância primordial dos pré-socráticos), para o platonismo ele se localiza em um mundo ao qual apenas temos acesso pela alma. Se, nos termos do **Fédon**, o corpo é “fator de perturbação para a alma” e a impede “de alcançar a verdade e o pensamento” (66-a)¹⁹, é porque ele só percebe as coisas sensíveis e mutáveis, as quais, justamente por serem sensíveis e mutáveis, não são objetos de saber autêntico. A alma (apenas ela) conhece, porque (apenas ela) pode, uma vez liberta dos sentidos e reclusa em si mesma, ter comunicação com as Formas. E isso se dá especialmente porque, como aprendemos com Goldschmidt, Platão “tende” a ver na alma uma das Formas; (apenas) ela é como elas.

Seguindo este raciocínio, faz todo sentido Sócrates garantir que “enquanto tivermos corpo e nossa alma se encontrar atolada em sua corrupção, jamais poderemos alcançar o que almejamos” (66-b)²⁰. Os “embaraços do corpo” são “empecilhos na caça da verdade” (66-c)²¹; por causa dele, “jamais conseguiremos alcançar o conhecimento do que quer que seja” (66-c)²². Daí a conclusão: “ensina-nos a experiência que, se quisermos alcançar o conhecimento puro de alguma coisa, teremos de separar-nos do corpo e considerar apenas com a alma como as coisas são em si mesmas” (66-e)²³. Mais que isso: apenas alcançaremos a sabedoria “depois de mortos, (...) nunca enquanto vivermos” (66-e)²⁴. Dado que, na companhia do corpo, não há como obter conhecimento do que quer que seja, das duas uma: ou jamais conseguiremos adquiri-lo, “ou só o

¹⁹ IDEM. **Ibidem**. p.261.

²⁰ IDEM. **Ibidem**. p.261.

²¹ IDEM. **Ibidem**. p.261-262.

²² IDEM. **Ibidem**. p.261-262.

²³ IDEM. **Ibidem**. p.263.

²⁴ IDEM. **Ibidem**. p.263.

faremos depois de mortos, pois só então a alma se recolherá em si mesma, separada do corpo, nunca antes disso” (67-a)²⁵.

Inclusive, é neste ponto que os críticos do ascetismo platônico encontrarão seu privilegiado objeto de crítica: a sentença em que o filósofo grego afirma, referindo-se ao corpo como obstáculo ao saber da alma, que “não é permitido ao impuro entrar em contato com o puro” (67-b)²⁶. Seja como for, importa-nos mais diretamente a conclusão a que Sócrates chega depois deste arrazoado. Próximo de morrer, ele se encontra feliz por julgar-se prestes a encontrar aquilo que durante a vida constituiu o seu único objetivo: a sabedoria. Assim sendo, no platonismo, o exercício da filosofia (separação da alma e do corpo) equivale a uma autêntica perseguição da pureza. O filosofar é uma *purificação*, na medida em que é possível à alma se separar do corpo, habituar-se a se concentrar e a se recolher em si própria, vivendo isolada e por si mesma, “liberta dos grilhões do corpo” (67-c)²⁷. De acordo com esta visão, a morte é uma espécie de *alvo* da filosofia, ponto culminante para o qual ela tende, e para o qual se destina o filósofo. Obviamente, esta conclusão só pode ser acatada por aqueles que, tais como os interlocutores de Sócrates, aceitam que *a morte é alguma coisa*, ou seja, “a libertação da alma e seu apartamento do corpo” (67-d)²⁸. Morrer é realizar a separação almejada por quem a vida toda se esforçou, pelo exercício filosófico, a alcançá-la. Em poucas palavras: como a atividade filosófica consiste na libertação da alma e na sua separação do corpo, a filosofia é preparação para a morte. Os filósofos “se preparam para morrer”, e são, “de todos os homens, os que menos temor revelam à ideia da morte” (67-e)²⁹.

No mais, o **Fédon** prossegue num sentido ainda mais polêmico quando os interlocutores de Sócrates não mais questionam apenas que a morte seja a separação do corpo e da alma (este é um ponto pacífico do diálogo); eles põem em dúvida as possibilidades reais de a alma ser imortal, de sobreviver ao corpo. Esta é, aliás, a pergunta inicial de Cebes: será que a alma, quando sai do corpo,

²⁵ IDEM. *Ibidem*. p.262.

²⁶ IDEM. *Ibidem*. p.262-263.

²⁷ IDEM. *Ibidem*. p.263.

²⁸ IDEM. *Ibidem*. p.263.

²⁹ IDEM. *Ibidem*. p.263-264.

não se dispersa? Esta questão é retomada em outros momentos, e Sócrates continuamente a enfrenta com coragem, tentando encontrar argumentos para provar a imortalidade da alma. Em suma: a noção platônica da filosofia como preparação para a morte é ancorada em um solo metafísico; está alicerçada na ideia de que filosofar é um exercício purificador por meio do qual a alma (que conhece) se afasta do corpo (empecilho ao conhecer) para alcançar o Ser do qual ela é semelhante.

Mesmo não pertencendo ao nosso escopo perscrutar a fundo o teor dos debates do diálogo, é conveniente apontar que a primeira resposta de Sócrates a Cebes, mostrando a probabilidade de a alma sobreviver ao corpo, é construída a partir do argumento de que “é forçoso que tudo o que tenha algum contrário de nada mais possa originar-se a não ser desse mesmo contrário” (70-e)³⁰. É no desenvolvimento deste pressuposto que os debatedores acabam por acatar a conclusão de que os vivos provêm dos mortos, e de que os mortos provêm dos vivos (72-a). E a esta conclusão somar-se-á outra ainda mais importante, relativa à escatologia mítica: “o reviver é um fato, os vivos provêm dos mortos, as almas dos mortos existem, sendo melhor a sorte das boas e pior a das más” (72-d-e)³¹. É nesta passagem que Sócrates lança mão de um exemplo que se tornará tradicional nos textos que tratam da morte, e do qual Montaigne lançará mão: a menção ao par vigília/sono como imagem da oposição vida/morte. A afirmação de que, em função das respectivas gerações entre os pares contrários, da vigília nasce o sono, e do sono nasce a vigília (71-d)³², anuncia os exemplos que a tradição elegerá como substitutos imaginativos, não apenas da vida e da morte, como ainda da vida após a morte.

Igualmente digna de nota é a noção platônica de reminiscência, antes mencionada. Sabemos que um dos postulados mais famosos do platonismo é o de que ninguém ensina ninguém; o conhecimento é obra da alma voltada sobre si mesma, e não a transmissão de um conteúdo acabado que passa da cabeça do mestre para a do discípulo. A razão maior disto é que conhecer é relembrar. O

³⁰ IDEM. *Ibidem*. p.268.

³¹ IDEM. *Ibidem*. 271-272.

³² IDEM. *Ibidem*. p.269-270.

conhecimento é obra da reminiscência porque aprendemos “num tempo anterior o de que nos recordamos agora”. Ora, isso indica que nossa alma preexistiu algures, antes de assumir a forma humana – o que igualmente “vem a provar que a alma deve ser algo imortal” (73-a)³³. No **Fédon**, isto é longamente debatido, e acatado por todos; chega-se à conclusão de que “antes de nascer já tínhamos (...) conhecimento e o perdemos ao nascer, e depois, aplicando nossos sentidos a esses objetos, voltamos a adquirir o conhecimento que já possuíramos num tempo anterior” (75-e)³⁴.

Vimos repetindo que, em Platão, o conhecimento é conhecimento das essências. Isto ocorre, por exemplo, com a noção de igualdade: “antes de começarmos a ver, a ouvir ou a empregar os demais sentidos, já devemos ter adquirido em alguma parte o conhecimento do que seja a igualdade em si, para ficarmos em condições de relacionar com ela as igualdades que os sentidos nos dão a conhecer” (75-b)³⁵. O mesmo se dá em relação ao Belo em si mesmo, ao Bem em si mesmo, à Justiça, à Piedade, enfim, a tudo aquilo que tem a marca do “O próprio que é” (75-c-d)³⁶. Uma vez que é a alma, e não o corpo, que teve contato com tais essências, podemos concluir que (apenas) ela tem afinidade com elas; (apenas) ela é-lhes familiar. Antes de assumir a forma humana, a alma existe separada do corpo, e possui entendimento (76-c)³⁷. Em outras palavras: se existe “o belo e o bem e todas as essências (...) e se a elas nos referimos (...) como a algo preexistente, que encontramos em nós mesmos (...) será forçoso que, assim como elas, exista nossa alma antes de nascermos” (76-e)³⁸.

Retornemos, porém, àquele ponto em que os interlocutores de Sócrates levantam a seguinte dúvida: a preexistência da alma, comprovada pela reminiscência, não garante que ela sobreviva à morte do corpo, mesmo tendo vivido antes dele. Diante disso, Sócrates lançará mão de um grave argumento para confirmar que a alma, certamente, sobrevive ao corpo. Trata-se da

³³ IDEM. **Ibidem**. p.272.

³⁴ IDEM. **Ibidem**. p.277.

³⁵ IDEM. **Ibidem**. p.275-276.

³⁶ IDEM. **Ibidem**. p.274-275.

³⁷ IDEM. **Ibidem**. p.277-278.

³⁸ IDEM. **Ibidem**. p.278-279.

probabilidade de as coisas compostas não serem aquelas que se mantêm no mesmo estado sem nunca se alterarem (78-c)³⁹. Voltamos continuamente à seguinte explicação. As essências conservam-se sempre as mesmas e sempre idênticas; elas, que são coisas invisíveis, só podem ser apreendidas pelo raciocínio, e não admitem alteração. Por seu turno, as coisas visíveis, que podem ser percebidas pelos sentidos, não permanecem idênticas a si. Logo, é fácil deduzir que “a alma é mais conforme à espécie invisível do que o corpo, e este mais à visível” (79-b)⁴⁰. Ela tem mais semelhança com o que se conserva o mesmo do que com o que varia (79-e)⁴¹. Prova disso é que o pensamento é caracterizado por Sócrates como algo que se constitui quando a alma examina sozinha (sem o recurso aos sentidos corporais) alguma coisa, voltando-se para o que é puro e sempiterno. Este processo é possível pela afinidade que ela tem com aquilo que é puro. O pensamento se realiza quando a alma vive com a pureza das Formas; para tanto, permanecendo consigo mesma (alheia ao corpo), ela deixa de divagar e põe-se “em relação com o que é sempre igual e imutável” (79-c-d)⁴². Conclui-se que “a alma tem mais semelhança com o que sempre se conserva o mesmo do que com o que varia” (79-e)⁴³, ou seja, com o divino. O corpo faz parte daquilo que varia constantemente, ou seja, do que é mortal.

Estamos, então, mais uma vez, mergulhados no dualismo platônico: a alma se parece “ao que for divino, imortal, inteligível, de uma só forma, indissolúvel, sempre no mesmo estado e semelhante a si próprio”; o corpo pertence “ao humano, mortal e ininteligível, multiforme, dissolúvel e jamais igual a si mesmo” (80-b). A alma é a porção invisível do homem; e, como pertence ao divino, após a morte ela “vai para um lugar semelhante a ela, puro e invisível” (80-c)⁴⁴. Contudo, isto só ocorre se a alma, ao longo da vida, exercitar-se e preparar-se para a proximidade do divino, uma preparação que equivale ao afastamento do corpo. A ida para o divino é condicionada à preocupação da alma que busca chegar pura

³⁹ IDEM. *Ibidem*. p.281.

⁴⁰ IDEM. *Ibidem*. p.282.

⁴¹ IDEM. *Ibidem*. p.283.

⁴² IDEM. *Ibidem*. p.283.

⁴³ IDEM. *Ibidem*. p.283.

⁴⁴ IDEM. *Ibidem*. p.284.

ao momento de sua libertação; para tanto, ela não arrasta consigo nada corpóreo, e permanece recolhida em si mesma. É importante repetir isso porque pode dar-se o caso (que é, na verdade, o mais freqüente entre os homens) de a alma chegar à hora da morte manchada e impura, por ter convivido continuamente com o corpo, “cuidado dele e o ter amado e estar fascinada por ele e por seus apetites e deleites” (81-b)⁴⁵. Quando isso se dá, ela fica “saturada de elementos corpóreos que com ela cresceram” (81-c)⁴⁶; e, com tal “sobrecarga, torna-se pesada e é de novo arrastada para a região visível, de medo do Invisível” (81-c)⁴⁷. Em suma: a alma só se dirigirá para aquilo que lhe é semelhante – o invisível, divino, imortal e inteligível – caso tenha exercitado a filosofia (80-e)⁴⁸. Tal é, em Platão, o sentido mais profundo do mote “filosofar é preparar-se para morrer” (81-a)⁴⁹, que, como vemos, comporta um ultrapassamento do corpo pela alma.

Sócrates é taxativo ao afirmar que para “a raça dos deuses não é permitido passar os que não praticaram a Filosofia nem partiram inteiramente puros, mas apenas os amigos da Sabedoria” (82-c)⁵⁰. Tudo isso nos leva a verificar que, no **Fédon**, a percepção de que a filosofia é preparação para a morte está, não apenas envolvida em uma investigação metafísica acerca da imortalidade da alma, mas alicerçada numa perspectiva escatológica, segundo a qual a ida da alma ao encontro do divino é condicionada pela vida filosófica que se consubstancia em uma ascese do pensamento, da qual apenas são capazes os filósofos que “se acautelam contra os apetites do corpo” (82-c)⁵¹. As palavras com que Sócrates enuncia os malefícios do apego ao corpo são contundentes: “os prazeres e os sofrimentos são como que dotados de um cravo com o qual transfixam a alma e a prendem ao corpo, deixando-a corpórea e levando-a a acreditar que tudo o que o corpo diz é verdadeiro” (83-d)⁵². A alma, grudada ao corpo pelas paixões, não pode chegar ao Hades em estado de pureza, porque fica

⁴⁵ IDEM. *Ibidem*. p.285-286.

⁴⁶ IDEM. *Ibidem*. p.286.

⁴⁷ IDEM. *Ibidem*. p.286.

⁴⁸ IDEM. *Ibidem*. p.285.

⁴⁹ IDEM. *Ibidem*. p.285.

⁵⁰ IDEM. *Ibidem*. p.287.

⁵¹ IDEM. *Ibidem*. p.287.

⁵² IDEM. *Ibidem*. p.289.

saturada daquilo que deixa (83-d)⁵³. O oposto disso ocorre com a alma do filósofo, que, “alcançando a calma das paixões e guiando-se pela razão, sem nunca a abandonar, contempla o que é verdadeiro e divino e que paira acima das opiniões” (84-a)⁵⁴. À luz destas passagens, é possível entender, como veremos mais adiante, porque a moral cristã encontrou nos textos platônicos tanta coisa sua. Também fica mais claro o sentido da afirmação nietzscheana, segundo a qual Platão foi o primeiro cristão do Ocidente...

Por fim, o **Fédon**, depois de perseguir outras investigações, culmina na bela cena final: Sócrates bebe a cicuta. Mas gostaríamos, ainda, de mencionar o trecho que vai de 84-e até 85-b, no qual encontramos uma espécie de coroamento da felicidade de Sócrates, o qual, por ter praticado a filosofia ao longo da vida, chega com coragem e alegria ao momento extremo. Trata-se da passagem em que Platão se vale do canto do cisne. Diferentemente da visão convencional de que esta ave, quando está perto de morrer, entoa um canto triste, Sócrates afirma que os cisnes, por pertencerem a Apolo, têm o dom da profecia; logo, para eles, estar prestes a morrer equivale à certeza de que em breve gozarão das delícias do Hades. Por isso é que, quando vão morrer, mostram-se felizes, “cantam e se alegram nesse dia muito mais do que antes”⁵⁵. Da mesma forma, Sócrates, por considerar-se “servidor igual da divindade, como os cisnes, e a ela consagrado”, não deixa a vida “com menos coragem do que eles”⁵⁶. Vemos então, que, na tradição que pensa a filosofia como preparação para a morte, o **Fédon** se singulariza pela dramatização do canto do cisne, o que dá ao texto, iniciador desta tradição, um forte caráter poético. Contudo, esta bela imagem de um homem tranquilo e sereno entoando o seu canto de cisne por saber que, morrendo, retornará ao divino, não pode obscurecer o fato de, no platonismo, a filosofia como preparação para a morte ser, no fundo, *uma reiterada incitação à atividade do pensar, um convite renovado à prática incessante da reflexão*. A filosofia não corresponde a uma tranquila paralisia, tal como a imagem serena do mártir pode

⁵³ IDEM. **Ibidem**. p.289.

⁵⁴ IDEM. **Ibidem**. p.289-290.

⁵⁵ IDEM. **Ibidem**. p.291.

⁵⁶ IDEM. **Ibidem**. p.291.

sugerir. Aprendemos a morrer *filosofando* – debatendo, discutindo, dialogando; é isto o que o Ateniese faz na sua hora extrema. O **Fédon** é investigativo em todos os seus momentos; nele, o debate acerca da imortalidade da alma é levado ao seu ponto extremo. Na verdade, Sócrates não filosofa *para* morrer: morre filosofando. Ainda que a morte apareça como *alvo* do filosofar platônico, pois é nela que a alma se separa do corpo, e volta, finalmente, à pátria original, não se pode esquecer que, como mostrou Goldschmidt, todos os diálogos terminam com uma incitação à investigação; como dissemos, a serenidade no platonismo é uma aspiração e uma esperança⁵⁷.

O estoicismo

Se no período clássico da filosofia grega o problema da preparação para a morte parece restringir-se ao platonismo, particularmente às formulações presentes no **Fédon**, no período helenístico ele se expande a todas as escolas que marcaram esta quadra filosófica. Tais escolas helenísticas se constituíam antes pelo debate de temas e teses que travavam entre si do que propriamente pelo estabelecimento de sistemas metafísicos plenamente constituídos e fechados em si mesmos. Prova disto é que o estoicismo, a filosofia do Pórtico (*Stoa* era o local onde Zenão, o fundador da escola, ensinava), não é obra de um único filósofo, e sim o resultado do pensamento de homens de diversas épocas. Todavia, a moderna história da filosofia, com sua forte vocação sistematizante, definiu o estoicismo como um *sistema* filosófico, fundado nos pilares da física, da lógica e da ética, que afirma a racionalidade do universo, demonstrando haver uma razão universal que organiza todos os fenômenos do mundo.

Para os estoicos, nada na natureza acontece sem razão; todos os fenômenos são organizados e regulados pela razão universal e divina que é imanente à natureza. Tal razão é, no mais, o fundamento natural da racionalidade humana. No mundo fortemente teleológico do estoicismo, em que o *télos* é a virtude, sinônimo de felicidade, o homem deve adequar a sua razão à razão

⁵⁷ GOLDSCHMIDT, Victor. **Op. cit.** p.17.

divina, pondo em acordo a racionalidade de sua ação com aquela que atua na ação divina. Assim, como explica Marilena Chauí, o homem pode estar em contato com Deus e encontrar na ordem que o cerca a possibilidade de ordenar sua vida e lhe dar um sentido⁵⁸. Tal convicção relaciona-se às teses fundamentais desta escola: a razão universal e divina como lei natural do universo; o universo como harmonia dos contrários (medida e justiça); os males como fruto da loucura humana (ignorância e desmedida); e a sabedoria como conhecimento da lei universal.

É bom desde já destacar a magnitude que a noção de *destino providencial* alcança no estoicismo. A providência se confunde com a razão imanente à natureza, de que todos fazemos parte, enquanto parcelas vivas. Em função disso é que, como afirma ainda Marilena Chauí, o destino é uma realidade natural, inscrita na estrutura do mundo ou da vida, que anima o universo inteiro⁵⁹. O destino é a ordem e a conexão de todas as coisas; ele é o nexos causal necessário, o próprio nó das causas. Unidade do mundo e de Deus, o nome do destino é providência. Destino quer dizer, em suma, que *tudo é necessário*.

Ao contrário do transcendentalismo platônico, o estoicismo é uma filosofia da imanência, que diviniza a natureza e naturaliza Deus. Se o mundo é Deus, este não é entendido como uma entidade abstrata, e sim como um princípio ativo que dá unidade e especificidade ao princípio passivo. No universo, tudo se relaciona e se conecta com tudo, segundo uma ordem racional que é o próprio Deus, corpo fluido que se espalha pelo universo inteiro, e do qual a razão humana é uma parcela⁶⁰. Jean Brun, por seu turno, sintetiza a metafísica estoica nos seguintes termos: o mundo é um ser vivo como Deus, com o qual se confunde; tensão e simpatia presidem à estrutura da natureza. Para o homem, viver bem significa viver em harmonia com a vida universal⁶¹. Como não há outro Deus senão o mundo, o estoicismo é um materialismo. A natureza racional exclui toda transcendência. Ela é uma estrutura autônoma, automotora, e permanente; na

⁵⁸ CHAUI, Marilena. **Introdução à História da Filosofia: as escolas helenísticas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p.140.

⁵⁹ CHAUI, Marilena. **Op. cit.** p.145.

⁶⁰ IDEM. **Ibidem.** p.143.

⁶¹ BRUN, Jean. **O estoicismo**. Trad. não indicada. Lisboa: Edições 70, 1986. p.36.

verdade, ela não é apenas governada pela razão: ela é a razão. E, dado que no universo só há corpos, a própria alma é material e corpórea. A matéria está penetrada de pensamento; visto que nela a razão se inscreve, a alma humana é o lugar que a razão divina ocupa em nós. Ligamo-nos com o mundo através de nossa mente individual. Veremos, mais adiante, quais as consequências éticas disso.

O imanentismo estoico, portanto, assegura que a natureza é providência. Tudo no universo é necessário, já que nele o todo está em simpatia consigo mesmo, isto é, há uma simpatia universal dos seres, uma correspondência entre os fenômenos e uma harmonia entre os acontecimentos. Isto ocorre porque a razão governa tudo, desde a circularidade do tempo e a organização do mundo (que conhece uma sucessão eterna de ciclos) até o mais ínfimo dos eventos. Daí o outro nome do destino ser providência; ele é idêntico a ela, e testemunha a administração divina do mundo. O destino é, em resumo, uma causa entrelaçante, em função da qual todas as coisas e todos os acontecimentos ligam-se entre si.

Percebemos, diante disso, que a física estoica suscita uma moral pautada na compreensão das implicações dos acontecimentos. Ora, o ideal ético dos filósofos da Antiguidade é, como vimos no platonismo, a felicidade. Em termos estoicos, esta se traduz no desejo de estabilidade, segurança e independência. Para tanto é que se exige o fundamento de uma certeza racional, isto é, de uma ordem do mundo fundada na racionalidade providencial da natureza. A sabedoria é, por seu turno, um consentimento à natureza e uma adesão ao bem. Diante disso, a consequência ética do postulado metafísico é esta: a vida do sábio deve estar em harmonia consigo mesma ao por-se em harmonia com o todo, isto é, manter-se em simpatia com o universo da qual é parcela e participante. Daí é que brota o mais célebre dos ensinamentos estoicos – viver de acordo com a natureza –, que se construiu, ao longo das várias fases de vigência da escola, na sucessão das seguintes formulações: viver de acordo; viver de acordo com a natureza; viver de acordo com a experiência do que ocorre na natureza.

Vimos repetindo que, para os estoicos, a natureza é pura razão. Todavia, não podemos nos esquecer de que a natureza está em nós. Neste sentido, a relação entre a natureza e o homem não é uma relação entre dois termos, tal qual é, por exemplo, no platonismo, a relação entre o inteligível e o sensível. A natureza e o homem se confundem no estoicismo, de modo que não há distinção entre o agente natural e o agente moral. Viver de acordo com a natureza é, então, viver de acordo consigo próprio; é *acordar-se* – e não entrar em conflito consigo. Grosso modo, tal acordo do homem consigo mesmo se concretiza em um viver pautado pelas *mesmas razões* e pelos *mesmos discursos*, pois, como apontamos, o ideal estoico de felicidade é o de estabilidade. Em termos práticos, o postulado “seguir a natureza” diz respeito aos deveres, e pode ser entendido em diversas camadas de sentido, tais como: devemos ter razões que são sempre as mesmas; devemos ter o mesmo discurso que todos os homens racionais têm; devemos pautar-nos pela razão universal que rege a natureza. De forma ainda mais prática, o estoico vive de acordo com a natureza porque observa, aprende e vê o que a natureza quer – e se coloca de acordo com ela.

Por fim, devemos atentar para o problema de que, para os antigos, como a *virtude é uma disposição para viver bem*, no estoicismo, a aquisição de tal disposição virtuosa é puramente racional (ainda que tributária do hábito). Isto ocorre porque estamos em um universo fortemente teleológico, em que o *télos* é a virtude, sendo a felicidade o fim último das ações. Em função do rigorismo e do intelectualismo, mais visível entre os estoicos do que nas outras correntes do pensamento antigo, esta escola vê a vida virtuosa como a vida bem sucedida, e a *felicidade como produto exclusivo da virtude moral*. Ao contrário disso, Aristóteles, por exemplo, pensava que a vida feliz é tributária não só da virtude, mas também da fortuna. Para o estoicismo, a virtude é via de mão única para a felicidade, tanto que o sábio pode ser feliz de qualquer modo, independentemente do que a fortuna lhe reserve. O estoico faz o que é reto *porque* é reto; e, ainda que despreze a satisfação (que ele, na verdade, sempre busca), está constantemente preparado para a adversidade. E sobretudo para a morte.

Ao contrário do que comumente se pensa, o estoico não tem como ideal a apatia, e sim a vida ativa. Sêneca chega a dizer, nas **Cartas a Lucílio**, que o sábio “está sempre em ação”, e que “a sua grandeza é tanto mais manifesta quanto mais a fortuna se lhe opõe” (carta 85)⁶². O sábio “é um artista a domar os males”⁶³. Segundo esta visão, não apenas estamos plenamente inseridos na trama dos acontecimentos: eles se constituem como ocasiões para exprimirmos nossa própria natureza, o que fazemos pelo consentimento ao destino. Se, como aponta Marilena Chauí, a virtude é uma disposição para viver em conformidade com a natureza; se ela é desejável por si mesma e não pela esperança de uma recompensa ou o temor de um castigo; se ela é o exercício da reta razão e nela reside a felicidade – concluímos, então, que a ética se ocupa da interpretação dos acontecimentos, e que o virtuoso é aquele que “quer o acontecimento”⁶⁴. Porém, isso ocorre de que forma? O sábio, pela reflexão, insere o acontecimento na cadeia do destino, e, por meio de seu assentimento, integra-se ele próprio ao destino; com isso, ele segue a lei comum (a razão que circula através de todas as coisas) e põe a sua razão em acordo com a razão universal.

O ser humano supera os outros seres porque possui uma alma inteligente, que é uma parcela do sopro divino imersa em seu corpo. A ação humana, por sua vez, deve orientar-se por aquilo que o estoicismo diferencia como sendo, de um lado, o que depende de nós, e, de outro, o que não depende de nós. É sobre este último, ou seja, sobre o campo dos chamados “indiferentes”, daquilo que não é nem bom nem mau por si mesmo, que devemos atuar corretamente. O que a escola estoica considera bom é somente a virtude; o mal é sempre o vício. Repetindo mais uma vez: o dever ético maior é o de adequar a razão humana à razão universal; é ele que nos leva a aceitar os eventos como necessários e bons dentro da ordem da natureza.

A mais propalada lição dos estoicos é, como vimos dizendo, aquela segundo a qual o homem livre sabe assumir as determinações que lhe são

⁶² SÊNECA, Lúcio Aneu. **Cartas a Lucílio**. Trad. J. A. Segurado e Campos. 2ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004. p.394.

⁶³ IDEM. **Ibidem**. p.395.

⁶⁴ CHAUI, Marilena. **Op. cit.** p.161.

impostas pela natureza e pelo destino. Mas devemos acrescentar que assim (e apenas assim) procedendo, ele pode *transformar a necessidade em liberdade*. Consciente de que não pode mudar a ordem das coisas, o sábio consegue, ao mesclar a sua razão à razão divina da natureza, aceitar que as coisas ocorram segundo a natureza quer. O insensato, ao contrário, gostaria que tudo se passasse segundo o seu próprio desejo. Logo, só o sábio tem autonomia e independência diante das adversidades. O célebre preceito de “seguir a natureza” tem a ver, ao fim e ao cabo, com a certeza de que a adequação da razão humana à ordem natural concilia o homem com a divindade e leva-o a uma vida boa; logo, “seguir a natureza” é viver segundo a razão, isto é, praticar a virtude. *Depende de nós* viver virtuosamente, ou seja, viver a experiência dos acontecimentos que ocorrem segundo a natureza, que *não dependem de nós*. Também é Sêneca que diz, na carta 24: “a felicidade depende de a vida estar de acordo com a natureza. (...) O bem só existe onde existe a razão”⁶⁵.

Ponto pacífico entre os historiadores da filosofia é o estoicismo ver a felicidade exclusivamente no *bem moral*. Na natureza, onde tudo é regido pela razão universal e divina, não há lugar para o mal. O verdadeiro mal se encontra no homem insensato, pois o mal é, como diz Marilena Chauí, a desrazão, a desmedida ou a loucura humana⁶⁶. Ora, o bem moral é o supremo bem, dotado de severidade, de austeridade – e de um ascetismo não menor. A sabedoria estoica celebrizou-se, como se sabe, por ser fundada numa ética da ascese, na qual as paixões são anuladas por serem consideradas doenças da alma, ainda que necessárias para que ela suba em direção ao bem. Eis aqui, mais uma vez, a perspectiva ética de um ultrapassamento das paixões pela razão, na qual a filosofia é, como veremos, uma preparação para a morte. O bem supremo (que é o bem moral) é difícil e distante da maioria dos homens. Dele, apenas o sábio é capaz. O sábio – esta figura excepcional, dono de uma liberdade interior que ninguém lhe tira – é, na verdade, alguém que não existe: trata-se de uma figura modelar e ideal.

⁶⁵ SÊNECA, Lúcio Aneu. **Op. cit.** p.699.

⁶⁶ CHAUI, Marilena. **Op. cit.** p.148.

* * * * *

Em sua vertente romana, a moral estoica configura-se como uma arte de viver. O estoicismo imperial compõe uma moral doutrinária e uma ética do bem viver vazada em textos de teor fortemente consolatório, exortatório e aconselhativo. Evidentemente, tudo gira em torno da ideia de que o bem reside na retidão moral, cuja racionalidade é fundada na natureza. Inclusive, Sêneca chega a falar, na carta 95, de uma “arte que faz da vida a sua ocupação”⁶⁷. O problema ético central é, como temos visto, estabelecer uma conformidade racional entre a ação humana e a razão do mundo; o bem resulta da identificação da harmonia interior com a harmonia do mundo. Em termos mais práticos, a atitude estoica procura realizar a cada instante uma purificação e uma correção da intenção; a cada momento, ela se recusa a admitir outro motivo da ação além da vontade de fazer o bem. Ora, dado que o ser racional só atinge a sua perfeição enquanto tal vivendo bem “segundo a natureza”, e como isto só se obtém quando o homem anula as paixões e põe a sua razão em acordo com o *logos* universal, concluímos que, no estoicismo, ainda estamos próximos de Platão.

Neste período romano do estoicismo, também chamado de imperial, ganha importante destaque aquilo que de mais perto nos interessa aqui: o entendimento da filosofia como preparação para a morte. A formulação estoica deste mote aparece com clareza no Sêneca das **Cartas a Lucílio**, escritas na velhice do autor, e que nos trazem um conjunto de textos de caráter pedagógico e consolatório, destinados a encaminhar o discípulo (e todos nós) no rumo da vida feliz, que não é outra senão a vida virtuosa. As cartas visam ao encaminhamento moral da aceitação dos acontecimentos, pois eles são desejados pela razão imanente à natureza. Daí nasce uma ética da vida interior que define a felicidade, e propõe uma arte de viver capaz de alcançá-la. A ideia geral que aí encontramos é a da superação do medo, que se obtém quando se vive de acordo com a natureza (divina e racional), obedecendo à ordem das coisas e dos

⁶⁷ SÊNECA, Lúcio Aneu. **Op cit.** p. 504.

acontecimentos. Como dissemos, isso só é possível quando colocamos nossa própria razão em acordo com a razão imanente ao cosmos. As cartas senequianas são uma obra de filosofia prática e não de pensamento especulativo metafísico, ainda que seu empenho não deixe de ter fundamento na metafísica estoica; e sua singularidade reside no teor literário que nelas aparece.

As **Cartas a Lucílio**, assim como boa parte dos textos do estoicismo romano, compõem-se de conselhos sob a forma de exercícios espirituais que incitam à virtude. Nelas percebemos, com clareza, porque esta escola filosófica ficou conhecida como uma medicina da alma, isto é, como uma filosofia que cura as paixões. Sêneca pretende, em suma, ajudar o amigo a afastá-las e a aproximar-se da virtude. É neste quadro que o filosofar surge como uma preparação para a morte. Enquanto *meditatio mortis*, a filosofia é exercício indispensável para afastar o medo, avaliar o valor das coisas e dar peso às ações. De maneira muito especial, a *meditatio mortis* encaminha para a virtude e para a vida feliz porque faz-nos, dentre outras coisas, distinguir o que tem valor e o que não tem. Ela é indispensável àquele que busca uma vida livre e independente, o que, no estoicismo, se confunde com a capacidade humana de atuar no domínio dos “indiferentes”, e transformar as surpresas da fortuna num verdadeiro bem moral. De modo exemplar, *a preparação para a morte faz da necessidade liberdade*. Basta lembrar a lição da carta 114: “Nada (...) te será mais útil para manteres em tudo a justa medida do que meditares na brevidade e incerteza da vida. Faças o que fizeres, nunca deixes de pensar na morte!”⁶⁸.

Já dissemos que a moral estoica tem como fim último querer retamente o que depende de nós, e representar-nos como “indiferente” o que não depende de nós. Ora, a morte é um “indiferente” porque ela não depende de nós; o que depende de nós é prepararmo-nos virtuosamente para ela. Se não está em nosso poder afastar a morte, podemos, contudo, deixar de temê-la. Não nos cabe escolher entre morrer ou não; mas nos cabe viver retamente, e isto é o mais importante dentro de um universo racional regulado por uma razão divina, que dispõe da melhor forma possível de todos os eventos humanos e de todos os

⁶⁸ IDEM. *Ibidem*. p.638.

fenômenos do mundo. A morte, aqui, não é um desastre ou um terror – e muito menos, como será no cristianismo, um *castigo*; ela é uma *lei da natureza*, que, por ser divina e racional, organiza tudo em função do bem e da providência. Tal raciocínio ético, fundado em uma metafísica, torna injustificado qualquer temor da morte; o que se deve temer é apenas o mal moral – que pode ser evitado. Sêneca assegura, na carta 107, que “a melhor atitude a tomar é a de aceitar o que não podemos alterar”⁶⁹; na carta 98, ele completa esta asserção dizendo que é um erro pensar “que a fortuna nos concede o que quer que seja de bom ou de mau; ela apenas dá a matéria com que se faz o bom e o mau, dá-nos o material de coisas que, nas nossas mãos, se transformam em boas ou más”⁷⁰. Se “a morte em si não é um mal nem um bem”⁷¹, como lemos na carta 82, é porque ela é um dos “indiferentes”, tal como a riqueza, a força, a beleza, a carreira das honras, o poder – e mesmo o exílio, os problemas de saúde e a dor.

Se, em nossa análise do platonismo, a discussão moral envolvida na preparação para a morte levava-nos à distinção entre as essências invisíveis (que só podem ser apreendidas pelo raciocínio, e que não admitem alteração) e as coisas visíveis (que podem ser percebidas pelos sentidos, e não permanecem idênticas a si) – agora, analisando a discussão moral no estoicismo, reiteradamente caímos na distinção entre o que não depende nós (as coisas do mundo e os eventos humanos) e que, portanto, não é bom nem mau, e o que depende de nós, ou seja, a virtude. Apenas esta é um bem; o mal é a sua ausência. Diante do que temos visto, não é difícil entender que os “indiferentes” são feitos maus em função da vileza ou da virtude. Da mesma forma, podemos compreender a seguinte afirmação de Sêneca: “a morte só tem valor moral graças ao valor em si, isto é, a virtude, o desprezo em que a alma tem os condicionamentos externos”.

O filósofo das **Cartas a Lucílio** acrescenta, no entanto, que a morte se inclui “entre aquelas coisas que, sem serem em si um mal, revestem, no entanto, a aparência de um mal”. O espírito humano nunca “se elevará até à virtude

⁶⁹ IDEM. *Ibidem*. p.589.

⁷⁰ IDEM. *Ibidem*. p.534.

⁷¹ IDEM. *Ibidem*. p.364.

enquanto estiver convencido de que a morte é um mal, mas fa-lo-á se passar a considerá-la como indiferente”. Não surpreende, então, que na carta 70, dissertando sobre o suicídio, ele afirme de modo lapidar que “nenhuma meditação é tão imprescindível como a meditação da morte”⁷². A carta 99, por sua vez, torna mais clara esta defesa da *meditatio mortis*: “Se não pensamos que o homem é mortal estamos a iludir-nos a nós mesmos”⁷³. Todas as cartas são, por fim, lições de moral que exortam ao bem viver. Nelas, a morte surge em diversos momentos, ainda que poucas sejam integralmente dedicadas ao tema, que é diretamente vinculado ao problema maior da aquisição da virtude e da anulação das paixões; e alguns destes ensinamentos passaram a compor o repertório tradicional da literatura consolatória.

Vale ressaltar, todavia, que esta doutrina ligada à preparação para a morte tem um sentido diverso daquela que encontramos no **Fédon**, na qual, como vimos, a morte é concebida com a separação da alma e do corpo. Vimos que o filosofar platônico, que é uma antecipação do morrer, promove uma ascese do conhecimento, que é obra da alma que conhece, e não do corpo, que obscurece o conhecimento. No mais, a escatologia mítica em Platão, segundo a qual a alma não apenas sobreviverá ao corpo, mas será julgada em relação àquilo que praticou durante a vida, está excluída do pensamento de Sêneca. Como lembra Marilena Chauí, a vida após a morte parece não ter interessado aos estoicos⁷⁴. Isto, aliás, não pode causar espanto, dado que o imanentismo da metafísica estoica destitui qualquer possibilidade de um *além*; a preocupação aqui não é com a *imortalidade da alma*, e sim com a *obtenção do bem moral*. É neste sentido que Sêneca diz, na carta 98, que a vida é um trampolim; ela não é um salto da alma que, na morte, deixa o corpo e parte para uma pátria celeste, e sim um motivo para a passagem do vício para a virtude. Dito de outro modo: a vida é um trampolim porque podemos transformar a necessidade em liberdade. Mais diretamente ainda: graças à atividade filosófica, é possível transformar a necessidade de morrer em liberdade de aceitar a morte como evento necessário.

⁷² IDEM. **Ibidem**. p. 268.

⁷³ IDEM. **Ibidem**. p.541.

⁷⁴ CHAUI, Marilena. **Op. cit.** p.152.

Eis o salto final, isto é, o ultrapassamento que nos leva a realizar a virtude e a alcançar a felicidade.

Em boa medida, os ensinamentos senequianos querem naturalizar a morte, mostrá-la como um componente da ordem natural do mundo, determinado pela ordenação racional e divina da natureza. A morte não é um mal por ser um “indiferente” (dado que apenas o mal moral é um mal), e também porque é um elemento da ordenação divina dos acontecimentos do mundo. Na carta 30, Sêneca diz que “não querer morrer é o mesmo que ter querido não viver: a vida foi-nos dada com a morte como termo para o qual caminhamos”⁷⁵. E, na carta 99, isso se completa quando ele diz que “quem se lamenta por alguém ter morrido está a lamentar a existência do homem”⁷⁶. A morte e a velhice são componentes inalienáveis da condição humana, e, como afirma a carta 71, “o sábio não se lamenta se lhe acontecer algo daquilo a que a condição humana está sujeita”⁷⁷. Em síntese: não há porque temer a morte; devemos acatá-la com coragem e serenidade. Mas não só isso: devemos prepararmo-nos constantemente para ela, pois ela pode chegar a qualquer momento. Naturalizar a morte (o único meio de não temê-la) é premeditá-la constantemente. A este ensinamento, que é o mais recorrente no repertório tradicional da literatura aconselhativa e consolatória, somam-se vários outros. Assim, por exemplo, Sêneca enuncia, na carta 4, as importantes ponderações: “Nenhum mal é verdadeiramente grande quando é o último”⁷⁸. Mais importante que a duração da vida, é o sentido que ela tem; o que importa não é viver muito, mas viver bem (moralmente). “Para que a vida seja suficiente”, diz-nos a carta 61, “o que conta não são os anos nem os dias, mas a qualidade da alma”⁷⁹. Está formado o repertório helenístico do qual Montaigne lançará mão no ensaio “Que filosofar é aprender a morrer”, no qual o autor das **Cartas a Lucílio** é tão presente.

Neste sentido, aceitar que a morte pode sobrevir a qualquer momento é um dos primeiros passos a serem dados por quem deseja integrar a sua razão com a

⁷⁵ SÊNECA, Lúcio Aneu. **Op. cit.** p.113.

⁷⁶ IDEM. **Ibidem.** p.541.

⁷⁷ IDEM. **Ibidem.** p.280.

⁷⁸ IDEM. **Ibidem.** p.07.

⁷⁹ IDEM. **Ibidem.** p.218.

ordem racional da natureza e, com isso, alcançar o bem. Tal aceitação exprime a identificação da harmonia interior do homem com a harmonia da natureza. Daí a necessidade de estarmos continuamente preparados para morrer. Também na carta 4, Sêneca diz que “ninguém pode obter uma vida segura se continuamente pensar em prolongá-la, se considerar entre os bens mais preciosos um grande número de anos”⁸⁰. Vale repetir: a vida humana (este trampolim) não é um bem em si mesmo, pois só tem valor a partir do uso (bom ou mau) que fazemos dela. “A vida em si não é nem bem nem mal, mas apenas o local onde se encontra o bem e o mal” – lemos na carta 99⁸¹. Já a 49 afirma que o que a vida “tem de bom não é a sua duração, mas sim o modo como a empregamos; (...) é possível (e é mesmo o que sucede as mais das vezes) viver-se longamente e, mesmo assim, viver-se pouco”⁸².

Enfim, se a vida, por si mesma, não é boa ou má (a sua duração é, inclusive, ainda mais indiferente) – a morte, repetem os estoicos, tampouco é um mal. Ela é, sim, uma lei da natureza, que devemos acatar da melhor forma possível. Logo, morrer bem, “significa ser capaz de aceitar a morte”, diz Sêneca na carta 61, na qual encontramos outra sentença lapidar: “A preparação para a morte tem prioridade sobre a preparação para a vida”⁸³. Eis aqui o ponto nevrálgico da *meditatio mortis* senequiana: a premeditação da morte não apenas nos ajudará a morrer bem, mas nos ajuda a *viver bem*; para tanto, devemos constantemente estar prestes a deixar a vida, pois “nenhum objeto dá bem estar ao seu possuidor senão quando este está preparado para ficar sem ele”. E o filósofo romano acrescenta: “nenhuma coisa mais facilmente podemos perder do que aquela que é irrecuperável depois de perdida”. Neste ponto, convém repetir que, também em Platão, a vida preenchida pela filosofia é uma vida feliz e destemida. Além disso, vimos que o Sócrates do **Fédon** não filosofa apenas visando a morte (momento em que a alma se separa do corpo e retorna à pátria celeste); ele filosofa *até à morte*, pois morre investigando a imortalidade da alma,

⁸⁰ IDEM. **Ibidem**. p.08.

⁸¹ IDEM. **Ibidem**. p.542

⁸² IDEM. **Ibidem**. p.168.

⁸³ IDEM. **Ibidem**. p.217.

exercitando o pensamento, perscrutando o ser. Todos sabemos quanta polêmica geraram as últimas palavras do filósofo, quando, já moribundo, diz a Críton: “Devemos um galo a Asclépio. Não te esqueças de saldar essa dívida!” (118-a)⁸⁴. Perguntamos: se o enigma desta fala não sugere, apesar da escatologia mítica do diálogo, que a preocupação daquele para quem filosofar é aprender a morrer não seria sempre a vida humana terrena, tanto mais amada por quem está constantemente pronto a deixá-la?

Outro ensinamento que se tornará famoso é aquele segundo o qual a morte diz respeito aos homens de qualquer idade, e que aparece, dentre outras passagens, na carta 12: “ter a morte diante dos olhos é coisa que tanto deve fazer um velho como um jovem (já que ela nos não chama por ordem de idades)”⁸⁵. Desta constatação resulta uma atenção mais detida à vida, ou seja, à percepção de que cada dia vivido pode ser o último. Obviamente, esta percepção promove um adensamento das experiências temporais, bem como uma maior vigilância aos eventos do dia a dia. Sêneca diz que é preciso organizar cada dia como se fosse “o limite, o termo da nossa vida”; e completa, na carta 23: “Devemos agir de modo a que em qualquer hora já tenhamos vivido o bastante”⁸⁶.

Na carta 26 surge uma advertência ligada à imprevisibilidade da morte: “Não se sabe quando e onde a morte te espera; espera tu, portanto, a qualquer momento por ela!”⁸⁷. Por isso, “ninguém deve fazer projetos para o futuro, pois mesmo o que nós seguramos nos escapa das mãos, mesmo a hora que vivemos qualquer acaso a interrompe” (carta 101)⁸⁸. “Formemos, portanto, a nossa alma como se já estivéssemos no fim da vida. Não adiemos: ponhamos em dia as nossas contas com a vida! O principal defeito da vida é ela estar sempre por completar, haver sempre algo a prolongar”⁸⁹. Por fim: “que a nossa vida não se

⁸⁴ PLATÃO. *Op. cit.* p.338.

⁸⁵ SÊNECA, Lúcio Aneu. *Op. cit.* p.35.

⁸⁶ IDEM. *Ibidem.* p.87.

⁸⁷ IDEM. *Ibidem.* p.99-100.

⁸⁸ IDEM. *Ibidem.* p.555.

⁸⁹ IDEM. *Ibidem.* p.555.

projete para o futuro, mas se concentre em si mesma. Só sente ansiedade pelo futuro aquele cujo presente é vazio”⁹⁰.

Se o teor da *meditatio mortis* senequiana se distingue daquele que vimos no **Fédon**, pois o Pórtico não pensa o filosofar como separação ascética do corpo e da alma, mantém-se, igualmente, nela a ideia da ascese da razão sobre as paixões (males da alma). Acerca destas, a carta 116 é taxativa: “Nós, os estoicos, rejeitamo-las por completo”⁹¹. De onde o conselho: “afastemo-nos quanto possível dos terrenos movediços, já que até em terra firme nos aguentamos com dificuldade!”. Algo próximo disso surge na carta 85, que assegura: “as paixões não acatam nem escutam avisos, por mais reduzidas que sejam”; “os vícios não se dominam com boas maneiras”; e “os defeitos, por diminutos que sejam, têm tendência a aumentar; tudo quanto é nocivo ignora a justa medida”⁹². É fácil notar que o alvo da crítica senequiana é, neste ponto, a moral aristotélica da justa medida, segundo a qual a virtude é um meio termo entre dois extremos viciosos. Sêneca assegura que “a virtude deve ocupar toda a alma, pois os defeitos da alma não são suscetíveis de moderação; é mais fácil erradicá-los do que controlá-los”. Este rigorismo fica ainda mais claro em outros momentos, tais como aqueles em que ele nos diz: “defendemos os nossos vícios porque os amamos, e preferimos desculpá-los a livrarmo-nos deles!” (carta 116)⁹³; e “todos os vícios são hostis à natureza, todos eles evitam a ordem natural das coisas” (carta 122)⁹⁴.

Entretanto, o que separa Sêneca de Platão é, sobretudo, a ausência de uma escatologia. Se o grego pensava que uma das provas da imortalidade era a vida pré-terrena da alma, atestada pela descoberta de que conhecer é relembrar (tese da reminiscência), o segundo inverte estes termos. A mais forte razão para não temer a morte é que, após ela, não encontraremos nada além daquilo que tínhamos antes de nascer. A carta 54 diz com clareza: “A morte é o não ser; e este estado conheço-o eu perfeitamente: o ‘depois de mim’ será idêntico ao ‘antes

⁹⁰ IDEM. *Ibidem*. p.555.

⁹¹ IDEM. *Ibidem*. p.644.

⁹² IDEM. *Ibidem*. p.386.

⁹³ IDEM. *Ibidem*. p.647.

⁹⁴ IDEM. *Ibidem*. p.687.

de mim’ ”⁹⁵. A percepção estoica da morte é a de um componente integrado à vida, visto que morremos um pouco a cada dia: “morremos diariamente, já que diariamente ficamos privados de uma parte da vida” (carta 24)⁹⁶. A consequência disso é tirar o privilégio da hora final, que não é o momento mais importante e extremo de nossa existência, mas apenas o último: “não é a hora final em que deixamos de existir a única que constitui a morte, mas sim a única que a consuma”. Mais claramente: “aquela morte que nos enche de medo é apenas a última, mas não a única!”. Fora isso, a inexorabilidade da morte deve ser, segundo a carta 30, vista como algo que nos ajuda a chegar até ela sem medo, pois “o que é certo, aguarda-se; só o que é dúbio se teme”⁹⁷. Tornar-se-á tradicional a sentença presente na carta 77, que enuncia que, assim como “é imbecilidade alguém chorar por não ter vivido mil anos atrás”, também é imbecil “alguém que chore por já não viver daqui a mil anos”⁹⁸. Ora, tais ideias, que, no ensaio I,20 de Montaigne, terão um papel apenas imaginativo e consolatório (presentes no “monólogo da Natureza), estão, em Sêneca, enraizadas em um solo metafísico incontornável, ainda que se mostre rarefeito e diluído no estoicismo imperial, bem mais doutrinário do que especulativo. A comprovação disto aparece, ainda na carta 77, em passagens como: “os destinos estão determinados de uma vez por todas, e prosseguem a sua marcha em obediência à lei eterna do universo”; “uma mesma necessidade inelutável e inflexível domina todos os seres e arrasta-os consigo”⁹⁹. Este motivo metafísico reaparece como elemento da exortação à virtude, que, pela premeditação da morte, transforma a necessidade em liberdade: “Se não obedeces a bem ao destino, obedecerás a mal! Faz por vontade própria uma coisa que não tens poder para alterar”¹⁰⁰.

Por fim, para concluirmos esta breve exposição sobre a forma como a escola estoica interpretou a definição platônica da filosofia como preparação para a morte, podemos mencionar mais alguns conselhos que se tornarão os lugares

⁹⁵ IDEM. *Ibidem*. p.185.

⁹⁶ IDEM. *Ibidem*. p.93.

⁹⁷ IDEM. *Ibidem*. p.113.

⁹⁸ IDEM. *Ibidem*. p.325.

⁹⁹ IDEM. *Ibidem*. p.326.

¹⁰⁰ IDEM. *Ibidem*. p.326.

comuns dos textos de consolação. Antes, porém, é conveniente registrar que a alteração sofrida, do platonismo ao estoicismo, pelo mote “filosofar é aprender a morrer”, pode, grosso modo, ser entendida nos seguintes termos. Substitui-se o teor investigativo do texto platônico, cuja função é perseguir o entendimento da imortalidade da alma, pelo teor imediatamente ético do texto senequiano, cuja função é mais exortativa que especulativa. Incita-se a uma prática mais interiorizada da virtude, própria das éticas helenísticas, ainda que Sêneca mantenha a metafísica estoica no horizonte de sua meditação. Fora isto, se o **Fédon** acumula provas da imortalidade da alma, insistindo no dualismo Formas/matéria, as **Cartas a Lucílio** aconselham e consolam, insistindo em mostrar a morte como um “indiferente”, e enfatizando que o bem reside exclusivamente na preparação virtuosa do morrer, ou seja, no viver justo e correto. Por isso é que devemos ter em mente, na meditação de nossa vida, o paradigma natural: “Não há estrada que não chegue ao fim!...”¹⁰¹. Mais importante que a duração da vida, é a qualidade da alma, pois, na vida ocorre como no teatro, “não interessa a duração da peça, mas a qualidade da representação”. A carta 93 reitera: “não nos devemos preocupar em viver muito, mas sim em viver plenamente; viver muito depende do destino, viver plenamente, da nossa própria alma. Uma vida plena é longa quanto basta”¹⁰². E completa: “façamos com que a nossa vida, à semelhança dos materiais preciosos, valha pouco pelo espaço que ocupa, e muito pelo peso que tem”¹⁰³. Na carta 101, lemos igualmente que “é irrelevante a data em que passamos por algo – a morte – por que é inevitável passar. Importa, sim, é a qualidade, não a duração da nossa vida”¹⁰⁴. Completando tudo isso, temos a importante noção de que *a meditação da morte é um autêntico exercício de liberdade*. Na carta 26, tal noção surge quando Sêneca diz que “um homem que aprendeu a morrer esquece o que seja a servidão; está acima, melhor dizendo, está fora do alcance de todo e qualquer poder”¹⁰⁵. E tal

¹⁰¹ IDEM. **Ibidem**. p.326.

¹⁰² IDEM. **Ibidem**. p.475.

¹⁰³ IDEM. **Ibidem**. p.475.

¹⁰⁴ IDEM. **Ibidem**. p.558.

¹⁰⁵ IDEM. **Ibidem**. p.100.

ideia retorna ainda na carta 91: “Não existe ninguém que possa ter poder sobre nós quando temos a morte sob nosso poder!”¹⁰⁶.

* * * * *

Resta-nos, ainda, entender um pouco mais em que termos o rigorismo estoico condenou o prazer. cremos que o entendimento deste problema pode estabelecer alguma mediação entre a tradição pagã (platônica e estoica) e a tradição cristã (basicamente agostiniana) do entendimento da morte. Para tanto, podemos nos valer de um artigo luminoso no qual Gérard Lebrun mostra que foi o estoicismo, e *não* o cristianismo, que construiu a visão ocidental do prazer como algo nefasto e perigoso, dado que nem Platão, nem Aristóteles e tampouco Epicuro o consideraram um mal em si mesmo.

Lebrun identifica, no século IV a. C., o seguinte axioma: o prazer é bom por si mesmo, o prazer é um bem (só deixa de sê-lo quando a dor a ele se junta). Já dissemos anteriormente que, em Platão, ao contrário do que vulgarmente se crê, a condenação do prazer não existe em termos absolutos. Recusando-se a admitir que o prazer em si mesmo seja ruim, o filósofo discriminou o *agradável aparente* do *agradável autêntico*; e, no **Filebo**, levou a cabo uma triagem dos prazeres para mostrar quais deles entram na vida feliz. Platão mostra que nem todos os prazeres são suspeitos. Há prazeres “puros”, tais como aqueles ligados ao conhecimento. No mais, distintiva da perspectiva platônica é aquilo que ficou conhecido como *modelo nutritivo*: o sofrimento e o prazer são pensados a partir do par carência/satisfação, visto que todos os prazeres são prazeres *em devir*. Aristóteles, por seu turno, pensará o prazer como uma *potência*, e não como um *movimento*, que é o que marca a visão platônica, segundo a qual a maior parte dos prazeres físicos consiste numa cessação ou numa atenuação da dor.

Ainda que o prazer se insira no devir, a noção de movimento não desautoriza a pensar que ele não seja um bem. A prova disso é que, como mostra Lebrun, em Platão, o prazer assume a feição de um estado positivo a partir

¹⁰⁶ IDEM. **Ibidem**. p.462.

do qual a vida dos prazeres pode ser normalizada¹⁰⁷. Aliás, faz todo sentido o filósofo pensá-lo como movimento (uma gênese contínua), e não como repouso, porque o prazer, desprovido de estabilidade, não é um *télos*, ou seja, um fim, ou mesmo o fim último do homem. Daí a necessidade da triagem entre prazeres “puros” e “ímpuros” elaborada no **Filebo**, segundo a qual “puros” são os prazeres que se seguem a uma falta que não é dolorosa. Basta ver o prazer do conhecimento, que, de modo especial, não é precedido de um desejo vivo e doloroso de saber. Em suma: ainda que o prazer seja um movimento inserido na instabilidade do devir, há prazeres puros e verdadeiramente *bons*. Tal inserção no devir, contudo, faz com que o prazer nunca seja, apesar de sua satisfação, purificado do negativo; eis, segundo Lebrun, um dos paradoxos do platonismo.

Em Aristóteles, como dissemos, o prazer, por não ser pensado segundo o modelo nutritivo da carência/satisfação, deixa de ser visto como um movimento e se torna uma *potência*. Mas, se Platão o determina como um estado privativo, Aristóteles não o pensa em termos de uma completude que tomasse o lugar de uma deficiência. Visto ainda como um bem, o prazer é, agora, *a ressonância de uma atividade*. Ele brota “do feliz exercício de nossas forças ou de nosso talento”, e “aumenta a qualidade ou a quantidade de nossa produtividade”¹⁰⁸. Lebrun chega a dizer que o prazer “não é o contrário da abstinência, mas do aborrecimento e da carranca”¹⁰⁹.

Este conceito aristotélico de prazer será, por sua vez, retomado por Epicuro, para quem o prazer consiste mais em *repouso* do que em movimento, e é considerado bom por ser o contraponto dos processos vitais. Tal como em Aristóteles, e diferentemente de Platão, *o prazer é um estado positivo*. Para o epicurismo, ele surge *após* a satisfação das necessidades naturais do corpo e do mal estar a elas ligados. Reencontramos aqui a autenticidade do prazer verdadeiro ligado à atividade de pensar.

¹⁰⁷ LEBRUN, Gérard. “A neutralização do prazer”. Trad. Hélio Schwartzman. In: NOVAES, Adauto (org). **O desejo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p.72.

¹⁰⁸ IDEM. **Ibidem**. p.75.

¹⁰⁹ IDEM. **Ibidem**. p.75.

Ainda que, semelhantemente a Aristóteles, Epicuro ponha de lado o modelo nutritivo, diferentemente dele vê *a saúde como sinônimo do prazer*: sentimento agradável que o viver causa quando toda ameaça ou incômodo estão descartados¹¹⁰. A novidade do epicurismo reside no fato de as normas objetivas que autenticavam o prazer passarem a ser aquelas que determinam a saúde e o bem estar. Em outros termos: Epicuro toma como critérios únicos de apreciação do bom e do mau (ou do verdadeiro e do falso) a saúde (da alma e do corpo) e a permanência da saúde. Gérard Lebrun explica que as palavras *kálon* e *honestum* tornam-se sinônimos de “vantajoso para a minha saúde”¹¹¹. Com isso, o axioma segundo o qual *o prazer é um bem*, do qual compartilhavam, cada um a seu modo, Platão (o prazer como movimento), Aristóteles (o prazer como ressonância de uma atividade) e Epicuro (o prazer como repouso) – tal axioma começa a por em risco a moralidade. Até este momento, ele tornava conciliáveis o prazer e as virtudes morais. O epicurismo, entretanto, apagou a linha de demarcação que separava, de um lado, aquilo que é bom ou mau *para a condição biológica e o estado físico*, e, de outro lado, aquilo que é bom ou mau *em relação ao caráter e à ação*.

Segundo Gérard Lebrun, quando isto ocorre, os estoicos se surpreendem. Eles, então, acusam e rejeitam os epicuristas por levarem ao limite *a integração do conforto vital com a boa vida*. Para o estoicismo, é absurdo tornar o prazer um bem, um fim digno de ser perseguido pelo homem virtuoso, pois, dada aquela dicotomia estoica acerca da qual vimos falando muito, só a virtude é um bem e só o mal é um vício. Mas Lebrun conclui lembrando que a “predicação de austeridade não é o essencial da mensagem estoica”¹¹², a qual até admite que o vulgo ache agradável e acaricie suas inclinações. Ela não admite, contudo, que a satisfação destas tendências seja dita boa no mesmo sentido que é boa a prática da virtude. No Pórtico, a consideração do prazer não deve intervir quando se fala do bem; um prazer vital, ainda que moderado, não pode ser dito bom como bom é o ato moral. Quando o axioma do prazer é rompido, rompe-se qualquer relação

¹¹⁰ IDEM. *Ibidem*. p.78.

¹¹¹ IDEM. *Ibidem*. p.83.

¹¹² IDEM. *Ibidem*. p.87.

entre a vida agradável e a vida boa. O prazer perde, desde então, e *bem antes do cristianismo*, qualquer significação ética positiva.

O agostinianismo

A terceira mais importante corrente de pensamento sobre a morte que chega até o Renascimento é o cristianismo, que põe fim à Antiguidade e funda o mundo cultural da Idade Média. O pensamento cristão dominou a tal ponto a filosofia medieval que esta se confunde, ao fim e ao cabo, com uma teologia, a qual tem em Santo Agostinho um de seus maiores pilares. E é sobretudo com Agostinho que entra em cena algo completamente alheio ao universo greco-romano, a saber: a fé (apoiada na razão) na Palavra revelada. Na sua **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**, Étienne Gilson chega a dizer que, no pensamento agostiniano, a fé é sustentada por argumentos racionais que *apenas ela* ajuda a sustentar. Para entender como esta complexíssima relação entre a fé e a razão aparece no pensamento agostiniano, valemo-nos deste estudo em que Gilson explica como Agostinho vê no conhecimento (que permite e prepara a fruição de Deus) o fim último do homem: a beatitude, que é, nada mais nada menos, o encontro com Deus na caridade. O *télos* agostiano é, portanto, o Bem cuja posse não pode ser perdida.

De acordo com Gilson, o postulado central do agostinianismo é este: a razão, para escapar do ceticismo e alcançar o conhecimento, precisa admitir a Revelação como seu ponto de partida. Esta aposta na fé (ato de crer) não é cega, aleatória e, muito menos, irracional; ao contrário, ela parte da necessidade humana de crença. Podemos crer antes de compreender porque há razões positivas para crer. A prova disto é que a vida individual e a vida coletiva só podem se constituir a partir da crença nos testemunhos. Por exemplo: é apenas porque creio no testemunho de alguns que aceito ser filho de tal pai e de tal mãe, e que, portanto, assumo como meu tal núcleo familiar – base da vida coletiva. A consequência decisiva desse procedimento é que, por meio da fé – que, como vemos, encontra apoio na racionalidade da crença nos testemunhos – Agostinho

chega à existência de Deus. A fé ensina esta existência; a razão a demonstra. Mas é necessário advertir que existe uma anterioridade da fé em relação à razão, decorrente da descoberta de que o homem não pode conhecer Deus sem Deus. A fé é, então, um ponto de partida; a razão só pode avançar seguindo-a. A fé mostra, a razão demonstra; a primeira não só precede a segunda, mas a engendra. No agostinianismo, o resultado disso é *a inteligência como recompensa dada ao pensamento pela fé*, depois que ele se submete a ela. Como diz Gilson, “a fé busca, mas é a inteligência que encontra”; logo, “a inteligência é a recompensa da fé”¹¹³. E, deve-se acrescentar, chegamos à superação do ceticismo.

Percebemos, então, que Agostinho parte da constatação (cética) de que a razão humana busca conhecer, mas inutilmente; por si mesma, a razão nunca conhece nada; apesar de sua ambição, ela não apreende o ser. Prova disso é o fato dos pagãos, valendo-se exclusivamente dela, enganarem-se o tempo todo. A falência do seu projeto investigativo decorre do fato de que eles não têm fé, esta que é a única potência iluminadora e purificadora. Diante disto, o projeto filosófico-teológico de Santo Agostinho, posto em ação pela inteligência e pela vontade, será pautado por uma revisão racional das interpretações filosóficas do universo elaboradas, em especial, por Platão e Plotino, uma revisão que será feita, obviamente, à luz da fé, que ajuda a descobrir a racionalidade dos argumentos.

De acordo com Gilson, Agostinho viu o platonismo como “vestíbulo filosófico do cristianismo”¹¹⁴. Ora, é evidente que o estabelecimento dos fundamentos racionais da fé cristã a partir de um arsenal filosófico pagão gera uma série de problemas. Dentre eles, é preciso lembrar o que diz respeito à relação entre o corpo e a alma. Vimos que a metafísica platônica concebe o homem como uma alma, isto é, como uma substância inteligível distinta da substância corpórea a que está unida. A alma preexistente ao corpo é, inclusive, a garantia do conhecimento, pensado como reminiscência. As Escrituras, por sua vez, estabelecem que Deus, ao criar Adão, não criou uma alma, e sim um homem,

¹¹³ GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso/Paulus, 206. p.72.

¹¹⁴ IDEM. **Ibidem**. p.446.

isto é, um *composto* de corpo e alma. Sem um desses dois elementos, ele não seria o que é. Segundo Gilson, diante desta divergência entre um postulado platônico e um dado da Revelação, Agostinho, por um lado, concebe o homem como um *conjunctum*; mas, por outro, tem a clara percepção de que o homem é uma alma racional que se serve de um corpo. Parece-lhe claro que a alma é uma substância que se vale desta outra substância que é o corpo. Tanto é assim que há uma transcendência hierárquica dela em relação a ele; é na alma que o homem deve buscar seu bem, acima da ordem dos corpos.

Permanece inexplicado, contudo, o modo como uma substância inteligível pode estar unida a um corpo material para animá-lo. Face a tal problema, aparentemente insolúvel, surge a concepção, que Pascal retomará séculos mais tarde, de que o homem é um ser estranhamente misterioso, que não chega nunca a compreender a si mesmo. Seja como for, Agostinho sustenta o tempo todo que *a alma é uma substância racional feita para reger o corpo*. Prova disso é o pensamento se perceber como algo que faz parte da ordem da alma. O pensamento se conhece *como alma*. No mais, é ela que confere vida ao corpo – da mesma forma que Deus confere vida a ela. A alma é uma intermediária entre o corpo que ela anima e as Ideias de Deus que a animam; tal proximidade entre a alma e as Ideias divinas não é de lugar, mas de natureza.

Ainda com relação a isto, devemos desde já mencionar mais outros dois problemas que o agostinianismo herdou do platonismo. O primeiro é que, ainda que estejamos dentro de um universo fortemente hierarquizado (corpo inferior; alma intermediária; Deus transcendente), Agostinho não vê o corpo humano como uma prisão, pois ele é obra da bondade intrínseca de Deus. A alma não se precipita nele como em uma cárcere; ao contrário, une-se a ele por amor, assim como é por amor que Deus se une a ela. O segundo problema herdado de Platão é o da imortalidade da alma, que, no agostinianismo, é assegurada por sua própria substancialidade, e garantida por sua essência e pelo poder de Deus. Também aqui, e diferentemente do estoicismo, a alma não morre.

Entretanto, estes dois problemas ligados à concepção do corpo (como algo bom, mas inferior) e da alma (não apenas superior, mas imortal) precisam ser

abordados à luz da Revelação, levando em conta dois elementos (ambos de raiz paulina) capitais no pensamento agostiniano. O primeiro diz respeito ao *pecado original*, que não é apenas o gerador da desordem que existe na relação da alma com o corpo, como é ainda o agente que introduz a mortalidade na vida humana. O segundo refere-se à *graça*, e desemboca na crença na ressurreição dos corpos após o Juízo Final – milagre que consuma a História humana, toda ela reduzida, no fundo, às ocorrências do pecado e da graça.

Se o fim último do homem é a beatitude, ou seja, a alegria perfeita, isenta do temor de perder o objeto que a beatifica, é preciso considerar que ele tem como condição necessária a posse da verdade absoluta: a beatitude é a alegria nascida da verdade. Sendo assim, não é sem motivo que Agostinho comece pela rejeição ao ceticismo e que consiga escapar dele pelo ingresso na fé. Todas as verdades são necessárias à beatitude, e todas elas estão reveladas nas Escrituras. Por isso, como dissemos, *a especulação agostiniana é uma exploração racional do conteúdo da fé*, sustentada pela exegese racional do texto bíblico. Estamos, assim, diante de “uma iluminação filosófica integrada a uma experiência religiosa”, como afirma Gilson¹¹⁵. Tendo isso em mente, é preciso, então, entender em que termos o autor de **A Cidade de Deus** aceita ou não aceita a condição humana.

Interessa-nos, mais diretamente, equacionar a seguinte questão: qual é, para Santo Agostinho, a possibilidade de o homem alcançar a felicidade dentro dos limites a que sua condição o enclausura? Vimos que no estoicismo a felicidade se confunde com a vida virtuosa, e que esta é alicerçada na simpatia que o homem consegue estabelecer entre a sua razão e a razão divina presente na natureza. Tal simpatia faz com que ele não só aceite que tudo aconteça como deve acontecer, mas, além disso, permite-lhe transformar a necessidade em liberdade. Perguntamos, por contraste: como se dá, em Agostinho, a aquisição do supremo Bem? O percurso para chegar a uma resposta parece-nos ser o que se segue.

¹¹⁵ IDEM. *Ibidem*. p.446.

Assim como no platonismo e no estoicismo, também no agostinianismo a felicidade e a preocupação com a morte (que é inseparável da primeira) são pensadas no quadro da vida moral. Podemos, então, partir da seguinte constatação: se nossa vida terrestre tem em vista a contemplação celeste, nossa atividade moral é uma *preparação para a contemplação mística de Deus*. É neste quadro moral-religioso, portanto, que aparece a noção teológica do pecado, ligada ao componente psicológico da vontade. A relação entre ambos é decisiva, não apenas para o entendimento da condição humana, como ainda para a própria vida moral, da qual depende a salvação da alma. Dizendo isto, tocamos no ponto nevrálgico da psicologia agostiniana, qual seja: o pecado é o responsável pela introdução da mortalidade na vida humana; a morte nada mais é que um *castigo* que todos recebemos, por termos originalmente pecado em Adão. Além disso, o pecado é a causa da desestabilização da hierarquia entre a alma e o corpo; é o agente que instala a desordem na vida moral.

É célebre, na verdade, a definição, haurida nas epístolas de São Paulo, de que o pecado original é um erro resultante do livre arbítrio. Ele é produto de um movimento voluntário da alma, por meio do qual o homem se afasta de Deus e volta-se para si próprio; é uma desobediência a Deus movida pelo orgulho, cujo consequência nefasta é o mal, ou seja, a desordem da alma. O pecado nada produziu a não ser desordem; e tem como resultado mais perceptível a substituição de uma natureza boa por uma natureza viciada e viciosa, eivada de ignorância e concupiscência. A morte é, nada mais nada menos, que a prova cabal desta corrupção a que a natureza foi submetida depois que a ordem estabelecida por Deus foi destruída pelo pecado; ela é resultado da corrupção que introduziu o mal na vida humana. Tanto é assim que Étienne Gilson afirma que Adão não só “foi criado sem imperfeições naturais”, como ainda era “incorrutível e imortal”¹¹⁶.

A filosofia cristã, distanciando-se da tradição greco-latina, enxerga a natureza como o saldo histórico da ordem divina corrompida pelo pecado. Santo Agostinho, por seu turno, pensa a felicidade humana – que, para ele, é

¹¹⁶ IDEM. *Ibidem*. p.281.

inconciliável com a mortalidade – pelo viés de uma *esperança* que autorize o homem a sair deste estado determinado pelo pecado. À luz desta esperança é que podemos responder à pergunta, há pouco levantada, relativa à aquisição da felicidade; e podemos fazê-lo contrastando estoicismo e agostinianismo. Do lado do estoicismo, a felicidade (alcançar o bem) reside, como vimos, na harmonização da razão humana com a divina; e estabelecer esta harmonia depende exclusivamente do homem, dado que ela é garantida pelo fato de a razão divina e a razão humana serem, no fundo, a mesma, pois *a natureza está em nós*. No agostinianismo, ao contrário, a felicidade humana (alcançar o bem supremo que é o amor de Deus na caridade) não depende apenas das forças humanas. Ela está vinculada a algo que nos ultrapassa, dada a corrupção de nossa natureza, de modo que só pode ser obtida por uma graça especial concedida por Deus. A razão humana – laço de identidade entre Deus e o homem – foi corrompida pelo pecado, obra exclusiva da vontade humana e responsável último pela corrupção do intelecto. Logo, a felicidade não é tanto o resultado de um projeto humano de busca da virtude; ela está fundada, antes, na esperança, e é alicerçada por esse dom (sobrenatural por definição) que é a *graça*, por meio da qual é dado ao homem caído aquilo que ele perdeu por sua *queda*. Gilson define a graça como “o conjunto de dons gratuitos de Deus que têm por fim tornar possível a salvação do homem em estado de natureza decaída”¹¹⁷. Ela desvincula do corpo o livre arbítrio, para atá-lo ao seu fim verdadeiro.

Não é demais repetir o quanto estamos, agora, mergulhados em um universo completamente diverso daquele da Antiguidade greco-romana. Mas antes de aprofundarmos um pouco mais esta relação entre o pecado e graça, devemos lembrar que a força e a originalidade do agostinianismo face ao pensamento pagão também residem em perscrutar, com profundidade e inovação, a *interioridade da alma*, ou seja, em aproximar-nos daquilo que é descoberta da metafísica do século XVII: a subjetividade. Gilson chega, inclusive, a destacar, em Agostinho, uma das fontes do *cogito* cartesiano, pois o pensador medieval parece ser o primeiro a fundar, sobre o pensamento humano, as provas naturais

¹¹⁷ IDEM. *Ibidem*. p.289.

da existência de Deus, as quais passam pelo pensamento ou partem dele. Mais que isso: a evidência da existência do pensamento implica a evidência da existência de Deus.

Não é nosso projeto aprofundar nos meandros desta densa investigação metafísica, e sim destacar que estamos diante de uma psicologia de raiz teológica e de uma teologia de raiz psicológica. O percurso que atravessa a interioridade para, no mais profundo dela, encontrar Deus, revela as raízes psicológicas e teológicas das noções morais de vício e virtude, que são inseparáveis do entendimento dos movimentos da vontade e daquilo que a move: o amor. Todos os movimentos da alma dependem da vontade. Todas as operações da alma dependem de nossas determinações voluntárias, isto é, deste movimento para adquirir ou evitar algo que é a vontade. Segundo Gilson, a centralidade da vontade na alma humana é tal, que Agostinho chega a afirmar que a vontade é o homem.

O desdobramento moral da psicologia agostiniana leva-nos a perceber que o vício é um movimento da vontade que se desvia das realidades inteligíveis e se dirige aos corpos, para apropriar-se deles. A virtude, por sua vez, é querer o que se deve querer, e amar o que se deve amar. Ela é, como diz Gilson, “a submissão do amor à ordem”¹¹⁸. O amor – este motor íntimo da vontade – é uma tendência natural para um certo bem que se quer possuir. O homem é essencialmente movido por seu amor – este peso que arrebatava a alma e a move a buscar o lugar natural de seu repouso. Ora, em Agostinho, o amor a Deus, que deve ser o fim último do homem, pois apenas neste amor ele estará em posse de um bem eterno (a beatitude), ganha o nome de caridade. A caridade é, assim, o amor pelo qual se ama o que se deve amar; ela é o amor que se dá sem reservas, e, ao dar-se assim, assegura a posse do Bem. É em função disto que, no agostinianismo, *a caridade é a própria vida moral*. Diferentemente da tradição estabelecida pelas éticas antigas, a realização da vida moral se confunde com a realização do amor para com Deus. É fácil ver, portanto, que aquilo que compromete, em sua essência, a realização da caridade, e, em consequência, a vida moral, é um

¹¹⁸ IDEM. *Ibidem*. p.317.

movimento da vontade que só pode ser explicado em termos teológicos: o pecado. Este, devemos repetir, é (ao lado da graça) o componente mais importante e influente do pensamento agostiniano, que o vê como um mal voluntário, cuja origem está no orgulho humano. O pecado é, em nossa vontade, uma ausência de amor por Deus, “a privação de um bem que um sujeito deveria possuir”, como diz Gilson¹¹⁹.

* * * * *

É hora, então, de entendermos um pouco melhor como Santo Agostinho percebe aquilo que os filósofos helenísticos viam como componentes inalienáveis da condição humana: o sofrimento, as doenças, a velhice, as paixões e, sobretudo, a morte. Salta aos olhos que, no agostinianismo, a condição humana é uma anomalia, pois o mal é uma consequência do pecado original que contaminou a natureza. Por isso, o homem se vê constrangido a viver como vive e a encarar a própria finitude – punição da qual participa em função do pecado. A única saída para o homem que deseja ser feliz é fazer por merecer a eternidade, preparando-se para o Juízo Final. É isto o que faz do agostinianismo, como afirma Gilson, uma *metafísica da conversão*, alicerçada numa experiência vivida por seu criador. O platonismo, como vimos, é uma metafísica da transcendência; o estoicismo, uma metafísica da imanência. Santo Agostinho é, dessa forma, o primeiro grande pensador da interioridade; e, no que tange ao conhecimento de si, é ele que estabelece uma mediação entre, por um lado, os antigos (de Sócrates ao estoicismo) e, por outro, Montaigne e Descartes.

Em **A Cidade de Deus**, Agostinho faz importantes formulações acerca da finitude humana, vista por ele como uma consequência do pecado original, como um castigo imposto ao homem por Deus. Como mostramos, o ponto chave da doutrina cristã, tal como lida e interpretada por Agostinho, é este: a mortalidade é o justo suplício do pecado. Ele escreve textualmente: “a morte [é] pena do

¹¹⁹ IDEM. *Ibidem*. p.273.

pecado”¹²⁰; “a morte é má por ser o salário do pecado”¹²¹. A mortalidade humana foi “aberta em Adão”¹²², pois “os primeiros homens, se não houvessem pecado, não a teriam sofrido”¹²³. Mas a morte não é a única consequência nefasta do pecado original. Já dissemos que ele é igualmente o responsável pela insuficiência do intelecto humano, tanto que este, por si mesmo, nunca chega à verdade (de onde o ceticismo). Fora isso, com o pecado surgem todos os sofrimentos a que o homem está sujeito durante a existência, os quais, para os estoicos, não eram maus, mas sim “indiferentes”; estes, como vimos, não impedem o homem de ser feliz, antes criam as situações ideais de aprimoramento da virtude. Já na visão paulino-agostiniana, as “misérias desta vida mortal”¹²⁴ foram obra da *queda* que tirou do homem a felicidade que gozava no Paraíso. A condição humana nada mais é do que uma alteração do estado natural do homem e do estado em que ele foi posto no mundo por Deus. Podemos pensar, então, que, para o cristianismo, a condição humana é *condição de pecador*, visto que as mazelas de nossa existência, que nos impedem de sermos felizes nesta vida, foram introduzidas na Terra como castigo merecido por Adão e Eva após a desobediência que constitui o pecado original. Tanto é assim que, na nossa vida, segundo uma bela formulação de Agostinho, há apenas “felicidade de barro” (I, 399), ao passo que no Paraíso houve felicidade plena, a mesma, aliás, que será experimentada pelos justos na Vida Eterna. A felicidade é, em resumo, um *dom* de Deus. Ela nos é dada (ou não) por Ele; não é algo que o homem pode alcançar nesta vida, como os estoicos acreditavam (bastando o uso correto da razão humana, a adequação à razão divina da natureza).

De acordo com Santo Agostinho, os sofrimentos e os limites a que estamos sujeitos não são algo normal e muito menos menos uma lei da natureza, porque, na existência dos primeiros homens criados por Deus, eles simplesmente não existiam. O que faz com que a vida humana seja uma “vida penal” é o fato de ela

¹²⁰ AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus – contra os pagãos**. Trad. Oscar Paes Leme. 4ed. Petrópolis: Vozes, 2001. (2 volumes). v2 p.100.

¹²¹ IDEM. **Ibidem**. v2 p.101.

¹²² IDEM. **Ibidem**. v2 p.206.

¹²³ IDEM. **Ibidem**. v2 p.98.

¹²⁴ IDEM. **Ibidem**. v2 p.435.

nada mais ser do que uma “sequela do nefando pecado cometido no paraíso”¹²⁵. do qual todos somos herdeiros. O sofrimento humano é marca indelével e condição determinante da “frágil noite desta vida”¹²⁶, durante a qual arrastamos “a miséria de nossos farrapos carnaís”¹²⁷, aguardando a nossa futura redenção – a obtenção da felicidade eterna após o Juízo Final – objetivo último de nossa vida mortal, que nada mais é do que uma “viagem”¹²⁸, ou um “noviciado da eternidade”¹²⁹.

Estamos, portanto, diante de uma interpretação teológica do texto bíblico, para o qual o mundo e o homem são criações de Deus. A espécie humana origina-se de um único homem e, assim, traz em si a marca do pecado por ele cometido, do qual todos participamos. Se de Adão herdamos a humanidade, dele herdamos igualmente a mortalidade e os sofrimentos de que, no começo do mundo, ele não padecia. Tais males nada mais são do que produto da desobediência cometida pelo nosso primeiro pai em relação ao Criador. Ora, quando lemos os textos nos quais Santo Agostinho explica como era a aquilo que podemos entender como a *condição paradisíaca* da qual os primeiros seres humanos gozavam como únicos beneficiários, salta aos olhos a constatação de que ela nada mais é do que o exato oposto da condição humana. O mesmo raciocínio parece ser válido para a leitura do capítulo final de **A Cidade de Deus**, no qual podemos perceber que a Vida Eterna, da qual gozarão, após o Juízo Final, apenas os justos, será a vida novamente liberta da condição humana. Em poucas palavras: a Vida Eterna é o reencontro, ou a recuperação, da perdida condição paradisíaca.

Uma das teses mais fortes presentes em nesta obra postula que o pecado original foi tão enorme, de dimensões tais, que penetrou a própria natureza humana, que se viu, desde então, submetida à necessidade da morte. Fora isso, a primeira falta que Adão e Eva cometeram em relação a Deus (e, com eles, todos nós, participantes que somos desta humanidade primeira e da desobediência por

¹²⁵ IDEM. *Ibidem*. v2 p.505.

¹²⁶ IDEM. *Ibidem*. v2 p.525.

¹²⁷ IDEM. *Ibidem*. v1 p.396.

¹²⁸ IDEM. *Ibidem*. v2 p.417.

¹²⁹ IDEM. *Ibidem*. v1 p.59.

ela cometida) receberá como punição final a Morte Eterna, para a qual serão enviados os anjos maus e os homens maus. Trata-se, segundo Agostinho, de uma punição justa – e eterna – para aqueles que gozaram no Paraíso de uma felicidade que podia ter sido eterna, mas que foi deitada fora pela soberba dos primeiros homens. A soberba é, em última instância, a causa do pecado.

Seja como for, a condição em que Deus pôs Adão e Eva no Paraíso, isto é, a forma de vida de que gozavam na origem dos tempos, pode ser entendida como um tipo de vida conforme à natureza, no sentido concreto, visto que nossos primeiros pais eram seres humanos que habitavam a Terra. Todavia, dificilmente afirmaríamos que, na condição paradisíaca, eles estavam efetivamente sujeitos à condição humana. Adão e Eva não padeciam de qualquer tormento corporal, não sentiam calor ou frio, nem suportavam fome ou fraqueza. Tampouco experimentavam medo ou aflição de qualquer tipo. Estavam livres do trabalho obrigatório, que é outra das penas de que somos herdeiros após a *queda*, não ficavam doentes, nem sequer envelheciam, por gozarem dos frutos da Árvore da Vida. Tinham fonte abundante de alimentos e de benesses que lhes permitiam permanecer imunes a qualquer debilidade física, protegidos da velhice. Os corpos de Adão e Eva, como toda matéria, eram corruptíveis; porém, eram conservados por Deus por uma graça sobrenatural, da qual os que forem salvos, após o Juízo, também gozarão. Nossos primeiros pais podiam conservar-se vivos (e jovens...) para sempre, ficando eternamente livres da morte graças à sobrevivência garantida pela Árvore da Vida (símbolo da bondade divina). Ora, como temos repetido, basta isto para percebermos o quanto a caracterização da vida no Paraíso faz dela uma vida humana originalmente livre da condição humana. Esta última é uma anomalia introduzida no mundo após a *queda* e não corresponde à condição humana original. O agostinianismo reitera constantemente (como também fazemos aqui...) que a infinidade e a enormidade das penas a que está sujeito o gênero humano são patrimônio da *triste condição humana*: as misérias a que estão condenados os homens são castigos.

Por outro lado, o pecado original também explica a luta do homem com as suas paixões, pois esta é outra consequência da *queda*. Na psicologia agostiana,

o combate travado, no homem, entre a razão e as paixões, é designado com um *conflito entre a vontade e a libido*. Dado que o pecado é uma desobediência humana em relação a Deus, o homem recebe como castigo uma desobediência em relação a si mesmo. Assim se explica aquele que talvez seja o drama mais doloroso da condição humana: a impossibilidade de a vontade controlar a libido, essa “cruz da qual ninguém se liberta”.

A tese agostiniana relativa à libido estipula, em síntese, que, por sua soberba, o homem conheceu um comprazimento em si mesmo ao separar a própria vontade da vontade de Deus, ao querer aquilo que *ele* queria e não o que *Deus* queria. Por isso, como punição, Deus entregou-o a si mesmo. A desobediência humana em relação a Deus foi punida pela desobediência do homem em relação a si mesmo: o homem paga a desobediência sofrendo a desobediência da própria libido. Em poucas palavras: *a miséria humana consiste na desobediência de si mesmo contra si mesmo*. A prova concreta disso são os órgãos genitais, com os quais o homem vive em constante luta. Ele não os controla de todo; tais órgãos é que parecem controlá-lo. Se são chamados de órgãos “vergonhosos” (Adão e Eva se perceberam nus apenas após a *queda*), é porque atestam que uma parte do corpo humano não obedece de todo ao homem. Enquanto Montaigne se permite fazer um uso cômico deste tópico no ensaio “Da força da imaginação” (I,21), para Agostinho, ele prova que o espírito, mais difícil de controlar que o corpo, sofre uma imensa humilhação quando percebe que este não lhe obedece. O resultado disto é que o homem se envergonha da própria libido, e assiste à luta incessante entre a razão e as paixões. Lemos em **A Cidade de Deus**: “O homem foi abandonado a si mesmo porque abandonou a Deus, comprazendo-se em si mesmo, e, não obedecendo a Deus, não pôde obedecer a si mesmo. Sua mais evidente miséria procede daí e consiste em não viver como quer”¹³⁰. Santo Agostinho pergunta: quem pode viver como quer, se o próprio viver não está em nossas mãos? Queremos viver – e nos vemos constrangidos a morrer.

¹³⁰ IDEM. *Ibidem*. v2 p.166.

A maior conclusão a que chegamos, neste breve exame do agostinianismo, é que a morte e as paixões são punições do pecado original. Diferentemente do que encontramos em toda a tradição greco-latina (inclusive na escatologia mítica do platonismo, em que o mito é um *logos*), estes componentes inalienáveis da condição humana são interpretados por um viés *sobrenatural*, ou seja, por uma racionalidade iluminada na fé. Apenas a fé alicerça os argumentos desta sobrenaturalidade, que se agudiza, de modo especial, no ponto final da escatologia agostiniana. É nele que nos deparamos com os dogmas e as crenças da ressurreição dos corpos, do Juízo Final, da Vida Eterna, e da *segunda* morte. Mas o que vem a ser esta última?

Nunca é demais repetir que, enquanto para o estoicismo a morte não é um mal, para Santo Agostinho ela é má por ser o salário do pecado. Esta morte *primeira*, comum a todos nós, origina-se do pecado em que todos fomos solidários em Adão. Ainda que seja o mal que é, ela pode, contudo, ser submetida, pelos homens bons, a um bom uso; estes sabem tolerá-la. Além disso, ainda que a vida humana não passe de uma corrida para a morte, isto é, para a separação do corpo e da alma à qual estamos fadados, a morte não é o fim. Se Platão falou na imortalidade da alma em oposição à mortalidade do corpo, o que agora aparece como novidade cristã é a crença na *ressurreição do corpo*, pois o homem não é apenas uma alma. Também vimos que, enquanto o platonismo encontrava na vida pré-terrena da alma (atestada pela reminiscência) uma das provas da sua imortalidade, o estoicismo tomava a finitude da vida, ou seja, a certeza da mortalidade da alma como uma razão para o destemor da morte, pois, quando morremos, não encontramos nada além daquilo que tínhamos antes de nascer. Ora, o agostinianismo aproxima-se do platonismo e se afasta do estoicismo acatando a crença da eternidade, mas introduz esta imensa novidade de uma morte *segunda*, que *não* é comum a todos nós, e na qual não é o corpo que se separa da alma, e sim a alma é que se separa de Deus. A morte natural (*primeira*) é para todos; a morte *segunda* – isto é, a Morte Eterna – é para aqueles que forem condenados. A morte *segunda* é, inclusive, o mais grave e pior de todos os males; ela é o eterno abraço nos tormentos infernais. Como diz Santo Agostinho,

a pior morte é aquela em que a morte não morre. Se a Vida Eterna é o soberano bem (interpretado pelos estoicos como o bem moral), a Morte Eterna (novidade do cristianismo) é o soberano mal.

Devemos destacar aqui que, se, no platonismo (metafísica da transcendência), o ultrapassamento previsto pela aceitação da filosofia como preparação para a morte se dava em termos de uma ascese da alma (que conhece) em relação ao corpo (empecilho ao conhecimento), com a qual o filosofar acaba por se confundir, tal ultrapassamento era entendido por meio de um viés escatológico tal como elaborado pelo mito platônico da metempsicose. Já no estoicismo, como a metafísica da imanência exclui qualquer possibilidade de vida pós-terrena, aquilo que chamamos de ultrapassamento se faz em termos de uma busca ascética pela virtude e por um afastamento completo dos vícios, ou seja, por uma anulação das paixões pela razão, única possibilidade de felicidade. No agostinianismo, a metafísica da conversão traz como novidade um ultrapassamento maior e mais dramático: a salvação da alma. O homem, agora, defronta-se com a possibilidade das penas eternas, desconhecidas pela escatologia pagã.

Ora, se de acordo com Agostinho, há duas mortes, há, certamente, duas ressurreições. A primeira morte, como dissemos, é para todos; nela, o corpo e a alma se separam, apartando o homem da cidade mortal. A segunda é apenas para os maus; nela, a alma se separa de Deus, apartando o homem da cidade imortal. A primeira ressurreição, vivida apenas pelos bons, ou seja, pelos bem aventurados, ocorre ainda na vida terrena, quando se dá uma conversão da impiedade à piedade. Ela é, em suma, uma *ressurreição da alma*. A segunda ressurreição, que será vivida por todos, é a *ressurreição do corpo*, esta, sim a maior novidade do cristianismo. Daí o conselho agostiniano: ressuscite na primeira ressurreição quem não quiser ser condenado na segunda, pois quem não passou pela primeira não passará pela segunda. Lemos em **A Cidade de Deus**: “A primeira morte tira do corpo a alma contra a vontade dela e a segunda morte retém-na no corpo, mesmo contra a vontade dela. Uma e outra têm de comum

que o corpo faz a alma sofrer o que ela não quer”¹³¹. A primeira imortalidade no Paraíso era vivida em termos de um “poder não morrer”; a segunda imortalidade, que virá na eternidade, será vivida como um “não poder morrer”. A visão que o cristianismo traz, portanto, estipula que o fim último do homem não é *tranquilidade* da alma e sim a sua *salvação*.

* * * * *

Por fim, antes de vermos em detalhe como Montaigne renova a *meditatio mortis* ao romper com a tradição que o antecedeu, gostaríamos de indicar em que ponto esta ruptura atinge a definição metafísica de homem. Para tanto, valemos, ainda que muito sucintamente, de algumas sugestões presentes no estudo que Telma Birchal dedicou ao estatuto do eu nos **Ensaio**s, e no qual ela mostra que, seja na tradição grega, seja na cristã, o conhecimento do homem e o conhecimento de Deus estavam intimamente entrelaçados. No platonismo, como vimos, o homem era entendido como corpo/alma, esta pensada a partir da divindade. Já o cristianismo entende o homem como imagem de Deus. Como diz Telma Birchal, no paradigma grego, o homem se compreende *no divino*, visto que, para Platão, se ele consegue conhecer aquilo que está acima do sensível e do mutável, é porque nele existe algo de imortal. A natureza imortal da alma é, então, estabelecida pela afinidade que ela tem como o mundo inteligível que é capaz de contemplar: “as formas ou o divino serão o espelho onde a alma se vê em sua imortalidade e pureza”¹³². No paradigma cristão, segundo Telma, o homem se compreende *diante do divino*, pois o cristianismo introduz a ideia de um Deus criador que não se confunde mais com o divino platônico. Lendo Agostinho, Telma constata que, agora, “o homem é compreendido como um ser cuja natureza só se realiza no encontro com Deus”, e que “o sobrenatural cristão não se identifica ao inteligível platônico, ele também objeto de um *eros*”¹³³. No mais, se, no platonismo, “parte-se do conhecimento do perfeito e do imutável, enfim do

¹³¹ IDEM. *Ibidem*. v2 p.485.

¹³² BIRCHAL, Telma. **O eu nos Ensaio**s de Montaigne. Belo Horizonte: UFMG, 2007. p.54.

¹³³ IDEM. *Ibidem*. p.55.

divino, para nele reconhece-se espelhada a natureza da alma, em Agostinho a experiência de si é primeira”¹³⁴. Ora, ainda que em Montaigne também haja uma radical experiência de si, ele destitui o homem do espelho divino. Dessa forma, a experiência humana é pensada justamente por não encontrar eco na dimensão absoluta e perfeita, pois nada no homem reflete Deus. “Montaigne – escreve Telma – se distancia da teologia agostiniana – que coloca o fim e a verdadeira realização da natureza humana no sobrenatural –, pois inscreve o ser humano no horizonte da pura natureza”¹³⁵. Não há mais a possibilidade de nenhum conhecimento do homem e de Deus, intimamente entrelaçados na tradição metafísica. Em conclusão: o ceticismo montaigniano, ao quebrar o paradigma de uma visão de si na ordem das coisas (inteligíveis e divinas), leva à impossibilidade de uma objetivação metafísica do eu. O eu não é mais alma ou razão e sim uma *instância de julgamento* que nunca transcende a esfera do relativo.

¹³⁴ IDEM. *Ibidem.* p.57.

¹³⁵ IDEM. *Ibidem.* p.59.

Capítulo II

A morte nos estudos montaignianos

As leituras que os comentadores fazem do pensamento montaigniano sobre a morte são, geralmente, direcionadas e orientadas por uma perspectiva metodológica muito clara. Os intérpretes se debruçam em particular sobre os ensaios “Que filosofar é aprender a morrer” (I,20) e “Do exercício” (II,6), que são integralmente dedicados ao assunto, mas também sobre o “Da fisionomia” (III,12), que contém uma importante passagem sobre o tema. No caso da morte, aliás, facilmente se nota que os estudos, em linhas gerais, resumem-se à compreensão do comentador sobre a forma como Montaigne lidou com a morte ao longo da redação de seu livro. Neste sentido, o comentário costuma seguir dois rumos. Alguns críticos, que podemos chamar de “evolucionistas”, sustentam ter Montaigne alterado bastante a sua forma de pensar a morte no decorrer dos anos de sua atividade filosófica, ou seja, nos anos em que escreveu as sucessivas versões de sua obra. Neste caso, o método adotado costuma pautar-se, de modo muito marcado, pela investigação do tema ao longo dos **Ensaio**s, detendo-se a leitura nos capítulos já indicados e na alteração redacional dos acréscimos que o autor neles foi inscrevendo de edição em edição. Há, neste caso, um interesse rigoroso pelas supostas diferenças de sentido entre os textos, ligadas à distinção das camadas A, B e C: identifica-se nelas uma *evolução* no tratamento do tema, nos termos de uma conciliação do filósofo com a morte. Pensa-se, quase sempre, que Montaigne teria partido de uma atitude inicial de enfrentamento (presente no I,20), e chegado a uma postura final de reconciliação (confessada no III,12). No caso destes “evolucionistas”, segue-se, ainda que modificando-a por vezes

substancialmente, a conhecida tese de Pierre Villey segundo a qual existiria uma *evolução* radical do pensamento montaigniano, perceptível na sucessão de três fases distintas, ligadas a aproximações das escolas helenísticas: estoicismo, ceticismo e epicurismo.

Mas também existem outros críticos para os quais a postura de Montaigne face à morte se manteve praticamente a mesma durante a sua vida filosófica. Uma posição que sinaliza o contrário da tese evolutiva de Villey pode ser encontrada em Marcel Conche, que entende as alterações que o autor dos **Ensaio**s fez, de edição em edição, em seus textos, não propriamente como índices de um caminho caracterizado por uma *evolução* (cujo esquema segue uma linha que vai de um ponto a outro), e sim por um aprofundamento, cujo modelo seria o dos círculos concêntricos, que vão de fora para dentro, do superficial ao profundo. Segundo ele, a meditação montaigniana é um retorno a si que vai do “alheio” ao próprio, não havendo evolução de pensamento, mas retificações sucessivas da orientação do discurso. Haveria em Montaigne, na verdade, uma “involução”, entendida, em oposição ao devir no qual *torna-se o que não se é*, como um processo no qual *torna-se o que se é*¹³⁶. Montaigne, ao final, teria descoberto plenamente a si mesmo ao descobrir a “natureza” que sempre fora a sua.

Estes são, basicamente, os pólos interpretativos que orientam a maior parte dos estudos montaignianos e, em especial, aqueles relativos ao tema da morte. Esta dicotomia interpretativa parece, porém, ter chegado a um limite, se não mesmo a um certo esgotamento, no que diz respeito à leitura dos ensaios I,20 e II,6, pelo fato de, inicialmente, restringirem o problema a termos de pró ou contra a tese de Villey. Além disso, tal restrição de foco deixa uma luz fraca sobre os textos, considerando-se que poderia ser mais poderosa se os compreendesse em sua articulação particular e específica, decifrando-lhes o movimento próprio de argumentação. Este caminho habitual de leitura, ao invés disso, costuma valer-se de um conjunto grande de passagens diversas dos **Ensaio**s, a fim de esclarecer “a” filosofia do autor. Esta prática hermenêutica, ainda que possa, em relação a

¹³⁶ CONCHE, Marcel. **Montaigne et la philosophie**. 3ed. Paris: PUF, 1999. p.80.

passagens pontuais, esclarecer aspectos importantes dos textos, peca ao buscar “resolver” problemas, revelando uma certa incompreensão de que cada ensaio contém um movimento de pensamento que lhe é exclusivo e que só pode ser apreendido pela busca da singularidade que o caracteriza. Mostraremos que uma leitura mais detida do “Que filosofar é aprender a morrer” pode chegar a conclusões um tanto diversas daquelas que, em geral, encontramos nesta prática tão recorrente de investigar a morte tomando momentos sucessivos e fragmentos diversos do livro. Faremos isto a partir de uma sugestão de Jean Starobinski, ainda que, também ele, siga em alguma medida este caminho tradicional.

Em suma, o que a tradição do comentário costuma fazer é mostrar como Montaigne vai assumindo posturas diversas quanto à questão da morte, realizando um trajeto que pode se resumir como se segue. Inicialmente, no ensaio I,20, encontramos a recomendação de uma preparação, de viés estoico, para a *hora mortis*. Esta filiação ao estoicismo pode ser percebida na forte presença de Sêneca neste texto, cuja proximidade com as **Cartas a Lucílio** é atestada pelas muitas citações que ele apresenta. Posteriormente, esta atitude pretensamente estoica seria substituída por uma posura menos combativa, constatável nos textos finais do Livro III, especialmente na célebre passagem do III,12 em que Montaigne retoma diretamente algumas formulações do I,20 – inclusive o mote “filosofar é aprender a morrer” – para, segundo alguns intérpretes, não só lhes modificar o sentido, mas para negá-las completamente. Entre estes dois momentos do livro, haveria, porém, um ponto de mediação no tratamento da morte que, do primeiro ao último ensaio, teria sido revisto pelo filósofo. Este ponto que, na verdade, não sinalizaria apenas uma mediação, mas sim uma mutação do posicionamento de Montaigne face à questão da morte, seria o acidente por ele sofrido – a queda do cavalo que o levou a um profundo desmaio – narrado em “Do exercício” (II,6). Vários intérpretes localizam neste episódio a ocasião de uma revisão das ideias contidas em I,20 que anteciparia a postura assumida em “Da fisionomia” (III,12). O projeto de enfrentamento estoico do primeiro texto cederia lugar a uma entrega mais distendida e natural à morte, que, após o incidente

relatado em II,6, perderia a sua feição de inimigo a ser enfrentado; tornar-se-ia algo pouco ameaçador a que deveríamos nos entregar passivamente.

Exemplo de como o atual comentário montaigniano ainda se vale da herança deixada por Pierre Villey, é o livro **Da simulação da morte: versão e aversão em Montaigne**, no qual Lúcio Vaz propõe uma análise global do problema da morte nos **Ensaio**s, objetivando mostrar que neles se encontram duas estratégias destinadas a eliminar o medo de morrer elaboradas por Montaigne em momentos diversos de sua reflexão. A primeira delas, construída pelo (e ao redor do) ensaio I,20, propõe uma “simulação” mental da morte, isto é, uma premeditação artificial (quase teatral) da chegada do “último dia”. Vaz enxerga a reflexão montaigniana da morte como parte de um projeto moral e o caminho metodológico que adota é, justamente, aquele a que antes fizemos referência: encontrar, em diversos trechos dos **Ensaio**s, os indícios da filosofia montaigniana tal como depreendida das duas atitudes assumidas pelo ensaísta diante da morte. No entender do comentador, estas estratégias – que são exercícios de imaginação – envolvem duas imagens metafóricas: a *representação teatral*, como um treinamento para enfrentar a *hora mortis*, e a *viagem sem rumo certo*, uma espécie de “deixar-se ir”, entregando-se à natureza e à fortuna. Estes dois recursos imaginativos indicam aquilo que o intérprete chama de “duas” filosofias montaignianas, chegando a falar de um “primeiro” Montaigne e de um “segundo” ou “novo” Montaigne. Ainda que se distancie de Villey, não tomando a evolução nos termos de uma adesão do autor a escolas helenísticas, Lúcio Vaz toma estas duas posturas como inequívoco sinal de *evolução*. Além disso, também lança mão de um grande número de citações dos *Ensaio*s para sustentar a existência das “duas” filosofias, representadas pela “simulação” inicial e pela posterior entrega à “predisposição natural”. Assim como alguns estudiosos, enxerga também na vivência do desmaio a transição das duas atitudes e das “duas filosofias”. O acidente teria mostrado a Montaigne a “força do acaso”, que ele passa a incorporar numa preparação para a morte cujo ponto final seria uma

entrega passiva e involuntária ao corpo, isto é, ao que há de “corpóreo, mortal, mundano e telúrico”¹³⁷.

Entretanto, aquilo que mais nos interessa aqui não é estabelecer uma polêmica com esta tradição, já consolidada, do comentário. Interessa-nos, antes, valermos dela para o entendimento de um ponto específico: a relação de Montaigne com a tradição filosófica. Ainda que possamos voltar a mencionar a questão da postura (evolutiva ou não) do filósofo diante da morte, já que esta ideia marca tão fortemente os estudos montaignianos, ela não constitui o nosso centro de interesse, que reside na tentativa de perceber a novidade da *meditatio* montaigniana; o que nos interessa é identificar o ponto de mutação aqui incidente no tratamento deste problema ético tão antigo: a preparação para a morte como condição da vida feliz. Para tanto, vamos nos restringir a duas formulações críticas acerca do papel que a morte ocupa em Montaigne: os estudos de Hugo Friedrich e de Frédéric Brahami: o primeiro, autor do importante livro que situa a filosofia montaigniana no quadro histórico-cultural da Renascença; o segundo é o estudioso do ceticismo de Montaigne. A reflexão de Brahami acerca da morte se restringe ao ensaio “Do exercício”, lido pela perspectiva da “Apologia de Raymond Sebond”, isto é, no viés da ruptura com a metafísica.

Friedrich e Brahami têm em vista o problema do conhecimento de si, e buscam entender a que conclusões o autor dos **Ensaio**s chega quando olha para dentro de si, realizando a operação que encontra na experiência da morte um momento privilegiado. Ainda que não fale em subjetividade, Friedrich, como veremos a seguir, encontra em Montaigne a noção de *individualidade*. O filósofo, ao olhar para si, mesmo não descobrindo propriamente uma essência, teria entrevisto, naquilo que Friedrich chama de “instância pré-volitiva”, uma aproximação do eu com a natureza. Por seu turno, Brahami vê na experiência da morte a confirmação daquilo que o “ceticismo fideísta” da “Apologia” mostra com clareza: a total insubstancialidade do eu, que não se sustenta em nenhuma instância ontológica. Se Friedrich chega a falar em “entidade preexistente”,

¹³⁷ VAZ, Lúcio. **A simulação da morte: versão e aversão em Montaigne**. São Paulo: Perspectiva, 2011. p.32.

mesmo que não a identifique com “alma”, “razão” ou “ser”, Brahmi garante que os **Ensaio**s mostram que o eu é uma ilusão. Segundo este intérprete, tampouco se pode dizer que aí se descubra algo como a “ordem da natureza”, termo de que Friedrich se vale (ainda que não o vincule às filosofias helenísticas). Se, para Friedrich, Montaigne descobre o eu, para Brahmi, ao contrário, a identidade pessoal é fruto do costume, pois o ceticismo montaigniano, separando o homem da razão divina, destrói qualquer certeza ontológica.

Hugo Friedrich: a descoberta do eu

Para Hugo Friedrich, a originalidade da reflexão montaigniana da morte, que, a princípio, é orientada pela tradição helenística, reside em um aprofundamento daquilo que nesta já existia e se dá pela renovação a que o filósofo dos **Ensaio**s submete os motivos da ética estoica ao perguntar-se: como eu, Michel de Montaigne, me comporto face à morte? Apropriar-se de um problema ético antigo por um viés pessoal distanciou-o da herança greco-romana que discutia tal problema em uma perspectiva universal, pois investigava como todos os homens deveriam lidar com a finitude. Contudo, este viés pessoal, graças ao qual o filósofo se afasta do rigorismo estoico, verifica-se não apenas na rejeição das atitudes de coragem e de serenidade tal como apregoadas pelo estoicismo. Ele ocorre porque, segundo Friedrich, o contato de Montaigne com a tradição helenística se deu como um encontro do filósofo *consigo mesmo*. Em outras palavras: o modo montaigniano de lidar com a herança dos antigos é torná-la parte de seu próprio pensamento. Se meditar na morte é um tema clássico digno de admiração e reverência, nos **Ensaio**s ele se torna algo *pessoal*: pensar a morte é um trabalho da vida *interior* confrontada ao próprio destino mortal.

A diferença entre a meditação montaigniana e a aquela que vem da tradição reside, pois, no fato de caminhar de modo mais profundo no rumo da *vida interior*. Mas esta novidade é ainda mais radical. A radicalidade de Montaigne se assinala, segundo Friedrich, no fato do pensamento da morte levar à descoberta

do eu. Neste sentido, pode-se dizer que a *meditatio mortis* faz parte não apenas do projeto de reapropriação virtuosa de si a que, segundo Jean Staborinski, Montaigne teria se dedicado durante a escrita do livro. Para Hugo Friedrich, ela resulta no descobrimento de *alguma* substancialidade do eu, ainda que tal descoberta não seja descrita, como em Santo Agostinho, por exemplo, em termos metafísicos. A reflexão sobre a morte, e, sobretudo a experiência aproximativa do desmaio relatada em “Do exercício” (II,6), teriam possibilitado ao autor dos **Ensaio**s a descoberta de sua individualidade; teriam-no conduzido, ao fim e ao cabo, a descobrir-se como *indivíduo*. Assim sendo, Hugo Friedrich, ainda que não o diga nestes termos, parece enxergar em Montaigne um precursor da modernidade, por ter feito descobertas retomadas na metafísica do século XVII, tal como a noção de indivíduo. Isto ocorre porque, segundo o intérprete, quanto maior é a ideia que um sujeito tem da morte, maior é o senso de individualidade: “A individualidade só toma consciência de sua plenitude levando em conta sua natureza mortal”¹³⁸. Tal teria sido o achado de Montaigne, que, ao deixar-se penetrar pelo sentimento da mortalidade, teria descoberto a própria individualidade.

No mais, merecem destaque as três tendências que, segundo Friedrich, podem ser verificadas na reflexão montaigniana da morte. A primeira é a abolição de uma interpretação cristã. A segunda é a eliminação progressiva do estoicismo, supostamente adotado de início (dada a apropriação de Sêneca em I,20), cuja doutrina apregoa um enfrentamento da finitude e a vitória sobre o medo que o morrer suscita em nós. Se, por um lado, Montaigne toma uma posição de enfrentamento da morte e suspende a especulação metafísica acerca da imortalidade da alma, ou seja, se ele assume dois traços característicos do estoicismo imperial, por outro lado desaparece cada vez mais em seus textos o enfrentamento estoico da morte. Prevalece a originalidade montaigniana da *individualização* do problema: a morte, diz Hugo Friedrich, permite a Montaigne “ser ele próprio”¹³⁹. Como dissemos, enquanto a reflexão moral dos antigos fazia-

¹³⁸ FRIEDRICH, Hugo. **Montaigne**. Trad. Robert Rovini. Paris: Gallimard, 1993. p.271.

¹³⁹ IDEM. **Ibidem**. p.275.

se levando em conta a universalidade da condição humana, Montaigne “individualiza a morte com mais força que nenhum filósofo da Antiguidade”¹⁴⁰. Por fim, a terceira e mais original tendência montaigniana seria a descoberta de uma “dimensão pré-volitiva” que aproxima o homem da natureza. Ensaaiando a morte, Montaigne encontrou segurança na natureza que descobriu em si mesmo; isto fez com que ele virasse as costas ao estoicismo, ao concluir, no Livro III, que o melhor a fazer, diante da inexorabilidade de nosso fim, é nos entregarmos à natureza que há em cada um de nós (a tal instância pré-volitiva). Esse é, em suma, o percurso que Friedrich traça na sua análise do problema da morte nos textos montaignianos.

No fundo, não é difícil reconhecer aqui uma forte marca evolutiva, seguramente herdada de Villey. Como não poderia deixar de ser, o início deste trajeto está configurado no ensaio I,20. Na visão de Friedrich, já no Livro I, Montaigne teria adquirido consciência resoluta da morte e buscado superar o medo que ela lhe inspira. E o teria feito ainda de modo próximo da maneira antiga: ele “se exprime ainda com uma mentalidade impessoal. Ele não está só consigo próprio. Seu *eu* é representativo do gênero humano”¹⁴¹. Retoma-se, como se vê, a tese villeyiana, contestada por Jean Starobinski, segundo a qual os textos iniciais de Montaigne não remetem ao eu. O filósofo adotaria a postura estoica apregoando uma liberdade humana que aceite a necessidade, dado que a morte faz parte da ordem racional do mundo. Estaríamos, dessa forma, diante daquele ensinamento do estoicismo a que fizemos menção anteriormente: devemos assumir a morte, que não é um mal, mas um “indiferente”, e, como tal, oferece chance privilegiada de transformarmos a necessidade em liberdade.

Entretanto, os dois limites fixados pelo estoicismo imperial – estipular algumas atitudes diante da morte e afastar a investigação metafísica – seriam superados por Montaigne ainda no I,20, pois, mesmo sendo um porta-voz exemplar da mentalidade helenística, existiria neste texto uma *voz pessoal* que o atravessa, e que constituiria a sua grande novidade. Sinal visível disso seria o

¹⁴⁰ IDEM. *Ibidem*. p.275.

¹⁴¹ IDEM. *Ibidem*. p.278.

mote “filosofar é premeditar a morte e preparar-se para ela” ceder lugar a uma “reflexão íntima”, o que sinalizaria que Montaigne, já em 1572, descobre que meditar a morte leva à percepção da individualidade. Logo, desde este ensaio, haveria espaço para o *descobrimento do eu*. Além disso, segundo Friedrich, o afastamento de Montaigne em relação ao estoicismo pode ser detectado, ainda no Livro I, na sua familiaridade involuntária com a morte, contrariamente à ética estoica calcada numa intenção voluntária e resoluta de enfrentá-la. Ora, é justamente este voluntarismo, de raiz estoica, que, ao longo da escrita dos **Ensaio**s, teria sido abandonado, Montaigne passando a ceder lugar à natureza e assumindo uma postura, cada vez mais acentuada nesta direção, nas sucessivas redações do livro.

O caminho metodológico seguido por Hugo Friedrich, ao nosso ver, faz-se, então, através das seguintes etapas. Em primeiro lugar, ele toma a morte em Montaigne nos termos de uma evolução na sucessão dos ensaios I,20, II,6 e III,12, ainda que reconheça que a originalidade de Montaigne face à tradição, em especial a senequiana, existe desde o início. Em segundo lugar, constata que tal originalidade reside no abandono da perspectiva universalista das éticas helenísticas, mesmo que o ensaio I,20 lance mão (literariamente) dos rigorosos preceitos estoicos. Friedrich enfatiza que a postura original de Montaigne reside em meditar a morte de forma individual e pessoal. Em terceiro lugar, por fim, este caráter pessoal e individual da *meditatio*, cujo modelo literário são, sem dúvida, as epístolas de Sêneca, leva à descoberta do eu, cada vez mais acentuada posteriormente nos **Ensaio**s. Em resumo, podemos dizer que, seguindo este raciocínio, Hugo Friedrich defende a seguinte ideia: meditar a morte, inicialmente, individualiza; posteriormente, reconcilia-nos com ela. Como isto ocorre?

A *meditatio* leva à descoberta *individual* da morte, pois só há *minha* morte. No entanto, a percepção desta *individualidade* indica, por seu turno, a existência de uma “camada profunda, pré-volitiva” na qual o eu se confunde com a natureza e se reconcilia ela, sem nenhum temor de morrer¹⁴². Ora, a descoberta disto teria ocorrido, segundo Friedrich, na experiência (relatada em II,6) dos “approches” da

¹⁴² IDEM. *Ibidem*. p.292.

morte, isto é, na passagem da vida consciente ao desmaio. Nas palavras de Friedrich, esta transição não é apenas um “fenômeno passivo”; nela, “o sujeito ele mesmo, Montaigne” percebe sua própria passividade. O abandono que ele experimenta não é um ato voluntário, mas uma “acomodação pré-volitiva” que sustenta ainda um laivo de vontade, no qual Montaigne, como diz Friedrich, “no *eu* (...) busca um *isso* – que não é de natureza impessoal, mas constitui a camada profunda, pré-volitiva, da individualidade”¹⁴³. Seguindo este percurso, o filósofo teria percebido que algo se completa ou se completou sem sua vontade; logo, não é *ele*, mas sim *a natureza* que tem a coragem de morrer. Diante disso, a investigação do intérprete, seguindo a leitura dos capítulos I,20, II,6 e III,12, descobre que, na mentalidade “profundamente passiva de Montaigne”, ascende à consciência a descoberta de que a natureza é um outro sujeito que vem substituir o sujeito estoico constituído de vontade e de razão. A reflexão montaigniana da morte seria a instância responsável por um processo de crescente “naturalização”, que levou-o a dar voz à natureza, visto que o sujeito resignado à morte descobre em si uma entidade preexistente. Por isso é que meditar a morte faz o homem descobrir-se natureza e reconciliar-se com a finitude.

Como se vê, a reflexão montaigniana, segundo Friedrich, toma o rumo traçado pelo espírito de reconciliação com a morte, que levará o filósofo a uma *détente* diante dela. O projeto estoico de voluntariamente pensar na morte e de enfrentá-la com coragem revelou-se-lhe não apenas vão – mas desnecessário. Para não temer a morte, basta entregar-se à natureza. O intérprete defende que, depois da experiência relatada no ensaio II,6, morrer, para Montaigne, insere-se na “ordem da vida natural”, graças a um olhar que não a restringe à materialidade fisiológica, mas a atravessa para atingir a segura e salutar relação da natureza com o homem. O resultado disto seria a descoberta montaigniana de que a “ordem da natureza” é soberana e que ela repõe a morte em seu devido lugar. Para provar isto, Hugo Friedrich diz que o “monólogo da Natureza” confirma a assimilação dos ensinamentos da natureza pelo filósofo, ao ponto de ele ceder a ela a palavra no final do ensaio I,20, quando, personificando-a, fala por meio dela.

¹⁴³ IDEM. *Ibidem*. p.292.

Friedrich sustenta, por fim, que, seja em termos de uma “antecipação intelectual” (ensaio I,20), seja em termos de uma “proximidade física” (ensaio II,6), o ato montaigniano decisivo é o que o leva a uma escuta do que se passa em si próprio.

Em resumo: a *meditatio mortis* é o caminho que conduz ao eu; nela, as noções estoicas de força da alma, virtude e energia perdem espaço e são substituídas por uma espécie de *graça* e de *disposição* que põem Montaigne em acordo com a ordem pré-volitiva. Quando o eu se descobre um com a natureza, descortina-se nele uma camada profunda que, uma vez reconhecida, faz com que ele deixe de inquietar-se com a morte. Portanto, a mudança que vai do Livro I ao Livro III é radical, ainda que aquilo que se explicita no final encontre-se em prelúdio no começo, no qual o triunfar sobre o inimigo (imagem estoica) já não tem a feição de uma exaltação heróica. O movimento de “naturalização” da morte é claramente sinalizada pelo “monólogo da Natureza”. Montaigne nunca foi um estoico, ao contrário do que muitas passagens parecem sugerir; nunca quis, mesmo no I,20, fazer valer a sua razão e a sua vontade sobre a morte e enfrentá-la altivamente, mas sim reconciliar-se com ela, como atesta o “monólogo da natureza”.

Frédéric Brahami: a aniquilação do eu

Como acabamos de ver, a interpretação de Hugo Friedrich se constroi nos termos de uma conciliação do sujeito montaigniano com a morte, e, em especial, pela vinculação direta da *meditatio mortis* com o conhecimento de si. Veremos mais adiante que Jean Starobinski, por seu turno, mostra que a morte brota nos **Ensaio**s em função da melancolia, e acaba por revelar-se uma instância decisiva no projeto da reapropriação virtuosa de si posto em ação na escrita dos **Ensaio**s, pois Montaigne perde a própria imagem com a morte de La Boétie. Frédéric Brahami, por seu turno, explica porque a reflexão montaigniana se afasta de toda a tradição pagã e cristã que, como vimos, enraíza o problema da finitude humana em um denso solo metafísico (seja platônico, estoico ou agostiniano). Ora, como Montaigne é um filósofo antimetafísico, tal solo é completamente ausente de sua

reflexão. Também já mostramos o quão vigorosa é a tradição filosófica da qual ele é herdeiro, e que ela lhe oferece o quadro no qual ele insere a sua reflexão: a finitude humana é pensada no horizonte ético da felicidade (um pensamento moral em que o tema dos vícios e das virtudes tem papel central). Refletir sobre a morte é, no fundo, refletir sobre a vida feliz, que não é outra senão a vida virtuosa. Por outro lado, se esta tradição sempre ancorou a ética na metafísica, Montaigne separa radicalmente estes dois campos, mantendo o primeiro e afastando-se do segundo. As razões e motivações filosóficas para tanto são muito complexas; alguns dirão que ela decorre do ceticismo.

Neste sentido, os livros de Frédéric Brahami são particularmente úteis, se em nada pela radicalidade das teses acerca do ceticismo montaigniano neles presentes. Para nós, a importância da leitura de Brahami reside, dentre outros aspectos, não somente no fato de ele, assim como outros intérpretes, inserir a morte no conjunto da filosofia de Montaigne, mas em fazer isto a partir da perspectiva do ceticismo, esclarecendo o afastamento radical que o filósofo mantém em relação a qualquer ontologia. Neste aspecto, Brahami não deixa de refutar indiretamente Hugo Friedrich, visto que, para ele, a originalidade de Montaigne em relação ao ceticismo antigo é ter destituído o homem de toda substancialidade (alma ou razão), que, ainda de acordo com Brahami, alicerçava a investigação cética antiga. Montaigne esvazia a noção ontológica de sujeito. Ora, a descoberta de que, como veremos, o eu é uma ilusão (é puro resultado do costume) não deixa ter consequências na reflexão sobre a morte.

Brahami, lendo a “Apologia”, constata que, em Montaigne, a existência da razão é afirmada, mas situada apenas em Deus, ou seja, na mais absoluta transcendência; dela, o homem é totalmente excluído. Mesmo no mundo pagão, o pirrônico enxergava a razão no homem, mas agora ela não é mais um elemento comum ao homem e à divindade. Com Montaigne, o entendimento divino deixa de ser análogo ao entendimento humano, como defendia a tradição teológica, da qual Sebond, na visão de Brahami, é tributário. O cristianismo de Montaigne, também segundo o intérprete, levou-o a encontrar a razão num lugar radicalmente outro. A transcendência de Deus, com o qual o homem não tem nenhuma comunicação ou

analogia, leva o autor dos **Ensaio**s a criticar os conteúdos de qualquer saber e de qualquer representação. A consequência disso é o esvaziamento que ele promove de toda a realidade das essências – dentre as quais o eu –, bem como de todo entendimento dos assuntos divinos. O espírito humano é, em Montaigne, dessubstancializado e dessessencializado, pois a razão não é pensada como uma faculdade do espírito. A postura montaigniana é radical: a razão está toda em Deus; com ela, o homem não tem nenhuma relação. Como escreve o Brahami: “Literalmente, ela é um nada”¹⁴⁴.

Acompanhemos mais de perto os argumentos de Brahami. O trabalho do comentário que reúne fragmentos e passagens dispersas dos textos dos **Ensaio**s para com eles compor um todo, visando reconstituir “a” filosofia de Montaigne, também é reconhecível nos livros que dedicou ao ceticismo montaigniano. Em tais estudos, lemos que Montaigne é o responsável pelo surgimento do moderno conceito de *crença* como mera credulidade e confiança, sem base ontológica ou fundamento epistemológico algum. Tal seria a descoberta do ceticismo montaigniano, que é, antes de tudo, uma retomada (recriativa) do pirronismo antigo dentro do universo cristão da Renascença. O ceticismo dos **Ensaio**s deve ser pensado dentro do universo polêmico que envolve a filosofia e a teologia no período do humanismo renascentista. Não podemos separá-lo também do fideísmo que é a autêntica pedra de toque do debate religioso da quadra histórica reformista e conta-reformista. O fideísmo, que pretende fundar a fé cristã exclusivamente sobre si mesma e não sobre a razão, e o ceticismo, filosofia pagã retomada na era cristã, unem-se na polêmica que envolve a relação da fé com a razão no século XVI. Montaigne seria, de acordo com Brahami, um fideísta cético, como pode ser depreendido da “Apologia de Raymond Sebond”. Neste texto, Montaigne, pretendendo defender Sebond dos seus opositores, acaba por separar-se dele porque, ao contrário do teólogo catalão, que é um racionalista que busca mostrar as bases racionais da fé revelada, Montaigne seria um irracionalista. Ao racionalismo extremo de Sebond, opor-se-ia o fideísmo extremo de Montaigne, que, ao fundar a fé apenas sobre si mesma, assume uma posição

¹⁴⁴ BRAHAMI, Frédéric. **Le scepticisme de Montaigne**. Paris: PUF, 1997. p.48.

herética face à tradição teológica, que apregoava ser a razão algo comum a Deus e ao homem (o homem é capaz de Deus). Ao racionalismo de Sebond, a “Apologia” contrapõe, não o racionalismo dos antigos cétricos, e sim o irracionalismo de Montaigne.

Entretanto, a posição herética de Montaigne não reside apenas, na visão de Brahami, em seu fideísmo, decorrente da descrença nos poderes da razão em alcançar as coisas divinas. Ela se configura, sobretudo, na retomada singular do pirronismo, por meio da qual entende esvaziar as pretensões da razão. Qualquer projeto intelectual que se sustente na razão, seja de que ordem for (metafísica, política, ética ou religiosa), tem invariavelmente resultados nulos. Com Montaigne, a razão é destituída de qualquer valor ontológico e epistemológico; ela não passa de uma justificação (apenas) verbal das crenças humanas. O pirronismo de Montaigne esvazia a razão de sua pretensão à verdade, invalidando-a como uma construção puramente verbal sem substrato ontológico algum, descortinando-a, ao fim e ao cabo, como simples *discours*. Segundo Brahami, o que Montaigne traz de novo para a filosofia é a descoberta, realizada pela inserção do ceticismo no mundo cristão, de que a razão (tradicionalmente atributo *comum* a Deus e ao homem) deve ser compreendida apenas a partir do homem (desvinculado de Deus), e não mais a partir de si mesma. A razão é apenas mais um dado antropológico entre outros; por ser apenas *discours* (conjunto de racionalizações e de produções discursivas), não passa de uma instância justificadora; ela é uma mera ilusão do espírito humano. Logo, *a essência do homem não é a razão*, que não se funda em nenhuma evidência.

Entretanto, a radicalidade do ceticismo de Montaigne vai mais longe e o distancia dos cétricos da Antiguidade. Brahami sustenta que Montaigne se distingue deles porque o ceticismo antigo é um racionalismo; o cétrico não é um irracionalista, e sim um antidogmático. Portanto, o oposto do ceticismo antigo é o dogmatismo, e não o racionalismo; em especial na sua vertente pirrônica, ele pressupõe a razão como uma faculdade lógica de discernimento, que possui uma base ontológica. Ora, tal base é quase equivalente à noção de alma racional como substância. Esta substância seria a faculdade racional da alma porque o

pirronismo se constitui, dentro da tradição racionalista grega, a partir de dois pilares: a posição de uma instância comparativa (a balança), e a posição das representações estáveis, que são os objetos da ponderação. Logo, existe, na filosofia pirrônica, uma autonomia do espírito face aos seus conteúdos, pois o simples pôr em julgamento duas opiniões pressupõe a existência de uma *instância julgadora*; para pensar a realidade da isostenia é preciso assumir uma certa substancialidade do espírito. Em outros termos: *o pirronismo repousa sobre a realidade do espírito*, pois a isostenia pressupõe, no ato de pensar, uma instância comparadora (a balança), que pondera opiniões contrárias. Brahami assegura que isto não faz parte do pensamento de Montaigne, cuja novidade reside em separar-se do pirronismo antigo ao assumir uma *astenia*, afastando-se da *isostenia* pirrônica. Ao contrário desta, que confronta duas representações para julgá-las, a primeira, por destituir qualquer pretensão de verdade ou qualquer representação, não as pondera, apenas as enumera numa justaposição indefinida, catalogando opiniões. Dada a total obscuridade de Deus (e da verdade), a *alma é um fluxo*, e não uma base ontológica capaz de sustentar qualquer razão; de onde a inexistência de isostenia em Montaigne. Não há epistemologia possível nos **Ensaio**s porque neles inexistente um sujeito ontológico que a assegure.

A consequência mais importante do pensamento montaigniano para a história posterior da filosofia reside, segundo Brahami, na revelação de que *não há autonomia substancial da razão*. Montaigne não apenas se distancia do pirronismo por meio da fé cristã, graças à qual aloja a razão em Deus, mas também por rejeitar a existência de uma autonomia do espírito face aos seus conteúdos, pois esta leva à aceitação de algo como a realidade do espírito (a alma racional). Para Montaigne, não há estabilidade ou fixidez alguma na alma, pois, tanto quanto suas representações, ela é *fluxo*. A alma é corrente de pensamentos; é atravessada pela passagem de seus conteúdos, dos quais é inseparável. Podemos acrescentar então que aqui não se vê mais nos **Ensaio**s a *interioridade* que Hugo Friedrich neles encontrou. O espírito é apenas um campo de forças, determinado, por uma necessidade afetiva, a aderir às suas opiniões. A crença no eu é, assim como tudo, fruto do hábito. O indivíduo é uma coleção;

longe de ser ordenado, é uma soma de impressões e de opiniões justapostas. O eu é uma ilusão.

Precisamos ver, agora, como Brahami encontra a confirmação de tais teses no desmaio descrito no ensaio “Do exercício”, que teria sido uma experiência reveladora, pois, nesta ocasião, Montaigne teria descoberto que a fala, os movimentos do corpo, e mesmo algumas condutas sociais podem efetuar-se sem nenhuma participação do sujeito; logo, nada disso indica necessariamente uma pertença ao *si*. A expressão (verbal, corpórea, ou comportamental) é fenômeno, expressão do eu; porém, não implica em interioridade alguma porque nela não se manifesta nenhum eu interior impermeável aos movimentos do corpo. A expressão, escreve Brahami, “faz seu jogo sozinha, e, portanto, não exprime nada”¹⁴⁵. Não encontraríamos, pois, em Montaigne, uma concepção ingênua da articulação do dentro e do fora, do profundo e do superficial, porque o que ele teria experimentado na perda de consciência que o desligou da exterioridade, não teria sido um retorno a si, mas sim a “doçura da afetividade pura, o abandono ao movimento de uma vida sem objeto e sem sujeito”¹⁴⁶.

A primeira descoberta nascida do desmaio foi, então, a autonomia das falas, dos gestos corporais e das ações, face a um *si*. A segunda é a de que a interioridade é constituída de um corrente de afetos sem representações, o que significa que o eu não se inscreve na intimidade do indivíduo; a interioridade não tem mais uma identidade assinalável, porque ela é informe. Para Brahami, o ensaio II,6 é o registro de uma experiência exemplar da *não substancialidade* do sujeito e do objeto. Ele reforça ainda mais esta ideia ao lançar mão de algumas poucas passagens do trecho final do texto (o elogio do autorretrato), bem como de fragmentos do ensaio “Da glória” (II,16), nos quais aparece a confissão de que pintar-se a si mesmo é declarar a vanidade do ser (vanidade como categoria ontológica, e não moral). Em síntese, Montaigne descobre, na experiência do desmaio, a *inexistência do eu*. Assim sendo, “conhecer-se é ter tomado

¹⁴⁵ IDEM. *Ibidem*. p.89.

¹⁴⁶ IDEM. *Ibidem*. p.90.

consciência de sua inanidade, de sua deficiência de ser”¹⁴⁷. Mais que isso: “o eu é uma ficção que procede de uma usurpação. O eu usurpa os atos do corpo, que provêm do acaso”¹⁴⁸. E, completa Brahami: “o eu se constitui pela usurpação fictícia de uma essência que só pertence a Deus”; ele “não passa da hipóstase de um *flatus vocis*”¹⁴⁹.

* * * * *

Chegamos, assim, ao seguinte quadro. Para Hugo Friedrich, a meditação da morte permitiu a Montaigne descobrir uma *individualidade*; esta, posteriormente, termina por se confundir com a camada pré-volitiva que aproxima o homem da natureza, e termina por reconciliá-lo com a morte. No ensaio “Do exercício”, cujo título remete a uma palavra-chave da ética estoica, permanecem motivos literários tradicionais; porém, a novidade é que este “exercício” proporcionou a Montaigne um contato com a morte no seio de uma *interioridade pessoal*; ele, aliás, sempre buscou uma proximidade do morrer, a princípio propiciada pela observação dos outros: o pai, La Boétie, os exemplos literários. Na visão de Friedrich, o que o ensaio II,6 registra é uma possibilidade de observação de si bastante íntima. O desmaio vale como prova experimental, ainda que fora da ordem científica (o que, inclusive, torna-a mais autêntica), na qual Montaigne descobre a sua passividade, ligada à acomodação pré-volitiva, pois, como escreve Friedrich, no eu, Montaigne descobre um *isso*. No caso de Lúcio Vaz, a interpretação biográfica faz do desmaio um ponto de transição entre as “duas” filosofias montaignianas. A queda de cavalo levou o filósofo a descobrir a “força do acaso”, revelando-lhe a inutilidade da preparação simulatória que até ali ele perseguira. A simulação (não dissimulada) do morrer, antes adotada, carece de uma experiência efetiva, e esta, quando vivenciada no desmaio, preenche a lacuna que a simulação não preencheu.

¹⁴⁷ IDEM. *Ibidem*. p.90.

¹⁴⁸ IDEM. *Ibidem*. p.90.

¹⁴⁹ IDEM. *Ibidem*. p.91.

Hugo Friedrich pensa que o acidente intensificou a *experiência interior* de Montaigne, fazendo-o perceber que a morte individualiza. Para Lúcio Vaz, o relato do desmaio testemunha em Montaigne uma entrega passiva e involuntária ao que há de “corpóreo, mortal, mundano e telúrico”, termos nos quais reconhecemos aquilo que Friedrich chama de camada de interioridade pré-volitiva, que, aliás, também ecoa na expressões de Brahami ao dizer que, neste acidente, Montaigne encontrou a “afetividade pura”. Em resumo, eis o saldo da proximidade com a morte: a descoberta de uma interioridade pré-volitiva (Friedrich); submissão e entrega da consciência a uma vivência corpórea, mortal, mundana, telúrica (Vaz); a descoberta da “afetividade pura”, sinal inequívoco da não substancialidade de um eu, que é puro afeto (Brahami).

Jules Brody: a naturalização da morte

Jules Brody faz uma leitura bastante detida do ensaio I,20 com o claro propósito de questionar a tese de Villey acerca da evolução do pensamento de Montaigne, segundo o qual ele, em 1572, ainda se vale de um ascetismo estoico (de origem senequiana), e depois adota um certo relaxamento de matiz epicurista, caracterizado por um mobilismo, suave, fluido, visível no final do Livro III. Para Brody, o fundo da reflexão de Montaigne sobre a morte não evolui absolutamente. No mais, ele afirma que não é necessário nos deixarmos levar por aquilo que ele chama de “etiologia” dos **Ensaio**s, reconhecível nas edições modernas por meio de distintas camadas textuais designadas pelas indicações A, B e C. Segundo Brody, Montaigne não foi lido assim antes de nossa época, além de nos ter legado sua obra numa versão que certamente gostaria que fosse lida como tal. A identificação dos acréscimos feitos de edição em edição não deve ser dispensada; porém, não pode ser supervalorizada. No mais, a análise das camadas textuais, segundo ele, não prova evolução alguma em Montaigne, seja acerca de qualquer assunto, muito menos quanto à morte. A análise do ensaio I,20, que ganhou muitos acréscimos de 1880 até o exemplar de Bordeaux, confirmaria tal percepção. No máximo, as camadas mostram uma evolução de *forma* e não de

fundo, visto que as ideias permanecem as mesmas, ainda que ganhem formulações que as reforçam e solidificam.

Para Jules Brody, o ensaio I,20 teria um caráter fortemente didático, pois nele Montaigne estaria preocupado em dirigir-se aos seus contemporâneos, com os quais compartilhava uma experiência social e cultural ligada às práticas funerais. O último parágrafo do ensaio revela o horror do filósofo pela forma como o trespasse era vivido pelo moribundo, cercado em seu leito por um grande número de pessoas que ali se encontravam para despedir-se dele. É deste costume que Montaigne teria partido para declarar que, na verdade, não tememos a morte e sim os preparativos dela. Isto ganha um sentido histórico importante porque nós, modernos, estamos livres da celebração funeral tal como vivida na era pré-hospitalar, quando se morria em casa. Assim sendo, no século XVI, falar em preparação para morrer traz consigo não apenas a universalidade da finitude humana (idêntica aos homens de qualquer tempo), mas apela para certos pressupostos e expectativas acerca da morte entendida como uma instituição social. Se o cerimonial público da “morte espetáculo” é um alvo pontual do ensaio I,20, Montaigne, como homem de seu tempo, possuiria um sentimento e uma sensação muito vivos daquilo que Brody chama de “qualidade da morte”, pois não temos mais aquela experiência do período pré-moderno, quando a morte e os sofrimentos que a precediam se ofereciam a todos os olhares. Nossa época é bem mais asséptica; nela, o trespasse se tornou quase que uma obscenidade, algo do qual queremos nos poupar ao máximo. Tanto é assim que o confinamos aos hospitais, mantendo-o longe de nossos olhos. Cosmetizamos e tranquilizamos a morte a fim de escamotear todo o escândalo e todo o horror que ela fatalmente comporta; tornamo-nos sensíveis demais ao espetáculo que era tão terrível na era pré-moderna, quando o morrer, testemunhado por muitos, dava-se em condições atrozes.

Levando isto em consideração, o intérprete afirma que a morte referida no ensaio I,20 é inseparável da visão de um espetáculo e de um cerimonial. Isto faz com que este texto comporte não apenas uma reflexão acerca da finitude humana, mas tenha o intuito de preparar para um exercício de eficácia espiritual acerca da

hora mortis que, desde a Idade Média, indicava o momento decisivo em que o moribundo deve deixar formalmente o mundo para ganhar o Céu. Montaigne, em profundo desacordo com o cerimonial funerário de seu tempo, no qual médicos e ministros da religião ensinavam ao moribundo como deixar este mundo, acaba pondo em causa aquilo que Brody chama de “vulgata” da morte¹⁵⁰. Para tanto, o filósofo mobiliza alguns cânones próprios ao modo como a sociedade e a cultura de então pensavam a morte e experimentavam os ritos fúnebres. Tal mobilização teria o intuito de marcar uma diferença na forma como tais vivências deveriam se dar. Entre o período medieval e pós-medieval, diferentemente de hoje, a *mors improvisa* era muito temida porque se acreditava que ela, ao surpreender o pecador desprevenido e despraparado para a sua partida, poderia comprometer-lhe a salvação da alma. Rezava-se, pedindo a Deus que livrasse o homem de uma morte deste tipo. Boa era a morte anunciada, que permitia ao moribundo, por meio do cerimonial fúnebre (quando se recebiam os últimos Sacramentos) preparar-se dignamente para esta *passagem*. O medo da *mors improvisa* era tão propalado, dado o comprometimento que causaria no repouso da alma, que Montaigne, ao manifestar o desejo de uma morte inopinada, tranquila e solitária (confessando o desejo de que ela o encontre “plantando couves” e “inconsciente dela”), estaria, segundo Jules Brody, opondo-se, não apenas à morte espetáculo, mas rompendo com a tradição da *ars moriendi*.

Tal ruptura comporta dois aspectos. Em primeiro lugar, para Brody, Montaigne, no ensaio I,20, substitui a excessiva preocupação com a *hora mortis* (vivida no modo institucionalizado do cerimonial) pela reflexão mais ampla acerca da mortalidade. Em oposição à “vulgata” dominante, ele assume a ideia de uma disponibilidade mais constante e de uma preparação mais contínua, “próprias a disseminar os momentos da *hora mortis* sobre toda a extensão de uma existência e de integrá-los a uma consciência íntima da vulnerabilidade e da mortalidade humana”¹⁵¹. Esta posição é inovadora porque, ao mudar o foco de sua reflexão (a obsessão com a hora fatal cedendo espaço à consciência da fragilidade de nossa

¹⁵⁰ BRODY, Jules. *Lectures de Montaigne*. Lexington: French Forum, 1982. p.103.

¹⁵¹ IDEM. *Ibidem*. p.125.

vida), Montaigne se distancia do estatuto teológico que permite reconhecer uma morte que se queira canonicamente cristã. O ensaio é provocador porque expressa uma posição minoritária que se opõe aos procedimentos sócio-religiosos arraigados na época e no meio social do filósofo. Opondo-se ao cerimonial público, o projeto de uma *mors improvisa*, íntima e solitária, separa-se de uma tradição livresca ligada justamente à instituição da morte espetáculo. O ensaio I,20 opõe-se, assim, frontalmente à “vulgata” do venerável gênero *ars moriendi*, que, segundo Jules Brody, remonta ao **De arte moriendi**, de Jean de Gerson (1363-1429). Este manual prático para uso dos moribundos, como os demais textos deste tipo, trazia recomendações sobre a arte de morrer, advertências acerca das tentações que assaltam o padecente, orações que ele deveria pronunciar, condutas adequadas àqueles que o cercavam, etc. Convém destacar que, para Brody, o título “Que filosofar é aprender a morrer” fazia com que os contemporâneos do seu autor o recebessem filiando-o desde logo a esta tradição doutrinal-religiosa, de modo que o projeto didático de Montaigne ao escrevê-lo faz-se a partir de um claro intuito de romper com a tradição. O outro aspecto desta vinculação do ensaio às artes de morrer – com as quais ele rompe – vem a ser, na visão do intérprete, a constatação de que o texto quase não possui frases originais, a não ser aquelas observações de caráter essencialmente pessoal, ligadas à pintura de si. O ensaio I,20 parece, em seu fundo, um inventário quase enciclopédico de argumentos, citações, clichês e exemplos típicos de qualquer *meditatio mortis* (pagã ou cristã). Basta ver o lugar comum do *homo viator*, o tema da *mors cotidiana* e da *mors vitalis*, e o célebre tópico (paulino e senequiano) do *cotidie morimur*.

Entretanto, ao reforçar a ruptura deste ensaio com a herança cristã, Jules Brody sustenta uma posição controversa. Segundo ele, a reflexão montaigniana da morte inova por fazer um apelo cada vez maior, não a Deus, mas à *natureza*. A morte deixa de ser vista como *sobrenatural*, não apenas pela mudança que substitui o foco do cerimonial pela reflexão acerca da mortalidade, mas também porque não é mais tomada pelo viés teológico que a entende como um fenômeno ligado ao pecado e à salvação. Para Montaigne, ela é um fenômeno da *ordem da*

natureza, o que revela, para Brody, uma significativa proximidade em relação às filosofias helenísticas. Morrer não é mais o abandono do mundo sublunar em viagem rumo ao Céu; este evento perde suas consequências sobrenaturais, sendo compreendido como algo ligado à ética e não à religião. Jules Brody sustenta, inclusive, que o ensaio I,20 deve ser visto como um texto especialmente relevante daquilo que ele designa como “entronização da natureza” na reflexão filosófica de Montaigne, que se recusa a submeter o discurso reflexivo acerca da morte ao sobrenaturalismo que presidiu o florescimento do gênero *ars moriendi*. O ensaio “Que filosofar é aprender a morrer” é, portanto, a primeira arte de morrer humanista e profana; dele excluem-se toda consideração teológica e todo elemento sobrenatural acerca da mortalidade humana. O problema da salvação da alma é completamente elidido. Pensar na morte deve ser tão *natural* quanto morrer; ela deve ser integrada em nosso pensamento da mesma maneira que a mortalidade o é na *natureza*. Em suma, para Jules Bordy, Montaigne, abandonando a tradição teológica e adotando uma reflexão que toma a morte como um fenômeno natural e não sobrenatural, afasta-se da herança cristã e se aproxima da helenística, promovendo uma “naturalização da morte”.

Como se vê, a leitura de Jules Brody comporta duas faces: a defesa de que o pensamento montaigniano é invariavelmente o mesmo e a tese de que ele se configura como uma ruptura humanista face à tradição cristã, pois destitui a morte de qualquer interpretação *sobrenatural* (teológica), vendo-a como um fenômeno *natural*, como ocorre na filosofia helenística. Mas, o problema desta interpretação surge, ao nosso ver, quando o comentador entende o que chama de “processo de naturalização da morte” em Montaigne a partir da compreensão de uma “ordem na natureza”, que o filósofo teria herdado das metafísicas helenísticas, às quais teria aderido, ainda que de um modo idiossincrático. Que Montaigne se afasta do cristianismo e se aproxima da filosofia pagã, é bastante evidente. O problema está em ver tal aproximação como uma percepção, por parte do filósofo, de um “ordem natural” na qual a morte deveria ser reintegrada ao ser separada da visão teológica (que a vê como pena do pecado). Vejamos como o intérprete elabora esta interpretação.

Segundo Brody, para Montaigne, a natureza é “aquilo-que-não-pode-ser-diferente”, e a morte é, justamente, a expressão hiperbólica desta inevitabilidade¹⁵². Morrer é a tal ponto natural, que chega a ser antinatural a tendência de alguns homens a se recusarem a pensar nisso, já que é natural ao homem a consciência reflexiva: “por pouco que um homem admita entre os seus atributos a consciência, a lucidez e uma capacidade inata de conhecer, ele é obrigado a se saber e a se pensar mortal”¹⁵³. Por isso é que Montaigne, como veremos, critica tanto o “vulgo”, assinalando, segundo Brody, que “não é menos necessário, inevitável, ou, para dizer tudo, ‘natural’, ocupar o pensamento com nossa morte, como nos é natural morrer”¹⁵⁴. Reforçando este aspecto da naturalização da morte, que em Montaigne se daria por uma reapropriação do estoicismo e do epicurismo, Brody chega a dizer que, para o filósofo, a morte faz parte da vida, porque ambas se inserem na harmonia do mundo gerada por coisas contrárias. Haveria, sustentando a reflexão de Montaigne, um fundo conceitual de base, segundo o qual há uma complexa unidade no seio da natureza, em que todas as dissonâncias e todas as contradições da vida se reúnem e se reconciliam. Em outras palavras: o ensaio I,20 parte do tópico *discordia concors*; Montaigne se ancora no princípio cósmico de harmonia universal, a partir do qual a sua visão da condição humana se dá como uma condição mista, por definição e por excelência¹⁵⁵. A relação viver/morrer (a morte como consubstancial à vida) denota uma conivência e um conluio necessários e indissolúveis entre viver e morrer. O tópico *discordia concors* não apenas ajuda Montaigne a tirar da morte o seu caráter sobrenatural (esvaziando a interpretação teológica), como ainda confirma sua naturalização, fazendo com que a consideremos como algo consubstancial à vida, e que, por isso, a vejamos de forma menos aflitiva.

O ponto que nos parece problemático na leitura de Brody é a sua observação de que o filósofo, ao destituir a sua meditação da morte de qualquer vestígio cristão, busca ao mesmo tempo tomá-la como parte de uma “ordem

¹⁵² IDEM. *Ibidem*. p.124.

¹⁵³ IDEM. *Ibidem*. p.122.

¹⁵⁴ IDEM. *Ibidem*. p.103.

¹⁵⁵ IDEM. *Ibidem*. p.124.

natural”. Isto, no nosso ver, sugere que a reflexão ética montaigniana se inscreveria nas metafísicas de extração helenística. Tanto é assim que, na visão do comentador, Montaigne nos aconselha a acolher e a aceitar as regras da natureza, nos moldes do ensinamento que ordena ao o sábio “seguir a natureza”. O “monólogo da natureza”, que encerra o I,20, comprovaria isso.

* * * * *

Se para Hugo Friedrich, a morte é posse do eu, Jean Starobinski a insere em um outro projeto, já que, melhor que ninguém, ele entendeu as implicações da melancolia, de que Montaigne padece após a morte de La Boétie, na escrita dos **Ensaio**s. Em belas páginas, Starobinski mostra como, para o filósofo, a morte do amigo equivale à perda da própria imagem, que ele tenta reencontrar em seu livro. O projeto da obra estaria ligado, então, ao desejo de constituir o eu, de dar-lhe uma *forma*. Aquilo que Montaigne busca quando abandona a vida pública e se recolhe no seio das “doutas virgens” não seria propriamente uma vida regrada, tal como apregoado pela tradição literária, e sim a reapropriação de si, a coesão íntima.

Não é ocasional, portanto, que a morte ganhe destaque nos escritos de 1572. Lendo o ensaio “Que apenas após a morte se deve julgar sobre nossa felicidade” (I,19), Starobinski afirma que Montaigne descobre, inicialmente, que a *hora mortis* dá acesso à liberdade porque nela nossa identidade é posta a nu. O momento do trespasse é o espelho verídico em que o ser se alcança a si mesmo. É quando as qualidades são ressaltadas e as virtudes são descobertas. A *hora mortis* é reveladora do eu e garantia de identidade moral porque nela, tal como escreve Montaigne, “il faut montrer ce qu’il y a de bon et de net dans le fond du pot”¹⁵⁶. A morte procede a um desnudamento; ela desmascara. No instante final,

¹⁵⁶ MONTAIGNE, Michel de. **Les essais**. Paris: PUF, 1999. (3 volumes) p.80. Todas as citações que fizemos de Montaigne pertencem a esta edição; por isso, indicaremos apenas o número da página de que foram extraídas. Em função da especificidade deste estudo, não vamos nos ocupar de uma diferenciação detalhada das camadas textuais A, B e C, com as quais as modernas edições dos **Ensaio**s diferenciam os acréscimos que o filósofo foi fazendo em seu livro ao longo das redações e edições. Tomaremos os textos em sua versão final, sem que, com isso, desconsideremos, em nossa reflexão, a sua historicidade. A tradução

meus atos adquirem coerência; logo, a morte *minha* se confunde com a forma *minha*. De onde Jean Starobinski concluir: a morte é ensaiadora por excelência¹⁵⁷.

Ele se aproxima de alguns comentadores ao enxergar, se não uma evolução, certamente uma *progressão dialética* no pensamento montaigniano. Porém, afasta-se deles ao entrever, já na redação de 1572, aquilo que muitos encontram nos ensaios finais. Segundo Starobinski, no início da composição do livro, ainda que Montaigne tenha visto o instante fatal como unificador dos atos humanos, teria abandonado esta visão logo no ensaio I,20, no qual o privilégio da *hora mortis* é questionado no “monólogo da natureza”. Lá encontramos a seguinte passagem, colhida de Epicuro: “La mort est moins à craindre que rien, s’il y avoit quelque chose de moins (...). Elle ne vous concerne ny mort ny vif: vif, parce que vous estes : mort, par ce que vous n’estes plus” (p.95)¹⁵⁸.

De acordo com Starobinski, Montaigne teria percebido que a vida é – toda ela – uma longa hora da verdade, pois, como morremos um pouco a cada dia, a morte está sempre em nós. Fora isso, morrer não nos individualiza ou singulariza (como afirma Friedrich). Ao contrário, a morte faz-nos semelhantes a todos os outros seres vivos, remete-nos à condição comum. Diante desta constatação, o foco na *hora mortis*, que é a tônica do ensaio I,19, é afastado, pois ele pouco contribui para a reapropriação virtuosa de si, não ajuda a criar uma *forma minha*.

Starobinski é certo quando mostra que a reflexão da morte está inserida na reapropriação virtuosa de si, mais do que propriamente ligada à descoberta da individualidade. Corroboramos esta ideia; pensamos, contudo, ser muito discutível a forma como Starobinski lê estas passagens finais do ensaio I,20 (o “monólogo da Natureza”) que, segundo ele, sinalizam uma mudança no pensamento de Montaigne, quase idêntica àquela evolução que alguns intérpretes afirmam ser completada nas refutações que o ensaio “Da fisionomia” (II,12) faria do I,20.

para o português aparecerá em notas de rodapé. Faremos uso do trabalho de Rosemary Costhek Abílio para a Editora Martins Fontes (São Paulo, 2000/2002), como neste caso: “é preciso falar claro, é preciso mostrar o que há de bom e de puro no fundo do pote”.

¹⁵⁷ STAROBINSKI, Jean. **Montaigne em movimento**. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p.76.

¹⁵⁸ “A morte é menos que nada, se houvesse algo menos que nada (...). Ela não vos diz respeito nem morto nem vivo: vivo, porque existis; morto, porque não mais existis”.

Veremos adiante em que medida é possível tomar as falas da Natureza como sendo equivalentes às do próprio filósofo, atentando para o papel singular que elas exercem no conjunto argumentativo do texto, no qual têm função eminentemente consolatória; e veremos que, ainda que Montaigne se valha de muitas afirmações estoicas e epicuristas, elas, ao serem desvinculadas do conjunto de dos argumentos de suas filosofias de origem, acabam sendo destituídas de qualquer autoridade.

Também é importante salientar que Jean Starobinski adota aquela postura muito comum no comentário montaigniano a que vimos nos referindo. Ele também investiga um tema (a morte) no conjunto dos **Ensaaios**: recolhe diversas passagens nas quais ele aparece, e, a partir destes fragmentos, reconstitui “a” reflexão montaigniana, que, em sua interpretação, configura-se como uma experiência intelectual dialética. Pensamos, contudo, que, se investigarmos não propriamente um tema e sim a articulação argumentativa de cada ensaio em particular, é possível chegar a outras conclusões. Acreditando nisso é que lemos o ensaio I,20, buscando entender *como a meditação da morte se articula ao projeto ético da reapropriação de si*.

Capítulo III

A meditatio mortis montaigniana

Como dissemos no capítulo anterior, os comentadores tendem a abarcar diversas passagens dos **Ensaio**s e aproximá-las em função afinidades temáticas, de modo que este tipo de leitura tende a ser fragmentado. Em uma direção oposta a essa, na tentativa de mostrar globalmente a estrutura do ensaio I,20, faremos a seguir uma análise relativamente detalhada do texto, procurando mostrar o que entendemos como as suas principais linhas de força. Para tornar mais clara esta apresentação, optamos por dividi-la segundo o que identificamos como as suas quatro partes mais reconhecíveis. Algumas delas, especialmente as duas primeiras, apresentam, por sua vez, subpartes, que podem ser divididas em sequências temáticas ainda menores, como indicado no seguinte esquema: uma 1ª parte (parágrafos 1 e 2), na qual o mote “filosofar é aprender a morrer” é relacionado à vida feliz por meio de uma oposição entre a virtude e a volúpia; uma 2ª parte (do parágrafo 3 ao 28), na qual vemos o embate entre a posição de Montaigne e a do “vulgo”; a 3ª parte (do parágrafo 29 ao 47) é composta pelo “monólogo da Natureza”; por fim, há a conclusão (parágrafo 48), na qual se desenvolve a crítica aos funerais da época.

Devemos começar nossa leitura do ensaio lembrando que ele está entre aqueles que Montaigne escreveu logo que iniciou a composição dos **Ensaio**s. Pierre Villey marca sua redação como sendo de 1572, época em que os textos do filósofo estavam muito próximos de um gênero de escrita conhecido como *leçon*. Em geral, as “lições” eram compostas por um conjunto de citações e de exemplos

que serviam de base para reflexões de caráter moral; nelas inexistia preocupação com “originalidade” (noção anacrônica para a época) ou com densidade filosófica. Por pretenderem mostrar erudição e propor exemplaridade moral, as “lições” se constroem como um florilégio de citações. É por aproximar os textos do Livro I deste gênero de escrita que Villey sustenta que a forma ensaio ainda não estava plenamente realizada quando Montaigne começou, em 1572, a escrever sua obra. Esta forma só teria passado a existir, segundo o intérprete, a partir de um dado momento da reflexão e da escrita montaignianas, quando o filósofo evoluiu, de modo significativo, na direção da construção de seu autorretrato. Tal tarefa teria sido levada a cabo e atingido a sua plenitude apenas no Livro III, que assinala, assim, o momento em que o seu pensamento atinge o ponto máximo de singularidade literária e densidade filosófica. Para o que nos interessa aqui, basta inscrevermos o ensaio I,20 no contexto literário das *leçons*, no qual ele claramente se insere, sem que, contudo, seja apenas uma “lição”.

Tal como as “lições” praticadas nos colégios humanistas, o texto parte de um tema tradicional e incorpora muitos argumentos formulados sobre ele na tradição literária, isto é, nos modelos consagrados da Antiguidade greco-latina. No caso, as fontes são principalmente Sêneca, Epicuro e Lucrécio. Mas gostaríamos, desde já, de chamar a atenção para um aspecto que, como veremos, é decisivo para a compreensão da singularidade do ensaio na tradição da *meditatio mortis*. Montaigne não apenas se vale igualmente de autores estoicos e epicuristas, como faz um uso bastante livre de suas formulações éticas, pois as desvincula de seu solo metafísico de origem, aproximando e harmonizando escolas filosóficas muito distintas. Vale reforçar que este uso mais “literário” que filosófico de autores de correntes distintas era prática comum e recorrente na produção literária da Renascença; porém, no caso que consideramos, tal uso exacerba não só a função da incorporação de ensinamentos oriundos tanto estoicismo como do epicurismo, mas os esvazia da metafísica na qual originalmente se fundavam. Mostraremos que o resultado disto é uma apropriação muito particular do vocabulário moral helenístico (por exemplo, da expressão segundo a qual a virtude reside no “seguir a natureza”) e uma

anulação recíproca dos dogmatismos estoico e epicurista. No mais, se é correto localizar o universo filosófico e literário de Montaigne na Antiguidade helenística, tal distinção entre o “literário” e “filosófico” é anacrônica quando aplicada ao século XVI, momento em que os textos dos antigos se inseriam no terreno comum das humanidades. Os diálogos de Platão, as cartas de Sêneca, o poema de Lucrecio ou mesmo os sonetos de Petrarca possuem todos a mesma “autoridade”, digamos assim. Ao dizermos que o estoicismo e o epicurismo comparecem no ensaio I,20 apenas em função da tradição moral que ajudaram a construir, temos o intuito de enfatizar a indicação sobre o uso particular que Montaigne faz dos autores, sem aderir ao conjunto das filosofias por eles defendidas. Ele faz um uso muito livre dos autores helenísticos, tanto por aproximá-los como por incorporar os conselhos morais de seus textos, descolando-os de sua ancoragem metafísica.

O mote “filosofar é aprender a morrer”

O ensaio I,20 propõe um trajeto argumentativo bastante preciso acerca do tema que lhe dá título, que pode ser melhor identificado por meio da divisão do texto em alguns de seus momentos mais visíveis. O primeiro deles, a 1ª parte do ensaio, é composta pelos dois parágrafos iniciais do texto. O inicial é bastante curto, o segundo, um pouco mais extenso; neste Montaigne desdobra a questão levantada no anterior. O primeiro parágrafo apresenta o mote herdado da Antiguidade. Nele Montaigne mostra que a noção segundo a qual a filosofia é uma preparação para a morte possui duas origens: uma platônica (da qual ele a princípio se afasta), e outra helenística (da qual ele a princípio se aproxima). A continuidade estabelecida do primeiro ao segundo parágrafo configura um primeiro bloco argumentativo, de suma importância no sentido de fornecer a direção ao tema trabalhado: tudo o que é dito ao longo do ensaio vai na direção argumentativa dada por essa 1ª parte. Tentemos, pois, detalhá-la um pouco mais.

O ensaio “Que filosofar é aprender a morrer” é um daqueles em que o tema aparece diretamente enunciado no título, o que não é regra nos **Ensaio**s. Se o título reproduz um mote tradicional, já na primeira frase Montaigne indica onde o

recolheu: “Ciceron dit que Philosopher ce n'est autre chose que s'aprester à la mort” (p.81)¹⁵⁹. Não deixa de ser significativa a menção a Cícero como fonte do conhecido mote, pois é mais que sabido que a sua origem encontra-se em Platão, que, como vimos, cunhou-o no **Fédon** (um dos seus diálogos de maior repercussão na Renascença) que trata da imortalidade da alma ao recriar os momentos finais de Sócrates na prisão. Não é por acaso que Montaigne parte de Cícero e não de Platão, ainda que o texto das **Tusculanas** mantenha uma relação direta com este célebre texto platônico. Montaigne ao retomar o tema à luz de Cícero e não de Platão aproxima-o, desde logo, do pensamento helenístico, pois mostrará um distanciamento consciente e marcado em relação ao platonismo. Ora, o desenvolvimento do mote anunciado no parágrafo inicial reforçará esta oposição, que Montaigne faz questão de marcar, entre as duas concepções (platônica e helenística) que marcaram a tradição da *meditatio mortis*.

O primeiro modo de pensar o conteúdo do mote, o platonismo, é explicitamente mencionado por Montaigne: “C'est d'autant que l'estude et la contemplation retirent aucunement notre ame hors de nous, et l'embesongnent à part du corps, qui est quelque apprentissage et ressemblance de la mort” (p.81)¹⁶⁰. O sentido dado por Platão à preparação para a morte reside, então, no fato da filosofia ser um exercício ascético de separação da alma (que conhece) em relação ao corpo (que obscurece o acesso ao conhecimento, pelos desvios que os sentidos impõem à alma). O filosofar autêntico é, nesta perspectiva, aquele que promove, durante a vida do filósofo (por meio da reflexão), uma separação da alma e do corpo. Este divórcio prenuncia a morte, que nada mais é justamente do que a separação da alma (imortal) de seu invólucro carnal – o corpo (mortal). Os filósofos, tal como Platão os entende e cujo retrato esboça na figura do Sócrates, experimentam a morte antecipadamente, ainda durante a vida, e não apenas na *hora mortis*, que é a experiência extrema que tanto tememos, mas a que todos estamos destinados. Ao contrário da maioria dos homens, que não é (nem nunca será!) filósofa, os filósofos não têm medo da morte, pois se preparam para ela de

¹⁵⁹ “Diz Cícero que filosofar não é outra coisa senão preparar-se para a morte”

¹⁶⁰ “Isso porque de certa forma o estudo e a contemplação retiram nossa alma para fora de nós e ocupam-na longe do corpo, o que é um certo aprendizado e representação da morte”

antemão e ao longo da vida. Tal preparação se consubstancia no próprio filosofar, que retira a alma para fora do corpo e a ocupa longe dele. Mas não só isso. Há outro ponto determinante na relação dos filósofos platônicos com a morte: eles não a temem porque *sabem o que ela é*. Este segundo ponto não aparece mencionado no texto montaigniano, mas é de suma importância dentro da reflexão nele realizada, pois é dele que decorre o entendimento que o platonismo teve do exercício filosófico, como capaz de dotar os filósofos da coragem necessária para enfrentar a morte. Para os estoicos, como já vimos, a morte não deve ser temida porque não é um mal (e sim um “indiferente”, ocasião de aprimoramento moral) e porque faz parte da ordem racional e divina da natureza. Para os platônicos, ela não deve ser temida porque a alma é imortal. Estas duas filosofias sabem *o que é a morte*; e, como são capazes de tal explicação, os ensinamentos morais delas oriundos, sobretudo os relativos à finitude humana, têm uma forte sustentação ontológica. De acordo com a **República**, os filósofos não temem a morte porque têm a virtude da coragem. Como eles contemplaram, pela reflexão, toda a planície do ser, e conseguiram separar o humano do divino, eles conhecem a morte, e sabem que ela é a separação da alma imortal (que é o próprio ser do homem) do corpo mortal (mero invólucro da alma); assim, não a temem. O platonismo, solo originário do mote “filosofar é aprender a morrer”, é assim afastado por Montaigne, pois ele não comunga da metafísica platônica que divide o mundo em dois planos (sensível e inteligível) e concebe o homem como um ser composto de duas substâncias heterogêneas e independentes: corpo mortal e alma imortal (essência ontológica do homem).

Por sua vez, em relação à tradição filosófica helenística, Montaigne afirma: “toute la sagesse et discours du monde se resolt en fin à ce point, de nous apprendre à ne craindre point à mourir” (p.81)¹⁶¹. Ao contrário de ver na filosofia o exercício antecipatório de uma separação alma/corpo, os pensadores helenísticos, que entendem a vida humana como finita, aceitam a perspectiva da morte como algo que é necessário para a construção de uma vida feliz. A morte faz parte da

¹⁶¹ “toda sabedoria e discernimento do mundo se resolvem por fim no ponto de nos ensinarem a não termos medo de morrer”.

condição humana e o homem precisa aceitá-la como uma imposição da natureza. É neste terreno que brota a noção de que a filosofia, em grande medida, se resolve numa sabedoria de vida (“sagesse”). As filosofias helenísticas são éticas da salvação individual, e nelas aparece em primeiro plano o ideal do sábio como um homem que é capaz de encontrar a sua felicidade em meio à dissolução de todas as coisas. Esta sabedoria ganhou expressão em várias artes de viver (termo pelo qual passaram a ser designados os textos morais estoicos e epicuristas), que permitem associar “aprendizagem de morrer” com “aprendizagem de viver”. Quem ensinasse os homens a morrer estaria ensinando-os a viver, dirá Montaigne, tornando sua uma conhecida frase de Sêneca.

O ensaio I,20 se insere assim, de um lado, na tradição das artes de viver helenísticas, e, de outro, como mostrou Jules Brody, foi associado pelos contemporâneos do autor às “artes de morrer” cristãs surgidas na Europa a partir da Idade Média. Os textos ligados ao gênero *ars moriendi*, de origem medieval, e que tiveram grande circulação no período pós-medieval, ocupavam-se dos procedimentos que os homens deviam adotar durante as práticas funerárias. Tais manuais ensinavam a técnica correta de bem morrer, apontando, em detalhe, as obrigações devotas dos moribundos e daqueles que os cercavam: orações, gestos, ditos, etc. Já “artes de viver” é um termo que cobre um campo mais amplo de textos aconselhativos, que abarcam uma série de reflexões morais relativas a vários aspectos da vida prática. Ora, as receitas cristãs de bem morrer apresentavam um teor pio, consolatório e penitente, pois ensinavam ao cristão moribundo a melhor maneira de entrar na vida eterna. Associado a tais *ars moriendi*, o ensaio “Que filosofar é aprender a morrer” seria, porém, como diz Brody, a primeira arte de morrer marcadamente *não cristã*, nisso consistindo a sua maior singularidade no contexto renascentista. Sem dúvida, os textos morais helenísticos (invariavelmente exortatórios, consolatórios e aconselhativos) fornecem o modelo adotado por Montaigne, que categoricamente se afasta dos receituários de piedade cristã. O ensaio I,20 submete o dogma paulino-agostiniano da morte como castigo do pecado original (e segundo o qual a preocupação exclusiva do cristão deve residir na salvação da alma) a um

contundente silêncio: esvazia o teor das artes morrer cristãs e adota o conteúdo das artes de viver pagãs. Plantando o seu texto em solo helenístico, Montaigne se distancia fortemente do cristianismo. Porém, esta filiação do ensaio à tradição helenística, mais particularmente ao estoicismo senequiano, não faz dele um texto estoico, e não apenas porque Montaigne lança mão de diversos ensinamentos epicuristas, valendo-se, inclusive, do “monólogo da Natureza” inspirado em Lucrécio, mas sobretudo porque o filósofo nunca adere integralmente a nenhuma escola de pensamento (antes polemiza com elas).

Isto pode ser comprovado já na 1ª parte do ensaio, quando Montaigne afirma que as escolas da Antiguidade (“toute la sagesse et discours”), que viram a filosofia como preparação para a morte, coincidem ao dizer que filosofar é ensinar o homem a viver bem (a ser feliz) e que esta tem como correlato o destemor da morte. Todos concordam em que os homens desejam ser felizes, e em que a filosofia é o caminho para se chegar à felicidade. E isto se confirma ainda mais quando, no primeiro parágrafo, Montaigne observa: “De vray, ou la raison se mocque, ou elle ne doit viser qu’a nostre aise, comme dict la Sainte Escriture” (p.81)¹⁶². Convém dizer que o termo “aise” (“bem estar”) associa-se à “eudaimonia” enquanto vida boa e bem sucedida. A filosofia ensina ao homem o caminho da vida feliz; ela é capaz de formá-lo eticamente e de encaminhá-lo para a vida justa e boa. Aliás, em Montaigne, há a convicção de que todos os filósofos pensam assim, pois a herança incorporada pelo humanismo vê no uso da razão uma forma de se alcançar a felicidade. A filosofia nos põe na direção correta da felicidade, que nasce não da entrega às paixões, mas do exercício do julgamento e do cálculo correto da ação. Todavia, chama a atenção, nesta passagem, a referência às Santas Escrituras, lembradas em função do **Eclesiastes**, obra próxima da sabedoria helenística e uma das favoritas de Montaigne, que pouco se vale do texto bíblico nos **Ensaio**s. Em resumo, a reflexão montaigniana da morte afasta-se do platonismo e do cristianismo, e demarca uma linha de reflexão ética cuja inspiração é helenística. O primeiro parágrafo do ensaio I,20 termina

¹⁶² “Na verdade, ou a razão se abstém ou ela deve visar apenas a nosso contentamento, e todo o seu trabalho deve ter como objetivo, em suma, fazer-nos viver bem e a nosso gosto”

afirmando que todos coincidem na ideia de que o papel da filosofia é o de conduzir os homens à vida feliz e de ensiná-los a viver bem: “Toutes les opinions du monde sont là, que le plaisir est notre but, quoy qu’elles en prennent divers moyens” (p.81)¹⁶³.

A referência ao “plaisir”, no início do I,20, assinala que a reflexão montigniana da morte também está vinculada ao tema da felicidade humana e do lugar que nela é ocupado pelo prazer. Nos termos em que esta relação aparece no ensaio, é possível dizer que, pelo menos aparentemente, Montaigne crítica os filósofos de linhagem mais ascética, isto é, os platônicos e os estóicos, ainda que este texto tenha sido bastante lido com um exemplo da proximidade inicial do autor com o estoicismo senequiano. Ora, diante da frase “Toutes les opinions du monde sont là, que le plaisir est notre but, quoy qu’elles en prennent divers moyens”, diríamos que, realmente, não existe outro motivo para os homens buscarem o saber se não for com tal fim. Quem desfizesse da felicidade não seria sequer ouvido: “car qui escouterait celui qui pour sa fin établirait notre peine et mesaise?” – completa Montaigne na sequência (p.81)¹⁶⁴. É como se ele fizesse questão de reforçar que o consenso entre “toutes les opinions” acerca da finalidade da vida e dos ensinamentos morais é a busca da felicidade, ainda que haja divergências (“divers moyens”) quanto à forma da condução moral mais indicada e eficaz para alcançarmos este fim. Assim sendo, ele não adota uma posição contra a tradição filosófica em geral; está, antes, plenamente inserido no terreno comum das *opiniões* estabelecidas sobre o assunto. Quanto à felicidade, estamos todos de acordo, ela é o nosso fim mais buscado; o que marcará uma posição peculiar de Montaigne é a associação, de aparente matiz epicurista, entre a felicidade e “plaisir”.

Como se vê, o primeiro parágrafo aponta a seguinte direção que o filósofo segue na construção desta primeira arte de morrer humanista: rejeição da concepção platônica da filosofia como preparação para a morte e adoção (não dogmática) das éticas helenísticas, consubstanciadas nas artes de viver, para as

¹⁶³ “Todas as opiniões do mundo coincidem em que o prazer é nossa meta, embora adotem meios diferentes para isso”

¹⁶⁴ “pois quem escutaria alguém que estabelecesse como fim nosso penar e descontentamento?”

quais a preparação para a morte é indispensável à vida feliz. Montaigne reforça o papel da reflexão filosófica no direcionamento do homem para a construção do bem viver (justo e feliz); não vira as costas à tradição, antes a incorpora de modo singular ao seu próprio pensamento. Tal singularidade se destaca no denso segundo parágrafo, no qual encontramos a associação entre virtude e volúpia. Neste trecho, Montaigne mostra que *a vida virtuosa é prazerosa*, afirmando, por exemplo, que o fim da razão (aquilo a que ela visa) é “notre contentement”, pois o seu trabalho fundamental é “nous faire bien vivre”. É, portanto, no horizonte da felicidade, da qual o prazer, para Montaigne, é inseparável, que a preparação para a morte se localiza. O medo de morrer compromete a felicidade e contamina penosamente a vida; assim, a razão deve livrar-nos deste temor para que possamos bem viver.

Montaigne inicia o segundo parágrafo afirmando que as diferenças entre as correntes do pensamento antigo resumem-se a uma pura distinção de palavras: “Les dissensions des sectes Philosophiques, en ce cas, sont verbales” (p.81)¹⁶⁵. As discordâncias entre, por exemplo, estoicos e epicuristas, são sutilezas verbais que não merecem sequer atenção; são fruto de obstinação e de provocação (“d’opiniastreté et de picoterie”¹⁶⁶), o que, inclusive, denigre um pouco a reputação de homens entretidos com uma ocupação tão séria (“si sainte profession”¹⁶⁷) (p.81). As escolas são, neste ponto, colocadas em pé de igualdade e submetidas à comum censura de se ocuparem levianamente, em função de “opiniastreté” e “picoterie”, da grave questão relativa à felicidade humana. Mais uma vez confirma-se a independência de Montaigne face à autoridade da tradição com a qual diretamente dialoga. Ele herda o mote “filosofar é aprender a morrer”, mas não deixa de criticar aqueles que antes fizeram uso dele. Sua independência aparece em dois momentos da argumentação: o primeiro é pela incorporação de um ensinamento epicurista – a felicidade liga-se ao prazer – em um ensaio no qual Sêneca está tão presente; o segundo ao reduzir a polêmica entre as escolas, no que tange à felicidade, à uma mera “distinção de palavras”, motivada por questões

¹⁶⁵ “As dissensões das seitas filosóficas, nesse caso, são verbais.”

¹⁶⁶ “obstinação e provocação”

¹⁶⁷ “um ofício tão louvável”

de somenos. O alcance da crítica montaigniana pode ser bem medido quando pensamos que o estoicismo e epicurismo, como vimos, constituíram-se, antes de tudo, pelo embate que travavam entre si, e não propriamente pela elaboração de sistemas, como querem os modernos historiadores da filosofia; logo, chamar a discussão por eles travada, acerca de um problema ético tão relevante, de dissensão meramente “verbal”, é reduzir-lhes em muito o dogmatismo.

Enfatizemos a seguinte observação: Montaigne aqui se aproxima muito da filosofia helenística, tanto pela apropriação do mote “filosofar é aprender a morrer”, como pela rejeição da linhagem platônica que lhe deu origem. Contudo, esta proximidade não deixa de ser polêmica, já que, por si só, ela não autoriza a filiação do texto a uma determinada escola (estoica ou epicurista). O uso que Montaigne faz do saber dos antigos é heterodoxo não apenas porque ele nunca adere integralmente a nenhuma filosofia, mas também porque incorpora ao ensaio citações e posições de autores de diversas correntes. Mais que isso: ele critica suas polêmicas mais graves, reduzindo-as a uma simples questão “d’opiniastreté et de picoterie”.

Virtude e prazer

Independentemente das “diferenças” pouco louváveis encontradas entre as seitas filosóficas, elas concordam naquilo que realmente importa: “Quoy qu’ils disent, en la vertu mesme, le dernier but de nostre visée, c’est la volupté” (p.82)¹⁶⁸. Montaigne reitera, na esteira da tradição, que o fim último da filosofia é a condução à vida feliz, ideia de que todos compartilham apesar do desconforto que muitos sentem em associá-lo ao “plaisir”. O filósofo, a princípio, não está em desacordo com ninguém; ao contrário, o seu modo de conceber a tarefa da filosofia e o fim buscado pelos homens (a felicidade) é idêntico ao de todo mundo. Trata-se de um ponto acerca do qual não existe discussão ou controvérsia, dado que ninguém discute que o homem persegue a felicidade, e qualquer escola filosófica garante que a condução até este fim último é o uso adequado da razão.

¹⁶⁸ “Não importa o que eles digam, na própria virtude o fim último a que visamos é a volúpia”.

Mas se o ponto de concordância é a compreensão da felicidade como objetivo da vida, a discordância reside na forma como este fim último deve ser obtido. No mais, os filósofos não concebem a felicidade do mesmo modo, isto é, divergem quanto ao real estatuto de nosso fim último. Neste ponto, Montaigne marca posição ao aproximar a virtude e a volúpia, diferenciando-se de muitos que associam a virtude com austeridade, fortaleza de ânimo e ascetismo. Associar volúpia e virtude caracteriza a postura montaigniana quanto ao problema da vida feliz, mas isto não o aproxima do epicurismo e sim do aristotelismo.

Aristóteles já falava que todos garantem ser a felicidade o fim de nossas ações e que ela não existe sem o prazer; é unânime o pensamento de que a vida feliz é uma vida agradável. Ele afirma, inclusive, quem tem razão quem pensa que a vida feliz é agradável e que entremeia o prazer no seu ideal de felicidade. Porém, como ele também aponta, os homens não perseguem o mesmo prazer. A maioria se fixa nos prazeres corporais que, por nos serem familiares, muitos julgam ser os únicos existentes, o que o homem virtuoso, por seu turno, sabe ser falso. Aliás, o sábio tem noção exata de que os prazeres corporais, por admitirem excesso, podem tornar o caráter perverso. Existe, portanto, uma diferença entre aquilo que a maioria entende por felicidade (prazer corporal, riqueza e honra) e entre o que os sábios, que conhecem outros bens além destes, entendem por tal.

É célebre a distinção feita na **Ética a Nicômaco** entre os prazeres ligados à atividade e os prazeres ligados a estados e processos (aqueles que nos restituem ao nosso estado natural: comer, por exemplo). Estes se ligam a coisas agradáveis por acidente, e, como atuam em processos, costumam agir como remédios: são prazeres acidentais. Já o primeiro tipo é ocupado pelos prazeres ligados a coisas agradáveis por natureza e que estimulam a atividade. Eles não são devires e tampouco se ligam ao devir, mas à atividades e a fins; são produzidos quando fazemos uso de nossas potencialidades. Além disso, eles não têm um fim diferente deles próprios, tal como ocorre com os prazeres que reconstituem a nossa perfeição natural. De onde Aristóteles fazer a seguinte advertência: “il n'est pas exacte de dire que le plaisir est un devenir *sentí*, il faut plutôt le définir comme une activité de la manière d'être qui est selon la nature, et,

au lieu de *senti*, mettre *non empêché*¹⁶⁹. Se nenhuma atividade impedida é perfeita, e se a felicidade está na classe das atividades perfeitas, a definição aristotélica não poderia ser outra: a felicidade é atividade desimpedida de todas as nossas disposições ou de algumas delas. Pensamos que algo próximo disso é o que Montaigne quer dizer quando afirma que seu maior desejo é viver “à son aise”.

Este contrapor-se à noção platônico-estoica segundo a qual a vida virtuosa resulta de uma adoção de hábitos austeros e inacessíveis ao homem comum é bastante provocador: “Il me plaist de battre leurs oreilles de ce mot qui leur est si fort à contrecœur” (p.82)¹⁷⁰. Contudo, esta diferença marcada da posição de Montaigne em relação aos que tratam a virtude de maneira mais ascética, dificilmente seria, ela mesma, puramente uma divergência “verbal” menor. Ele não se distingue de muitos (talvez da maioria) por uma simples questão “d’opiniastreté et de picoterie”; existe no ensaio uma determinada concepção de vida virtuosa e feliz que, mesmo de algum modo partilhada por outros pensadores, especialmente os de filiação epicurista, ganha uma feição particular. Faz-se, evidentemente, necessário distinguir Montaigne do epicurismo e identificar-lhe a originalidade, visto que ele nunca adere integralmente a nenhuma das escolas helenísticas que estão no horizonte de sua reflexão. Retornemos, no entanto, à discussão acerca do lugar do prazer na tradição da *meditatio mortis*.

Marcel Conche, ao mostrar como Montaigne lida com a tradição filosófica que se ocupou do tema, começa dizendo que Platão é o grande pensador do prazer, apesar do desprezo “radical, altivo e aristocrático” que manifesta pelos prazeres vulgares¹⁷¹. Platão julga que a vida mais agradável é a do filósofo, o único a conhecer a superioridade do prazer ligado à contemplação do que é real e puro. O prazer conhecido pela maioria dos homens não passa de cessação de dor; não é mais que mera sombra de prazer porque a cessação de dor não é o prazer, ainda que o contraste com a dor que o precede crie uma aparência de prazer. Conche afirma que Platão como que retruca de antemão a Epicuro ao

¹⁶⁹ ARISTÓTELES. *Éthique à Nicomaque*. Trad. J. Tricot. Paris: Vrin, 1972. p.369.

¹⁷⁰ “Apraz-me azucriná-los com esse termo pelo qual têm tão forte aversão”.

¹⁷¹ CONCHE, Marcel. *Op. cit.* p.81.

sustentar que a ausência de dor não é um prazer; apenas parece sê-lo. Já nos remetemos à classificação platônica dos prazeres quando mostramos, com Gérard Lebrun, o axioma do *prazer como um bem*, vigente no século IV a.C., mas contestado em seguida pelo estoicismo. O conhecimento, do qual só o filósofo é capaz, é um prazer exemplarmente “puro”, porque não é acompanhado de dor; já os prazeres “impuros” são invariavelmente antecidos de alguma privação dolorosa. Para o platonismo, a vida boa é, no fundo, uma vida *mista*, composta de sabedoria e prazer; o que a torna boa (virtuosa) é, em suma, a *medida* (a temperança). Neste ponto, segundo Marcel Conche, Montaigne coincide com Platão. Ambos compartilham da visão de que a vida feliz é uma vida *mista* que combina prazer e temperança. Por outro lado, Platão, na visão de Montaigne, eleva a razão humana a um lugar muito alto, e reserva ao corpo humano e aos desejos carnis um lugar muito baixo. No entendimento de Conche, para o autor dos **Ensaio**s, o homem não é a associação de um animal e de um deus; assim, a alma deve unir-se ao corpo, porque é preciso consentir à vida corpórea, o que não significa uma resignação à nossa condição, e sim a obtenção de prazeres que nela possam existir. Por fim, Montaigne não reconhece que o prazer do conhecimento seja “puro”, se em nada porque não concebe o conhecimento tal como o platonismo, ou seja, como o produto da separação da alma em relação ao corpo. Aliás, vimos com Brahami, Montaigne, na “Apologia”, esvazia qualquer pretensão humana ao saber. E, como lembra também Marcel Conche, somos votados à errância nas regiões médias e baixas, sem acesso possível à pureza das alturas; vivemos mergulhados na ignorância, na incerteza, no devir, na dificuldade e na dor. Não degustamos nada de puro¹⁷². Podemos acrescentar: se a reflexão montaigniana nem de longe concebe uma participação do terreno no divino, ainda mais distante dela é a *condição paradisíaca*... Nunca escapamos de nossa condição temporal; nossas atividades e nossos prazeres têm a precariedade daquilo que não tem e não poderia ter outro fundamento que não a instabilidade, a estoicos foram os primeiros a dizer que o prazer é um mal quando acusam os epicuristas de tê-lo autenticado nas formas da saúde e do bem estar,

¹⁷² IDEM. *Ibidem*. p.84.

integrando, portanto, o conforto vital à vida boa. Lebrun sustenta que o epicurismo apagou a linha que até então separava o que era bom para vida biológica e o que era bom para vida moral. Em oposição a isto, os filósofos do Pórtico consideram que o prazer não deve intervir quando se fala de um bem; tampouco concordam que um prazer vital possa ser dito *bom*, dado que, para eles, bom é apenas o ato moral. No epicurismo, a satisfação dos desejos nos faz experimentar o prazer, que não existe sem a cessação da carência, de modo que ele, ainda que não seja um mal, é tomado como algo essencialmente negativo: o prazer é pura ausência de dor. Epicuro vê a saúde como sinônimo do prazer, como um sentimento agradável que viver causa quando estamos livres de ameaças e incômodos. A novidade epicurista, que tanto escândalo causou entre os estoicos, teria sido, de acordo com Lebrun, tomar a saúde como critério de apreciação do bom e do mau. Marcel Conche chega a afirmar que, para Epicuro, o prazer de ter “le ventre plein” é fundamental. Na visão epicurista, comer e beber, por serem prazeres em movimento, são ainda mesclados de dor; já o prazer de ter “le ventre plein” é um prazer do *repouso*. Conche diz ainda que o estoicismo, diferentemente do epicurismo, separa virtude e prazer, natureza e prazer, prazer e alegria. A virtude, segundo Sêneca, não apenas existe sem o prazer: ela nunca o deseja. O prazer é coisa baixa, servil, débil e frágil; a virtude é elevada, sublime, invencível e inesgotável. Ensinando que ela consiste em viver em conformidade com a natureza, os estoicos mostram que a inclinação primeira e natural dos seres tende para aquilo que é salutar, e não para o prazer, que faz parte das *paixões* (tormentos da alma). O prazer é um *pathos*, um movimento que distancia a alma da razão. Em resumo: o prazer, no estoicismo, é contrário à natureza. Nesta visão, a alegria se opõe ao prazer tal qual uma agitação irracional (que é excessiva) se opõe ao movimento racional da alma. Marcel Conche compara Aristóteles e os estoicos mostrando que, enquanto o primeiro não viu nenhum mal nos prazeres corporais, mas apenas no seu excesso, os últimos entendem que o prazer invariavelmente comporta um excesso. Mas por quê exatamente?

Quem nos ajuda a entender isto melhor é André-Jean Voelke quando explica que a condenação estoica do prazer deve ser pensada na forma como a

escola concebe a paixão, e, mais particularmente, como ela equaciona o monismo da razão com a existência das paixões que seriam, a princípio, externas a ela. Segundo Voelke, a dicotomia entre o hegemônico (princípio ordenador que penetra todas as coisas e atua como instância diretora da alma humana) e a intervenção de um suposto fator irracional (a paixão) na alma é resolvida quando se entende que, no estoicismo, a paixão não é distinta do *logos*, mas sim uma modificação dele. Ela pode ser dita um elemento irracional (*alogos*) apenas enquanto representa uma desobediência e um afastamento do *logos*, e não como algo que o invada do exterior. Na paixão, a razão não sucumbe ao assalto de forças psíquicas extrarracionais; é antes pelo exercício defeituoso de seus próprios poderes que a razão fracassa. O homem, tomado pela paixão, vira as costas à razão que o constitui essencialmente. Vencido por ela, não é mais ele mesmo, está fora de si. A paixão, diz Voelke, coloca-o literalmente em *êxtase*¹⁷³. Mas esta alteração só é possível pela própria razão, pois ela consiste em um julgamento errôneo sobre a natureza de um acontecimento e da atitude que é conveniente adotar diante dele. A tristeza, por exemplo, reside em uma opinião fraca acerca daquilo que nos ocorre. Citando Epiteto, Voelke diz que são os julgamentos que nos colocam fora de nós¹⁷⁴. Mas, no estoicismo, a paixão tanto pode ser um erro do juízo como uma *tendência* excessiva, que, segundo Voelke, é uma maneira de ser do *logos*. Na paixão enquanto tendência, é o próprio *logos* que transgride, pela desmesura, a medida que ele se impõe; e disto decorre que, se a paixão é um erro, nem todo erro é assimilável à paixão. O erro pode ser solidário à recusa da razão, sob a forma de uma desobediência ou de uma aversão, cujo autor é a própria razão¹⁷⁵. Voelke mostra que ao hegemônico corresponde um *tonos* que é a tensão interna que unifica um ser em sua totalidade. Quando esta tensão é insuficiente, o *logos* enfraquece e não adere mais às suas normas – e é nisto que consiste a desobediência e a desmesura própria à paixão. Quando esta tensão é suficiente, é a força mesma do *logos* que

¹⁷³ VOELKE, André-Jean. *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: PUF, 1973. p.84.

¹⁷⁴ IDEM. *Ibidem*. p.84.

¹⁷⁵ IDEM. *Ibidem*. p.86.

permite aderir com firmeza à verdade e ao bem¹⁷⁶. Como o elemento intensivo que caracteriza a paixão se identifica à tensão do hegemônico, a desmesura da paixão procede de uma tensão insuficiente, de uma fraqueza da alma, que acarreta um deixar-se ir e uma debilidade em todas as paixões. Distencionada, a alma não tem a medida que a torn capaz de aderir à verdade. Em suma: a paixão, seja enquanto julgamento errôneo, seja como tendência excessiva, deve ser imputada à fraqueza da alma (a atonia) e à sua depravação¹⁷⁷.

Diante disso, não é difícil notar o quanto Montaigne se distancia do estoicismo ao afirmar, no ensaio I,20, que todo o trabalho da razão tende a nos fazer viver bem e “à notre aise”. Todavia, cabe perguntar se as afirmações feitas no início do texto, a saber, que “le plaisir est notre but” e que “en la vertu même, le dernier but de notre visée, c’est la volupté”, aproximam-no ou não do epicurismo. Podemos tentar uma resposta lembrando que, para esta escola, o homem, para ser feliz, deve simplificar a vida renunciando a tudo o que seja vão e supérfluo; deve reduzir suas exigências e limitar os seus desejos àqueles que Epicuro chamou de “naturais e necessários”, aos quais opôs os “naturais e não necessários”, mas, sobretudo, os desejos que não são nem naturais nem necessários. Exemplos destes últimos não são apenas a gulodice e a luxúria (desejos ainda gravados sobre os apetites naturais do corpo), mas também, e de modo especial, a ambição e a sede de poder, riquezas, honra e glória; e, vale destacar que um epicurista reconhece que o desejo de imortalidade não é natural. Tais desejos, “não naturais” e “não necessários”, embora sejam aqueles com os quais os homens mais se debatem, devem ser excluídos da vida do sábio porque eles não nascem da *natureza* e sim da *opinião*; por isso, são vazios e sem objeto. No epicurismo, ser feliz é restringir-se aos desejos “naturais e necessários” que, por serem finitos, podem ser completamente satisfeitos. Uma vez satisfeita a natureza, temos todo o prazer possível. Ao invés disso, os desejos “não naturais”, originados da *opinião* e não da *natureza*, por serem vazios, são insaciáveis e infinitos. Como lembra Marcel Conche, para um filósofo grego, toda busca infinita

¹⁷⁶ IDEM. *Ibidem*. p.90-91.

¹⁷⁷ IDEM. *Ibidem*. p.89.

é destituída de sentido, já que votada ao fracasso. O sábio epicurista é aquele que sabe fazer a triagem dos desejos e ater-se àqueles que, oriundos da *natureza*, podem ser realizados; o insensato, ao contrário, não apenas desconhece tal distinção, como entrega-se exclusivamente ao desejos vãos e vazios, criados artificialmente pela *opinião*; e nunca é feliz, dado que estes desejos simplesmente não têm satisfação possível.

Se, como temos visto, Montaigne se afasta dos platônicos e dos estoicos por reconhecer neles aquilo que Conche denomina “sentimentos negativos” e “tendências autorepressivas, autoacusadoras e ascéticas”, ele aparentemente se aproxima dos epicuristas. Todavia, tal aproximação está longe de indicar uma adesão. Em primeiro lugar, ele se separa de Epicuro pois, se este valoriza o prazer de ter “*le ventre plein*”, isto é, atém-se à satisfação de *ter comido* (ainda que Platão já tivesse dito que a ausência de dor é simples aparência de prazer...), Montaigne valoriza o prazer de *comer*, de *estar comendo*. Como diz Marcel Conche, enquanto Epicuro encontra prazer no *repouso*, Montaigne o insere no *movimento*, pois “ama a mudança” e alcança contentamento no “inacabado”¹⁷⁸. Em segundo lugar, Montaigne rejeita, em Epicuro, aquilo que já rejeitara em Platão, a saber, a presença de prazeres “puros”. A diferença aqui residira apenas no fato de que o platonismo associa tais prazeres apenas à alma, enquanto o epicurismo associa os prazeres “naturais e necessários” ao corpo. Os preceitos das duas filosofias são igualmente muito rigorosos; ambos obstaculizam a entrada da vida virtuosa ao impor ao homem limites dos quais ele não é capaz. De nossa parte, pensamos que, ao invés de dizer que Montaigne “ama a mudança” e contenta-se com o “inacabado”, seria mais correto aproximá-lo de Aristóteles, que associa prazer à virtude, entendida como uma disposição para atos bons (criada pela repetição e pelo hábito), que produz a ação fácil e desimpedida, que ele realiza “à son aise”, isto é, seguindo um movimento conforme a sua natureza moral (sua disposição, seu “ethos”).

A grande cisão entre Montaigne e o epicurismo, segundo Conche, diz respeito a esta distinção tão rígida entre desejos que são produto da *natureza* e

¹⁷⁸ CONCHE, Marcel. **Op. cit.** p.93.

desejos que brotam da *opinião*. Para o autor dos **Ensaaios**, os desejos humanos não permitem tal distinção porque *a natureza humana é uma segunda natureza criada pelo hábito*. Ele não rejeita a noção epicurista de desejo “natural e necessário” apenas por vê-lo com uma espécie de contraface da noção platônica de desejo “puro”. Para Montaigne, *todos os desejos humanos nascem das opiniões que o costume naturaliza*; nascidos da opinião e da imaginação, são todos, invariavelmente vazios e vãos. No entanto, estas coisas vazias e vãs que são a opinião e a imaginação tornam-se, na filosofia montaigniana, *a essência do homem*¹⁷⁹.

Eis que chegamos ao ponto que mais nos interessa tocar neste estudo: a forma como, no ensaio “Que filosofar é aprender a morrer”, Montaigne renova a tradição helenística da *meditatio mortis* desmontando a noção metafísica de natureza, mantendo as antigas formulações morais. Notemos que, diferentemente dos estoicos, ele o prazer como finalidade, isto é, aproxima-se dos epicuristas, ainda que reconheça o prazer não no *repouso* e sim no *movimento*. Como os epicuristas, Montaigne toma o prazer como guia e adota o conselho de “seguir a natureza”, pois, como diz Conche, ele toma o prazer como signo de uma vida conforme a natureza¹⁸⁰. Inverte, porém, o sentido que este ensinamento tem nas filosofias pós-aristotélicas (aliás, faz isto de modo exemplar no “monólogo da natureza”, retomado diretamente de Lucrécio). Se para ele o prazer é signo de uma vida conforme a natureza, a “natureza” é, agora, produto do costume, visto que nossa natureza não passa de costumes inveterados¹⁸¹.

Este processo de naturalização das opiniões costumeiras é explicado por Marcel Conche nos seguintes termos. Analisando a natureza do homem, Montaigne discerne, por trás dela, o costume; e, por trás do costume, a opinião. Ora, todas as opiniões humanas são vazias e insubstanciais porque, face a uma razão que exigiria uma verdadeira justificação, cada uma delas é tão válida e arbitrária quanto a contrária. A verdade é que as opiniões acabam por constituir a nossa substância e a nossa natureza; delas nasce uma maneira costumeira de

¹⁷⁹ IDEM. *Ibidem*. p.93.

¹⁸⁰ IDEM. *Ibidem*. p.89.

¹⁸¹ IDEM. *Ibidem*. p.95.

viver e de agir, da qual resulta, por sua vez, um nova maneira de ser, um nova determinação de nossa natureza¹⁸². Chamemo-la ainda de “natureza”, pois aquilo que o costume imprimiu em nós é tão poderoso quanto a natureza, tal como as metafísicas helenísticas a entendem; prova disso é que percebo faltar *em mim* aquilo que, por algum motivo, venha a faltar nos *meus hábitos*. Natureza é o uso que vamos fazendo de nós mesmos; logo, quando Montaigne formula, com vocabulário epicurista, que o prazer é um guia natural a ser seguido no rumo da boa vida, ele, na verdade, vale-se de uma formulação literária tradicional (de larguíssima circulação em seu tempo) para reverter-lhe o dogmatismo original. Mais adiante, veremos que o ponto alto desta originalidade da *meditatio mortis* montaigniana é o “monólogo da natureza”, no qual os ensinamentos ético-metafísicos da tradição transformam-se em meros argumentos com os quais ele entretém a própria imaginação, visto que é ela, como veremos, que teme a morte. Antes disso, devemos continuar o desenvolvimento do ensaio para ver como ele prepara esta reviravolta, já enunciada, na verdade, pelo preâmbulo.

* * * * *

A palavra “volúpia” tem conotações ligadas aos prazeres do corpo, ao sensualismo, à entrega às paixões. Usá-la mais como o termo que designa o fim último da virtude não é algo gratuito ou sem consequências. O fato é que Montaigne não apenas usa um termo que indica “quelque supreme plaisir et excessif contentement”, mas o aplica à virtude: “il est mieux deu à l’assistance de la vertu qu’à nulle autre assistance” (p.82)¹⁸³. Tal associação entre volúpia e virtude estabelece, porém, uma distinção clara no uso do termo, visando especificar aquilo que torna a virtude voluptuosa, já que, para Montaigne, ela é prazerosa e leva ao contentamento. Para tanto, ele diferencia duas volúpias: uma está ligada à virtude; a outra, “plus basse”, liga-se às paixões e conduz à dor. Esta distinção entre as duas volúpias – a autêntica e a “mais baixa” – leva em

¹⁸² IDEM. *Ibidem*. p.94.

¹⁸³ “um supremo prazer e extrema satisfação” (...) “ele convém melhor para apoiar a virtude do que para apoiar qualquer outra coisa”.

conta que a virtude autêntica é mais forte, nervosa, robusta e viril (“plus gaillarde, nerveuse, robuste, virile” [p.82]¹⁸⁴). Portanto, no ensaio I,20, volúpia designa duas atitudes diferentes: a virtude (autêntica), que é (autêntica) volúpia, e que gera contentamento efetivo; e a volúpia “mais baixa”, que não conduz ao prazer, mas ao sofrimento. Esta não tem nenhuma relação com a primeira, e nem sequer deveria ter o nome de volúpia, mais apropriado à virtude “robusta e viril”, que não leva a uma entrega às paixões. Montaigne chega a dizer que o nome volúpia seria mais propício à virtude, por ser mais suave e natural que o termo “vigor” com o qual a designamos, a partir da associação latina entre *virtus* e *vis*. A “outra” volúpia não deveria ter o privilégio deste nome, ou poderia tê-lo apenas por comparação.

Esta distinção das duas volúpias é tão importante que Montaigne segue, neste segundo parágrafo do ensaio, criticando o erro de enxergar na “baixa” volúpia a fonte de alegria e de felicidade. Ela é desqualificada por ser menos isenta de incômodos e de obstáculos do que a virtude autêntica, que produz autêntica volúpia: “Je la trouve moins pure d’incommoditez et de traverses que n’est la vertu” (p.82)¹⁸⁵. Aquilo que existe de negativo na “baixa” volúpia é que, nela, a apreciação dos prazeres é momentânea, fluida e periclitante (“son goust est plus momentanée, fluide et caduque” [p.82]¹⁸⁶); aqui tudo está ligado aos impulsos e não ao caráter (que é resultado da virtude estável). Fora isso, ela comporta mais dores do que prazeres (“elle a ses veillées, ses jeusnes et ses travaux et la sueur et le sang”[p.82]¹⁸⁷), dores que, aparentemente, servem de agulhão para o prazer (“Nous avons grand tort d’estimer que ces incommoditez luy servent d’aiguillon et de condiment à sa douceur”[p.82]¹⁸⁸); elas, porém acabam por torná-la pesada demais, levando a “une sacieté si lourde qu’elle equipolle à penitence” (p.82)¹⁸⁹. Percebe-se, então, que Montaigne usa termos muito pesados, tais como “sueur” e “sang”, para designar o sofrimento causado

¹⁸⁴ “mais impetuosa, nervosa, robusta, viril”.

¹⁸⁵ “Acho-a menos isenta de inconveniências e de reveses do que a virtude”.

¹⁸⁶ “Além de sua apreciação ser mais momentânea, fluida e periclitante”

¹⁸⁷ “ela tem suas vigílias, seus jejuns e suas lidas, e o suor e o sangue”

¹⁸⁸ “Erramos grandemente ao julgar que essas inconveniências lhe servem de agulhão e de condimento para sua doçura”

¹⁸⁹ “uma saciedade tão pesada que se iguala à penitência”.

pela “baixa” volúpia, sob a máscara de uma satisfação (“douceur”) completa dos sentidos e de uma realização plena dos prazeres (corporais, sobretudo). Ela, ao fim e ao cabo, não leva a felicidade alguma; nunca proporciona uma vida plena de prazeres e de alegria; não produz contentamento, senão momentâneo e efêmero, levando ao sofrimento e à dor, provocados pela entrega desmedida às paixões. Longe de ser conduzida pela razão, a “baixa” volúpia promove, na entrega às paixões, uma quantidade grande de prazeres, mas que, pelo excesso, acabam degradando o homem; porque não é contínua e durável, mas momentânea, ela é sempre dolorosa. Só a vida autenticamente conduzida pela virtude é, segundo Montaigne, voluptuosa. A “sacieté si lourde” é falsamente voluptuosa, já que permeada de excesso e desregramento. Os termos que o filósofo uso para descrever a “baixa” volúpia parecem ser próprios daqueles que confundem a vida virtuosa com um rigoroso ascetismo e com uma autêntica penitência (“veillés”, “jeusnes”, “travaux”, “sueur” e “sang”).

Montaigne critica aqueles que afirmam que a vida virtuosa, na qual ele localiza a autêntica volúpia, é dolorosa. Da mesma forma como os defensores da “baixa” volúpia erram ao ver os empecilhos que lhe são próprios como uma espécie de condimento das paixões, como um agulhão dos prazeres, estão igualmente equivocados aqueles que identificam uma vida autenticamente virtuosa com uma constante e penosa prática de sacrifícios, que a tornam inacessível à maioria dos homens e acessível a raríssimos sábios. Montaigne aponta a incompreensão dos que vêem incômodos na virtude, confundindo-os com aqueles que há na “baixa” volúpia (“pareilles suites et difficulté” [p.82]¹⁹⁰). Haveria, a princípio, uma equivalência entre as dificuldades da virtude e os incômodos da “baixa” volúpia. Equivocadamente, muitos entendem que a virtude é “austere et inaccessible”: seus incômodos, os elementos que “l’accablent”, tornam-na “inaccessible”, portadora de um prazer “divin et parfait”, reservado a poucos. Tal visão é, segundo Montaigne, completamente distorcida e resulta do falso entendimento dos que desconhecem o que seja a virtude. O filósofo mostra que é incorreto tomar os empecilhos da “baixa” volúpia como componentes que visam a

¹⁹⁰ “semelhantes sequelas e dificuldades”

tornar-lhe mais intenso o prazer. E é igualmente incorreto ver nas pretensas dificuldades da vida virtuosa elementos que “anoblissent, aiguisent et rehaussent le plaisir divin et parfait qu’elle nous moienne” (p.82)¹⁹¹. Em outras palavras: Montaigne desmonta as duas opiniões acerca da relação entre a virtude e a volúpia, ao desarticular os termos com que elas se expressam: não admite que a vida prazerosa seja aquela preenchida pela “baixa” volúpia, cujas dores são agulhões do prazer; tampouco aceita que a vida virtuosa seja tida como dolorosa, cujas penitências realçariam a sua “divindade” e a tornariam acessível a pouquíssimos homens (“Car quel moien humain arriva jamais à sa juoissance?” [p.82]¹⁹²).

Em síntese, as formulações mais corretas sobre este problema parecem ser outras, e podem ser reconhecidas quando revertemos os termos presentes nestas duas formulações equivocadas. Ao invés da comum distinção “virtude/(baixa) volúpia”, Montaigne estabelece a associação “virtude/volúpia”. Ele faz isto porque a vida virtuosa, preenchida pela autêntica virtude, que é “gaillarde”, “nerveuse”, “robuste” e “virile”, é verdadeiramente aquela vida feliz que todos buscam e que os filósofos reconhecem como o nosso desejo último. Ele aponta, então, os dois erros comuns que nascem da associação entre a virtude e a volúpia: pensar que as dores da volúpia aumentam o prazer e lhe servem de agulhão; julgar a virtude dolorosa, austera e inacessível, por oferecer empecilhos àqueles que a almejam, ainda que tais dificuldades sejam tidas como entraves que enobrecem o prazer divinal que ela proporciona. Montaigne identifica, neste trecho inicial do I,20, a existência de duas opiniões, uma acerca da volúpia (tida como a felicidade acessível a todos), outra acerca da virtude (tida como a felicidade acessível apenas aos sábios) – e desqualifica as duas, por serem equivocadas e resultarem de um erro grosseiro.

Montaigne salienta o equívoco que é confundir a vida prazerosa com a entrega cega à volúpia, cuja prática se contraporía a uma vida virtuosa, que, eivada de penitências, seria perseguida apenas por raríssimos filósofos. Estas

¹⁹¹ “elas enobrecem, aguçam e realçam o prazer divinal e perfeito que ela nos proporciona”.

¹⁹² “Pois qual ser humano médio obteve um dia sua posse?”.

duas visões são distorcidas, pois a “baixa” volúpia é não só inseparável da dor, como se revela viciosa, levando a um aviltamento do caráter (vício é caráter aviltado). Ela caracteriza a vida do homem vicioso. Por outro lado, a vida do homem virtuoso é autenticamente feliz: ele goza de uma vida boa porque sabe moderar as paixões e convive com elas sem tornar-se seu escravo. Assim sendo, o filósofo refuta uma espécie de vulgarização do estoicismo (virtude/dor) e do epicurismo (virtude/volúpia). Contudo, vimos que ele não refuta esta vulgarização das escolas por meio de uma compreensão mais correta acerca de cada uma delas; não a corrige confirmando a autoridade seja dos estóicos, seja dos epicuristas.

Em função desta densidade das polêmicas enfrentadas pela 1ª parte do ensaio I,20, é necessário considerar que, no primeiro parágrafo, Montaigne apresenta as duas concepções tradicionais acerca do mote “filosofar é aprender a morrer”: a platônica (que ele rejeita), e a helenística (da qual se aproxima). No segundo parágrafo, ele repete a mesma estrutura argumentativa ao relacionar agora duas opiniões tradicionais acerca da relação entre virtude e volúpia. Enquanto as opiniões mencionadas no parágrafo inicial dizem respeito ao universo filosófico, o segundo busca o registro da sua vulgarização. De um parágrafo a outro, portanto, caminhamos de um plano mais douto para um outro relativo ao “vulgo”, com o qual, aliás, o filósofo se confrontará a partir daqui, quando passar a discutir se devemos ou não pensar na morte com frequência. Seja como for, de início, Montaigne apresenta duas acepções do mote, refutando a platônica para seguir parcialmente a helenística; em seguida, discute ideias mais difundidas entre o “vulgo”, e refuta as duas opiniões aí levantadas: aquela que diz que a felicidade se restringe ao prazer, e aquela segundo a qual a virtude comporta muita dor (sínteses vulgares das teses epicurista e estoica). Estas formulações são rejeitadas porque nenhuma delas brota de um entendimento correto do que seja a vida virtuosa, que Montaigne garante ser autenticamente prazerosa; elas equacionam incorretamente a relação entre volúpia e virtude. Diferentemente do que ocorreu no parágrafo inicial do ensaio, quando uma das acepções do “filosofar

é aprender a morrer” foi relativamente acatada, as duas opiniões são agora refutadas.

Feita esta dupla crítica, o parágrafo se encerra com uma defesa da vida virtuosa como vida prazerosa que se aproxima de uma bela passagem do ensaio “Sobre a educação das crianças” (I,26). Montaigne faz o elogio da filosofia moral como caminho para a vida feliz (porque virtuosa) e virtuosa (portanto feliz), ao mostrar que a virtude não se localiza num “além”, assim como a felicidade não se localiza no futuro distante, pois ambas (virtude e felicidade) engendram-se mutuamente. Só diz que a virtude é dolorosa quem não é virtuoso: “Celuy-là est certes bien indigne de son accointance, qui contrepoise son coust à son fruit, et n'en cognoist ny les graces ny l'usage” (p.82)¹⁹³. Os homens de virtude sabem que ela não separa, ao longo da vida, o seu custo e o seu fruto (“son coust” e “son fruit”). Ascetismo e concepções rígidas da virtude são rejeitados por Montaigne, que sabe não haver distinção, na virtude, entre meio (a busca, pretensamente dolorosa e ascética, da virtude) e fim (o gozo pleno das benesses da virtude adquirida), tanto que escreve: “tous les plaisirs que nous cognoissons, la poursuite mesme en est plaisante. L'entreprise se sent de la qualité de la chose qu'elle regarde, car c'est une bonne portion de l'effect et consubstancielle” (p.82)¹⁹⁴. Alegria e prazer se fazem presentes em todos os momentos da vida prazerosa: “L'heur et la beatitude qui reluit en la vertu, remplit toutes ses appartenances et avenues, jusques à la premiere entrée et extreme barriere” (p.82)¹⁹⁵. Ora, entre os benefícios da virtude está o desprezo pela morte, cujo temor não combina com uma vida feliz.

¹⁹³ “Por certo é bem indigno de conviver com a virtude aquele que iguala seu custo ao seu fruto; e não lhe conhece nem as graças nem o uso”.

¹⁹⁴ “em todos os prazeres que conhecemos a própria busca é aprazível. O empreendimento impregna-se da qualidade da coisa a que visa, pois é uma boa parcela da coisa em si e tem a mesma natureza dela”.

¹⁹⁵ “A ventura e a beatitude que reluzem na virtude enchem todas as suas dependências e vias de acesso, até a primeira entrada e a última barreira”.

A polêmica com o “vulgo”

A 2ª parte do ensaio “Que filosofar é aprender a morrer” é um trecho bastante extenso que vai 3º ao 28º parágrafo. Montaigne, agora, contrapõe-se àqueles que viram as costas para a morte, tentando a todo custo ignorar essa fatalidade inalienável da condição humana: todos morreremos. O “vulgo” recusa-se a qualquer tipo de preparação para a morte. Tal postura é tida pelo filósofo como a pior que se pode adotar, por vários motivos, que ele fará questão de detalhar. Em função desta crítica à postura da maioria dos homens, esta 2ª parte do texto arrola argumentos e exemplos que visam a combater esta recusa de pensar na morte; mobiliza-se um conjunto grande de ideias e se examina uma considerável gama de opiniões. O debate que aqui tem lugar assume uma feição bastante clara: de um lado, temos a posição do “vulgo” (não pensar na morte de forma alguma); de outro, a defesa de Montaigne da necessidade de preparação para a morte (que exige que a tenhamos sempre em mente).

Como se vê, o “Que filosofar é aprender a morrer” está longe de ser apenas um florilégio de citações (ainda que elas sejam abundantes no texto) e não pode, pois, ser classificado como exemplo do gênero das “lições”. O texto comporta em suas partes iniciais todo um exercício de julgamento empreendido por Montaigne. Em sua 1ª parte, como já vimos, o ensaio examina e refuta opiniões relativas ao mote “filosofar é aprender a morrer” (platônicos *versus* helenísticos), e à relação virtude/volúpia (estoicos *versus* epicuristas, basicamente); na 2ª parte (do 3º ao 28º parágrafo), confronta opiniões acerca do modo como enfrentar a morte (Montaigne *versus* o “vulgo”). Este confronto de opiniões compõe o verdadeiro núcleo do ensaio. Agora o filósofo lança mão de todos os recursos possíveis para desqualificar a opinião do “vulgo”: exemplos (literários ou não), citações célebres de autores helenísticos, traços de seu autorretrato. Vale ressaltar que o debate, em seu término, mostra a posição de Montaigne como superior à do “vulgo”. Tanto é assim que, não por acaso, a 3ª parte do ensaio (composta pelo “monólogo da Natureza”) é essencialmente consolatória, pois aquilo que havia de ser debatido *já o foi*.

O problema “devemos ou não nos preparar para morrer?” se desdobra em outras questões, tais como: “devemos ou não ter a morte sempre em mente?”; “em que medida a preparação para a morte ajuda-nos a viver bem?”. Tais questões são *debatidas e resolvidas*, pois Montaigne está convencido de ter levantado os melhores argumentos a favor da preparação para a morte. Em poucas palavras: o ensaio I,20 começa por discutir e equacionar um problema moral. Resolvido este, ou antes, defendido um ponto de vista (na 2ª parte do ensaio), a questão se resume (na 3ª parte) em sensibilizar o leitor, movendo-lhe os afetos, em relação à perspectiva defendida, e isto é feito pela incorporação de elementos consolatórios herdados da tradição: eis o “monólogo da Natureza”. Nele, Montaigne relaciona um número imenso de ensinamentos e de conselhos que visam a ensinar os homens a “naturalizar” a morte. Além disso, como já indicamos, o “monólogo da natureza” tem o importante papel de mostrar como o autor dos **Ensaio**s reinventa a tradição da *meditatio mortis* graças a uma reapropriação do vocabulário moral a ela ligado, apagando sua vinculação metafísica original. Veremos, mais adiante, como este trecho configura aquilo que Jean Starobinski chama de *apóstrofe do espírito à imaginação*¹⁹⁶, presente também em uma importante passagem do ensaio “Da experiência”, em que o espírito lança mão de argumentos para acalmá-la, pois é a imaginação que teme a morte.

Como se vê, a 2ª parte, assim como a 1ª, discute opiniões, pondo em xeque pontos de vista e atitudes diferentes acerca da morte. Neste segundo bloco argumenativo do ensaio, Montaigne pretende, assumindo um tom distinto do que assumiu no começo, criticar mais ostensivamente a negação do morrer e a recusa ostensiva da premeditação da morte, atitudes típicas do “vulgo”. Ele apresenta uma série de argumentos e de assertivas morais herdadas de Sêneca, tanto que é neste ponto que muitos leitores identificaram uma autêntica profissão de fé estoica, considerando que Montaigne teria adotado um tom “combativo” ao aconselhar os homens a terem a morte sempre em mira e a prepararem-se o tempo

¹⁹⁶ STAROBINSKI, Jean. **Montaigne em movimento**. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p.170.

todo para ela. Neste trecho, não faltam exemplos recolhidos na tradição literária, tanto para mostrar a inevitabilidade da morte – a qual, por ser inevitável, deve ser motivo da atenção de todos nós – como para mostrar que o virar-lhe as costas não traz benefício algum. Ao contrário: não pensar nela costuma ter consequências desastrosas. Porém, o que ganha destaque nesta passagem é o uso que Montaigne faz de argumentos tirados de sua própria conduta: ao expor os seus hábitos, acaba por traçar o seu caráter moral (seu “ethos”, sua “natureza”). A sequência que vai do parágrafo 10 ao 16, caracterizada pelo tom pessoal de um depoimento ou mesmo de um testemunho (estamos em pleno autorretrato), pode ser vista como uma espécie de “coração” do ensaio. É nela que se consolida o grande ponto de apoio para os argumentos de que o filósofo se vale para defender a premeditação da morte, como condição de uma vida feliz. Tal ponto de apoio é, nada mais nada menos, que o próprio caráter moral de Montaigne.

Esta 2ª parte do ensaio também pode ser dividida em momentos pontuais, não só pela sua extensão, mas, sobretudo, pelo acirrado debate de opiniões. No movimento argumentativo desenhado por estas subpartes, identificam-se, de maneira quase que concomitante, os seguintes elementos: Montaigne discute com o “vulgo” porque este se recusa a pensar na morte e parece (querer) ignorar, senão a universalidade e a inevitabilidade da morte, seguramente a sua imprevisibilidade; o filósofo reforça as suas opiniões, mostrando como elas constituem o seu caráter moral (autorretrato) e como pensar a morte faz com que ele viva bem; estabelecida sua posição de Montaigne – que derruba, no limite, a posição do “vulgo” – inicia-se um discurso consolatório (do parágrafo 19 ao parágrafo 28), que se desdobrará no extenso “monólogo da Natureza”.

Em suma, o ensaio discute um problema moral, confrontando a postura montaigniana (devemos pensar na morte) e a posição do “vulgo” (é melhor não pensarmos nela) – e o resolve; Montaigne, em dada altura, refuta a opinião contrária. O debate tem começo e tem fim. A conclusão do texto é basicamente consolatória, tendo ele se contituído em sua totalidade com argumentos refutatórios e contestatórios. Vejamos mais de perto como estes se articulam no corpo do ensaio

* * * * *

Montaigne inicia o 3º parágrafo dizendo que todas as “regras”, isto é, todas as seitas filosóficas, todas as artes de viver de inspiração helenística, convergem no seguinte ponto: o menosprezo da morte (seu destemor) é condição de uma boa vida. Porque filosofar é aprender a morrer, os homens de juízo têm a morte sempre presente na sua reflexão, o que lhes proporciona um modo muito particular de viver, distinguindo-os da maior parte dos homens e fazendo-os mais felizes. Só vencem o temor da morte aqueles que pensam nela o tempo todo. Todos os homens deveriam ter a morte em mira, pois ela é um componente inseparável da vida humana. Ao enfrentar o problema anunciado no mote, o autor dos **Ensaio**s aponta a *universalidade* e a *inevitabilidade* como os traços distintivos da morte (aos quais se somará, como reforço da argumentação montaigniana, o da *imprevisibilidade*). A dor, a doença, o sofrimento e a pobreza podem atingir a muitos de nós, mas não nos atinge necessariamente a todos, o que o ensaio comprova lançando mão do exemplo literário do homem que viveu 106 anos em plena saúde. Ao contrário de algumas determinantes da condição humana, tais como a pobreza e a doença (que podem atingir a muitos, mas não se abate fatalmente sobre todos), a morte é universal. Inúmeros vivem sem conhecer a miséria ou experimentar dores lancinantes, mas ninguém escapa de morrer. Deste modo, nunca é demais insistir que a morte é inevitável. Portanto, dadas a universalidade e a inevitabilidade da morte (só *ela* é inevitável e destina-se a todos), o temor que ela nos causa pode atormentar-nos durante todo o transcurso da vida. Vale lembrar que, assim como em todos os textos dos **Ensaio**s, no I,20 encontramos muitos exemplos (literários ou não) de grande força argumentativa: o condenado que, seguindo o caminho que o levaria ao local de execução, não consegue usufruir das belezas da paisagem, exemplifica como o terror diante da morte toma conta de nossa vida e não nos deixa espaço para mais nada; ele embota a reflexão e paralisa a ação.

Montaigne assume duas posições relativas ao enfrentamento da morte como condição de vida virtuosa e feliz: devemos encarar a determinação fatal de nossa condição porque a morte é universal e inevitável; e devemos saber afastar o temor que isto nos causa se quisermos ter uma vida feliz. Estas duas constatações são as bases de sua argumentação para derrubar a disposição do “vulgo” para a cegueira; a elas acrescentar-se-á o recurso ao autorretrato. Por enquanto, estas duas ideias já permitem a Montaigne firmar uma posição e defender suas opiniões a partir da convicção expressa numa frase célebre: “Le but de nostre carriere, c’est la mort, c’est l’object necessaire de nostre visée” (p.84)¹⁹⁷. Se tomarmos “but” como equivalente a “objetivo”, firma-se a convicção, adotada por vários leitores, de que o filósofo vê a morte como “finalidade” de nossa vida, e não o seu “fim” (conclusão, término). Aliás, o comentário de linhagem evolutiva revela especial gosto em mostrar como esta passagem teria sido refutada em um trecho de “Da fisionomia” (III,12) no qual não apenas o mote “filosofar é aprender a morrer” é retomado, como o termo “but” é substituído por “bout” para se referir à morte. De nossa parte, cremos ser importante dizer que, com o termo “but”, reforçado pela expressão “nostre visée”, a finitude penetra nossa vida, que caminha para o fim; se ela fosse só o “bout”, seria externa, exterior à vida. No mais, vale reforçar que Montaigne utiliza o termo “but” para a morte e para o prazer. Isto reforça a constatação de que a *meditatio mortis*, de Platão a Montaigne, passando pelos autores helenísticos e mesmo por Agostinho, como se dá invariavelmente no quadro da vida feliz, implica em uma reflexão sobre o prazer.

A frase lapidar “le but de nostre carriere, c’est la mort” é seguida da refutação, por Montaigne, da opinião defendida pelo “vulgo”: “Le remede du vulgaire c’est de n’y penser pas” (p.84)¹⁹⁸. Tal postura é por ele fortemente desqualificada na pergunta: “Mais de quelle brutale stupidité luy peut venir un si grossier aveuglement?” (p.84)¹⁹⁹. Os termos pejorativos “brutale stupidité” e

¹⁹⁷ “A morte é o objetivo de nossa caminhada, é o objeto necessário de nossa mira”.

¹⁹⁸ “O remédio do vulgo é não pensar nisso”.

¹⁹⁹ “Mas que brutal estupidez lhe pode advir de tão grosseria cegueira?”

“grossier aveuglement” designam uma postura inadequada ao homem de juízo, pois ela rebaixa nosso entendimento e nossa dignidade.

Como atestam os vários exemplos presentes no ensaio, o “vulgo” erra por todos os lados. Os primeiros são aqueles que comprovam que morrer é algo que pode se dar com qualquer pessoa e a qualquer momento, nas circunstâncias mais imprevistas e sob uma feição muitas vezes cômica e vexatória: ao ser derrubado por um porco; ao engolir uma semente de uva; ao arranhar-se com um pente; ou “entre les cuisses des femmes”... Na economia persuasória do texto, a estes exemplos literários somam-se os “reais”, tais como o caso do irmão de Montaigne, que morreu aos 23 anos após ter se machucado num jogo de péla. Contudo, não há exemplaridade mais eficaz nos **Ensaio**s do que a do próprio autor (de onde o autorretrato). Montaigne, como vemos, elege um adversário (o “vulgo”) contra o qual entra em disputa direta, tentando vencer a disposição para a cegueira que este assume diante da morte. Ele mostra que prepararmo-nos para ela é o melhor caminho que podemos seguir, pois apenas assim teremos uma vida sem o temor que compromete a felicidade. Como dissemos, no conjunto dos argumentos que compõem este embate, destaca-se a utilização do próprio caráter moral do filósofo (seu “ethos” ou sua “natureza”), decisivo para consolidar a força das suas respostas ao “vulgo”. Montaigne começa referindo-se a si mesmo, dizendo que acaba de completar 39 anos e que, provavelmente, tem ainda outro tanto a viver: “Il n’y a justement que quinze jours que j’ay franchi 39 ans, il m’en faut pour le moins encore autant” (p.84)²⁰⁰. Como está no meio da vida, poder-se-ia dizer que ainda é cedo para pensar na morte, dado que ela não está no horizonte próximo de um homem que acaba de completar 39 anos. Este raciocínio, porém, não o convence; ele não acredita que, em sua idade, a morte esteja fora de cogitação. A possibilidade de ter ainda metade da vida a viver não o engana; serve-lhe, antes, de reforço para enfatizar a universalidade e a inevitabilidade da morte.

Ao fim e ao cabo, estupidez e cegueira em nada colaboram para o enfrentamento da morte ou para reduzir a dor de sua chegada. Além de sua óbvia inadequação à condição humana (por mais que não se queira pensar na morte,

²⁰⁰ “Faz justamente quinze dias que completei 39 anos, e falta-me pelo menos ainda outro tanto”.

ela é universal e inevitável), a postura do “vulgo” é torta porque traz conseqüências nefastas. Se há quem chegue ao cúmulo de não querer sequer ouvir as palavras “morte” e “morrer”, trocando-as por perífrases e eufemismos, isto nada resolve na prática; é uma ilusão acreditar que o *não pensar* na morte pode, se não afastá-la, ao menos eliminar o que ela tem de doloroso. Tal reforço tem papel decisivo no trabalho de persuasão de que, ao contrário do que pensa o “vulgo”, morrer não diz respeito apenas aos velhos e aos enfermos, mas concerne a todos os vivos, pois estamos sujeitos a morrer de modo imprevisto. Eis que chegamos à imprevisibilidade da morte, que atualiza a universalidade e a inevitabilidade. Montaigne pergunta: “Conbien a la mort de façons de surprise?” (p.85)²⁰¹. A surpresa que isto pode nos causar decorre da percepção comum, isto é, da associação comum que o “vulgo” estabelece entre a morte, as doenças e a velhice, quando, na verdade, ela pode chegar a qualquer momento para qualquer pessoa. E é neste aspecto que reside grande parte do argumento que defende a premeditação da morte, pois Montaigne faz questão de lembrar que ela não é algo que diz respeito apenas aos velhos e aos enfermos, visto que pode alcançar qualquer homem, em qualquer momento da vida, e por qualquer motivo.

Montaigne pretende convencer o leitor de que, para o homem, não há saída. Devemos esperar a morte o tempo todo, pois a qualquer momento ela pode efetivamente chegar, independentemente da idade que tenhamos. A juventude, por si só, não impede ninguém de morrer. Todavia, não são apenas os exemplos literários que ajudam a constatar a imprevisibilidade da morte, pois esta é, como vemos, confirmada na experiência da vida prática (“l’effect et l’experience”). Montaigne faz a lista dos homens de sua geração que já morreram, e lembra ainda das importantes figuras de Jesus Cristo e Alexandre, mortos aos trinta anos. Por fim, a listagem cômica de mortes imprevistas leva à interpelação: “Ces exemples si frequens et si ordinaires nous passant devant les yeux, comme est-il possible qu’on se puisse defaire du pensement de la mort, et qu’à chaque

²⁰¹ “Quantas formas de surprea tem a morte?”

instant il ne nous semble qu'elle nous tient au collet?" (p.85)²⁰². Tal pergunta, calcada em casos irrefutáveis, colhidos seja nos relatos históricos, seja no campo do "l'effect et l'experience" (do qual os livros também fazem parte), poderia silenciar o "vulgo", pois tais casos seriam suficientes para confirmar a necessidade de preparação constante para a morte. Mas não é o que ocorre.

A discussão prossegue e Montaigne se depara com uma objeção do "vulgo" que opõe aos raciocínios do filósofo sua constatação de que, ainda que a morte possa nos surpreender a qualquer momento, e pelos mais variados motivos, isso nada conta, desde que não nos atormentemos com isso ("pourveu qu'on ne s'en donne point de peine" [p.85]²⁰³). Nota-se que esta objeção tem alguma força, que ela não é de todo irrelevante; pois, sem dúvida, não é porque a morte é universal, inevitável e imprevisível, que devemos, obrigatória e necessariamente, pensar nela o tempo todo. Dada a sua pertinência tal ponderação é, inclusive, assumida por Montaigne, quando afirma "je suis de cet avis", completando que "en quelque maniere qu'on se puisse mettre à l'abri des coups, fut ce sous la peau d'un veau, je ne suis pas homme qui y reculasse" (p.85)²⁰⁴. Mais uma vez ele confessa que o seu propósito é o de seguir uma vida feliz e sem tormentos, valendo-se de *qualquer meio* para se livrar dos golpes da fortuna; pois, não se sente nem um pouco constrangido a portar-se com a dignidade de um sábio estoico: "il me suffit de passer a mon aise; et le meilleur jeu que je me puisse donner, je le prens, si peu glorieux au reste et exemplaire que vous voudrez" (p.85-86)²⁰⁵. Disposto ao debate, Montaigne concede, assim, alguma validade à posição do "vulgo", reconhecendo que, mesmo conscientes da imprevisibilidade da morte, não é necessário que passemos o tempo todo pensando nela, preparando-nos para ela de modo rígido. Muitas vezes, o esquecimento da morte pode ser benéfico, pois a sua perspectiva constante diante de nós pode nos atormentar e paralisar. Não se

²⁰² "Com esses exemplos tão frequentes e tão comuns passando ante nossos olhos, como é possível que possamos nos desembaraçar do pensamento da morte, e que a cada instante não nos pareça que ela nos agarra pela gola".

²⁰³ "contanto que não nos atormentemos com isso?"

²⁰⁴ "Sou da mesma opinião, e, seja qual for a maneira como possamos nos proteger dos golpes, mesmo que sob a pele de um bezerro, não sou homem de recuar diante disso".

²⁰⁵ "me basta passar o tempo como me agrada; e a melhor situação que eu me possa conceder, adoto-a, por menos gloriosa e exemplar aos outros que vos parecer".

deve dizer, então, que as opiniões do “vulgo” são, todas elas, indignas de consideração; Como esta última tem algum peso, Montaigne não a rejeita completamente; todavia, ela não anula a sua defesa da preparação constante para a morte como a exclusiva atitude de um homem de juízo. Não pensar na morte o tempo todo se diferencia de uma distração absoluta, e, em especial, da “cegueira” e da “estupidez” de quem não leva a morte “tão a sério”, tomando um caminho equivocado rumo à vida feliz. Como diz o filósofo, “c’est folie d’y penser arriver par là” (p.86)²⁰⁶. Não pensar na morte é pior do que pensar na morte, que é a melhor trilha que podemos seguir, tanto que o autor dos **Ensaaios** continua sustentando o porquê devemos nos manter firmes em tal via.

Montaigne, o tempo todo, assinala que apenas o exercício do juízo – do qual o “vulgo” revela-se incapaz – pode afastar o temor e nos levar a viver bem. Mesmo acatando a objeção que este lhe faz, enfatiza categoricamente que a melhor atitude de um homem de juízo é preparar-se para a morte, para assim evitar a surpresa trágica de sua chegada imprevista (“Il y faut prouvoir de meilleur heure” [p.86]²⁰⁷). Neste mesmo trecho, mais uma vez, a atitude do “vulgo” é desqualificada como “nonchalance bestiale”. Montaigne não crê que ela possa ser efetivamente adotada por um homem inteligente: “quand elle pourroit loger en la teste d’un homme d’entendement, ce que je trouve entierement impossible” (p.86)²⁰⁸. Os argumentos em favor da preparação para a morte caminham no sentido de mostrar que a desatenção diante dela pode ter consequências nefastas. Os homens inconscientes vivem bem até o momento em que ela chega (em geral de modo imprevisto); é quando se deparam com uma autêntica tragédia: “Ils vont, ils viennent, ils trottent, ils dansent, de mort nulle nouvelles. Tout cela est beau. Mais aussi quand elle arrive (...) quels tourments, quels cris, quelle rage, et quelle desespoir les accable? Vites-vous jamais rien si rabaissé, si changé, si confus?” (p.86)²⁰⁹. Paga-se caro demais por não pensar na morte. A postura da

²⁰⁶ “mas é loucura pensar em chegar assim a isso”.

²⁰⁷ “É preciso preparar-se mais cedo para ela”.

²⁰⁸ “caso pudesse instalar-se na cabeça de um homem inteligente, o que considero inteiramente impossível”

²⁰⁹ “Os homens vão, vêm, andam, dançam e nenhuma notícia de morte. Tudo isso é muito bonito. Mas, também quando ela chega (...) que tormentos, que gritos, que dor e que desespero os abatem! Já viste algum dia algo tão rebaixado, tão mudado, tão confuso?”

maioria dos homens, (a sua “nonchalance bestiale”) “nous vend trop cher ses denrées”. Inexiste, então, alternativa melhor que a de preparar-se contra este inimigo invencível: “aprenons à le soutenir de pied ferme, et à le combattre” (p.86)²¹⁰.

Tocamos aqui um segmento em que o texto se vale de um vocabulário “bélico”, cujo uso sustenta a leitura daqueles que o vinculam diretamente ao estoicismo. De qualquer forma, depois deste arrazoadado que reitera que a morte, diferentemente dos demais infortúnios próprios à condição humana, é universal, inevitável e imprevisível, Montaigne defende a premeditação como o caminho a ser seguido, numa direção oposta à do “vulgo”. Devemos seguir na contramão, trilhar a via incomum e invulgar, exclusiva dos homens de juízo: “prenons voye toute contraire à la commune. Ostons luy l’étrangeté, pratiquons le, accoustumons le” (p.86)²¹¹. Eis, então, aquilo que praticamente encerra a polêmica travada ao longo de quase toda a 2ª parte do ensaio: “N’ayons rien si souvent en la teste que la mort. A tous instant representons la à nostre imagination et en tous visages” (p.86)²¹². Adotemos uma atenção vigilante diante da possibilidade de morrermos; façamos isto em qualquer situação cotidiana.

Em resumo: o trecho inicial da 2ª parte do ensaio (parágrafos 3-9) é uma refutação categórica da postura do “vulgo”, desqualificada por Montaigne em termos contundentes, tais como “brutale stupidité”, “grossier aveuglement”, “nonchalance bestiale”, e que é derrubada por meio de um confronto de argumentos. Para defender o seu ponto de vista, o filósofo lança mão de exemplos que, confirmando a imprevisibilidade da morte, fragilizam a atitude cega do “vulgo”, que costuma ter conseqüências nefastas. É inútil tentar ignorar aquilo que não pode ser ignorado. O “vulgo” se baseia em uma opinião equivocada, que cega o entendimento e que não tem como se instalar “en la teste d’un homme d’entendement”. O centro da argumentação montaigniana é, em suma que a atitude diversionista não pode ser levada até o fim; inevitavelmente chega um

²¹⁰ “aprendamos a enfrentá-lo de pé firme e a combatê-lo”.

²¹¹ “tomemos um caminho totalmente contrário ao habitual. Eliminemos-lhe a estranheza, trilhemo-lo, acostumemo-nos a ele”.

²¹² “Não pensemos em nenhuma outra coisa com tanta frequência quanto na morte. A todo instante, representamo-la à nossa imaginação, e sob todos os aspectos”.

momento em que ela é confrontada com o fenômeno da morte (daí o desespero e os gritos...). Montaigne desmonta os argumentos cegos opondo-lhes objeções incontestáveis e baseadas na experiência (uso dos exemplos), que é inclusive, o critério maior para a correção do entendimento. Se a maioria dos homens demonstra ignorar as determinantes da condição humana é porque não faz uso do juízo, que, quando autenticamente exercido, não deixa obscurecer-se “la souvenance de notre condition”. Quem exerce corretamente seus julgamentos encontra na *meditatio* um antídoto contra a “nonchalance bestiale”, que só pode ser eliminada pela incorporação do hábito de pensar constantemente na morte.

Nesta altura, tocamos em um ponto nevrálgico da reflexão montaigniana, ligado à concepção (de raiz aristotélica) de que *a virtude nasce do hábito*. No que tange à coragem para enfrentar o medo de morrer, temos como alternativa primeira a *meditatio mortis*. Todavia, ainda que a preparação virtuosa para morrer encontre neste hábito de meditar um bom caminho, persiste o paradoxo de que morrer é, ao mesmo tempo, a nossa maior tarefa e algo que nos ocorre uma única vez. Como, então, gerar uma disposição moral diante daquilo que não permite repetição? Esta questão é levantada no I,20 justamente na última objeção do “vulgo” a Montaigne, e será retomada no ensaio “Do exercício” (II,6), ao qual recorreremos a seguir para mostrar como o filósofo a equaciona por meio daquilo que é a pedra de toque de sua experiência da morte – a *imaginação* – exercida na *meditatio mortis* e validada no *exercício aproximativo* do morrer relatado no II,6. Podemos adiantar desde logo que a justificação para isso reside na percepção de que, em primeiro lugar, a morte é uma experiência humana que só pode ser imaginada; para ela, só é possível encontrar *substitutos imaginativos*. Em segundo lugar, porque, como já indicamos, a originalidade de Montaigne na tradição das filosofias da morte (em especial as helenísticas) reside na transformação do vocabulário por elas construído com base na metafísica em argumentos de função imaginativa e consolatória. Esta operação é possível porque, se pensarmos com Marcel Conche, para Montaigne a imaginação é não apenas o solo original das *opiniões* que o costume naturaliza e transforma em *razões*; ela é a própria essência do homem. Voltaremos com mais vagar a isto

quando, para entender o sentido do “monólogo da natureza” no ensaio I,20, iremos aproximá-lo de um trecho do texto “Da experiência” (III,13), em que o autor dos **Ensaio**s diz como lida com os tormentos de seus males renais. Antes, porém, vamos ao autorretrato.

* * * * *

Analizamos até agora a 2ª parte do ensaio, ocupada pela crítica ao mau uso que os homens, no que tange à morte, fazem do próprio juízo. Vimos como Montaigne busca fazer uma correção deste uso incorreto do entendimento, mostrando que a *meditatio* é a melhor alternativa para quem busca uma boa vida. O bom uso do juízo leva necessariamente a abandonar a postura cega e estúpida da maioria, tanto que exercer corretamente o juízo é trilhar um caminho incomum. O filósofo, por fim, vale-se dos ensinamentos morais de Sêneca: “Il est incertain ou la mort nous attende, attendons la par tout. La premeditation de la mort est premeditation de la liberté. Qui a appris à mourir, il a desappris à servir. Le sçavoir mourir nous afranchit de toute subjection et contrainte. Il n’y a rien de mal en la vie pour celuy qui a bien comprins que la privation de la vie n’est pas mal” (p.87)²¹³. Estas frases das cartas morais senequianas, que, aliás, são tomadas por Montaigne como suas e não como ensinamentos de uma autoridade, têm o peso de uma conclusão; elas encerram, de forma assertiva, os argumentos contra a opinião adversária, assinalada como cega e estúpida. Contudo, este tom assertivo das sentenças não chega a encerrar o debate, que, mais uma vez, sofre um desdobramento. A polêmica avança nos parágrafos seguintes (10-16) assumindo uma outra feição. É então que Montaigne recorre ao autorretrato, no qual encontra grande apoio argmentativo para defender a *meditatio mortis* como condição da vida feliz, visto que a pintura de si desvela a força da experiência. Não por acaso, encontramos aqui algumas das formulações mais belas da reflexão montaigniana da morte. Ainda que não se reconheça como um

²¹³ “É incerto onde a morte nos espera; esperemo-la em toda parte. A premeditação da morte é premeditação da liberdade. Quem aprendeu a morrer desaprendeu de servir. Saber morrer liberta-nos de toda sujeição e imposição. Na vida não existe mal para aquele que compreendeu que a privação da vida não é um mal”.

melancólico, ele garante que é de sua “natureza” ser pensativo (“songecreux”), tanto que sempre pensou na morte. Menciona, em seguida, elementos desta sua atitude, deste “natural” pensativo, que o acompanhou desde a juventude. Acrescenta que nunca contou com uma longa duração de sua vida, o que o levou a adotar determinados *hábitos*. Familiarizar-se com a morte fez surgir nele algumas disposições morais, das quais uma é, por exemplo, que é bom fazer hoje o que se pensa fazer amanhã. No mais, garante estar preparado para aquilo que pode ocorrer: a morte não o surpreenderá, ainda que pensar nisto não deixe de lhe causar algum incômodo. O melhor que podemos fazer é estar preparados para a partida – e ele assegura que está. Por fim, termina estas considerações fazendo um convite à ação: pensar na morte e estar preparado para ela nos leva a ter uma melhor disposição para a vida prática.

Mesmo concedendo que o pensamento da morte nos atormenta (“Il est impossible que d’arrivée nous ne sentions des piqueries de telles imaginations”), Montaigne assegura que acabamos por habituar-nos a pensar nela (“Mais en les maniant et repassant, au long aller, on les aprivoise sans doute” [p.87-88]²¹⁴). Também reafirma a sua predisposição “natural” (gerada pelo hábito) para a premeditação da morte: “jamais homme ne se défia tant de sa vie, jamais homme ne fait moins d’état de sa durée” (p.88)²¹⁵. Esta tendência se faz presente nele cotidianamente, pois é algo que constitui “de dentro” o seu caráter: “Comme celui qui continuellement me couvre de mes pensées, et les couche en moy, je suis à tout l’heure préparé environ ce que je puis estre” (p.88)²¹⁶. O autor dos **Ensaio**s exercita a premeditação em função de sua tendência “natural”: “A chaque minute il me semble que je m’eschape” (p.88)²¹⁷. Ele confirma que, homem que continuamente “incuba” seus pensamentos e os dá à luz em si, experimenta (sempre experimentou) que a preparação para a morte é a conduta correta e adequada de um homem de juízo, distinto do “vulgo”, o qual, mergulhado na

²¹⁴ “É impossível que num primeiro momento não sintamos as picadas de tais idéias (*imagination*s). Mas, manejando-as e repassando-as, ao longo do caminho, sem dúvida vamos tornando-as familiares”.

²¹⁵ “nunca um homem duvidou tanto de sua vida, nunca um homem contou menos com sua duração”

²¹⁶ “Como homem que continuamente vou incubando meus pensamentos e dando-lhes a luz em mim, a todo o momento estou preparado para o que posso ser”.

²¹⁷ “A cada minuto me parece que escapo de mim”.

“brutale stupidité”, no “grossier aveuglement” e na “nonchalance bestiale”, é incapaz de exercer qualquer bom julgamento (não pensar na morte é a prova disso). Dignas de atenção são as consequências éticas da premeditação da morte, sobre as quais Montaigne, a partir desta exemplaridade moral, pode discorrer com segurança. Preparar-se para morrer tem repercussões práticas muito significativas, porque a *meditatio mortis* – exercício do juízo que mobiliza e constitui a experiência – é um convite à ação.

Diante disso, podemos dizer que o papel central do autorretrato deve-se à exemplaridade moral que ele fornece ao conjunto dos argumentos que compõem a polêmica com o “vulgo”. Este belo trecho se configura como o ponto alto do ensaio porque é nele que encontramos as razões fortes que Montaigne retira de seu próprio caráter, e não do exterior (autoridade, livros, opinião alheia), para encerrar o debate contra a opinião que lhe é mais diretamente contrária. É aqui que o exercício do juízo atinge o seu cume. Após a desmontagem paulatina da opinião do “vulgo”, o golpe final se encontra na força com que o filósofo assegura, a partir de sua própria experiência, que a premeditação da morte é própria de um homem de juízo, e que, efetivamente, ela torna a vida melhor. Tanto é assim que na conclusão deste trecho aparece outra célebre citação de Sêneca que Montaigne mais uma vez toma como sua: “Qui apprendroit les hommes à mourir, leur apprendroit à vivre” (p.90)²¹⁸.

Finalmente, no parágrafo 16, a pugna entre Montaigne e a “brutale stupidité” do “vulgo” se encerra, não sem que antes este lhe dirija um argumento extremo: “On me dira que l’effect surmonte de si loing l’imagination qu’il n’y a si belle escrime qui ne se perde, quand on en vient là” (p.90)²¹⁹. Trata-se de uma objeção importante, pois o “vulgo” não se engana ao afirmar que, efetivamente, nunca estamos preparados para enfrentar a morte, pois não sabemos como reagiremos quando chegar a nossa vez. Morrer é uma experiência única, que extrapola qualquer exercício da imaginação. Só saberemos como reagiremos quando lá chegarmos. Diante disto, o exercício premeditativo pode, ao fim e ao

²¹⁸ “Quem ensinasse os homens a morrer estaria ensinando-os a viver”.

²¹⁹ “Dir-me-ão que a realidade ultrapassa de tão longe a imaginação que não há batalha tão fácil que não se perca, quando se chega a ela”.

cabo, revelar-se vão. Quem garante que uma longa preparação será mesmo útil e nos tranquilizará no momento de morrermos? Apenas no instante efetivo da morte conheceremos nossa reação, ou seja, no mais singular de todos os instantes. O “vulgo” questiona, em suma, a validade da experiência, que não valeria para a morte visto que morrer não permitiria a geração de um hábito. Tanto é assim que Montaigne reconhece-lhe algum sentido: de fato, uma preparação para a morte pode ser inútil; a batalha contra o medo que ela nos inspira pode revelar-se vã. Na hora de morrer, quem garante que o pânico não tomará conta de nós? Todavia, ele permanece, diante desta última objeção, seguro de sua posição, virando-lhe as costas quando afirma: “Laissez les dire: le premediter donne sans doute grand avantage”. Montaigne continua seguro de que a preparação para a morte, ainda que não pudesse nos ensinar a *morrer bem*, dada a impossibilidade de exercício antecipatório, leva-nos a *viver bem*. A resposta ao golpe extremo do “vulgo” é sucinta: “Laissez les dire”; premeditar a morte é muito mais vantajoso do que não pensar nela (“le premediter donne sans doute grand avantage” [p.90]²²⁰). O debate está concluído. Os parágrafos finais (19-28) marcam uma transição para a 3ª parte do ensaio. Tal transição é permeada por um discurso consolatório, ainda na voz de Montaigne, que, de modo paulatino, acaba por ceder a palavra à natureza. Antes de entendermos o sentido último do “monólogo da natureza”, devemos examinar, no conjunto dos **Ensaio**s, isto que é deixado em suspenso aqui (“Laissez les dire”): como o filósofo enfrenta a relação do hábito com a morte. Faremos isso recorrendo aos ensaios “Do exercício” e “Da experiência”.

Virtude e hábito

O ensaio “Do exercício” possui, em sua totalidade, três movimentos argumentativos, que, por sua vez, comportam subdivisões menores: o primeiro trata da relação entre morte e experiência; o segundo é preenchido pelo relato vivo e detalhado de um desmaio sofrido por Montaigne após a queda de um cavalo; o terceiro se compõe de um grande elogio do autorretrato. Também em

²²⁰ “Deixai-os falar; sem a menor dúvida, premeditá-la dá grande vantagem”.

seu conjunto, o texto mostra que a reflexão sobre a morte constitui uma moralidade, visto que forma o caráter. Mas ele também tenta equacionar o paradoxo que mencionamos há pouco: para enfrentarmos a morte é necessário ter coragem, que, como todas as virtudes, não nasce da razão, e sim do hábito. Mas como podemos ser experientes naquilo escapa à possibilidade do hábito e da repetição? No que tange à preparação para a morte, a formação do caráter contará com a *meditatio* e com os *substitutos imaginativos* que são o sono e o desmaio, o primeiro deles já mencionado no **Fédon**. Em ambos os casos, há recurso à imaginação, pois a morte, em função de sua absoluta singularidade, só pode ser imaginada, nunca experimentada. Como a *meditatio mortis* é, antes de tudo, um gênero literário e filosófico, a experiência da morte (meditação e exercício imaginativo) é registrada por um discurso de feição consolatória; e dado que, em Montaigne, toda experiência é *experiência de si*, tal registro se configura como pintura de si. Tentemos entender um pouco mais este processo, acompanhando a articulação do ensaio II,6.

O texto, desde as suas linhas iniciais, enuncia a relação entre virtude e experiência. Montaigne assegura que a formação da alma não se faz apenas por meio do raciocínio e da instrução. Para orientar a ação, isto é, para termos uma alma *formada* que dê conta dela, é preciso que esta se exercite pela experiência; caso contrário, não saberemos como agir nas ocasiões em que for preciso. Obviamente, o que está em jogo no preâmbulo do ensaio é a formação do caráter moral e a consolidação das virtudes. Formar a alma é, como vemos, obra do hábito (das ações repetidas) e não apenas do entendimento. De suma importância, para a formação do caráter, é a *repetição das ações*. Os exemplos elencados por Montaigne mostram como alguns homens notáveis do passado (“parmi les philosophes”) prepararam-se, em termos práticos, para enfrentar os reveses da fortuna (“les rigueurs de la fortune”), o que foi feito por meio da busca voluntária e proposital do enfrentamento de dificuldades e adversidades. Estes homens viram na experiência prévia uma boa chance de antecipação. Não queriam chegar ao alvo “inexpérimentés”, de modo que se entregaram à pobreza, à austeridade e às penas, alguns chegando inclusive a se autoflagelar para

fortalecer a alma. Consolidar as virtudes e o caráter é algo que se obtém por meio de treinamentos preparatórios, ou seja, por meio de exercícios que têm o escopo de *formar* em cada um de nós uma alma mais corajosa. Em suma, desde o seu início, portanto, o ensaio “Do exercício” consolida a tradição moral que relaciona a virtude com o hábito, isto é, a formação da alma com a experiência.

Vimos, no ensaio “Que filosofar é aprender a morrer”, Montaigne dizer que alguns homens até podem passar pela vida sem padecer dos tormentos próprios à condição humana, tais como as doenças e a pobreza; todavia, nenhum homem consegue vencer a morte, do que vem a necessidade de prepararmos-nos para a sua inevitabilidade e a sua imprevisibilidade. Ela pode chegar a qualquer momento e ceifar-nos a vida, independentemente da idade ou do estado em que nos encontremos. Morre-se por qualquer motivo; é o que os exemplos, alguns deles cômicos, do ensaio I,20 mostram com clareza. Em “Do exercício” são retomados alguns pontos da reflexão ali enunciada, entre os quais a afirmação do caráter privilegiado da morte como um limite incontornável da vida humana, que deve levar todos os homens a prepararem-se para ela. Contudo, este ensaio enfatiza a relação entre coragem e preparação para a morte, a associação que está presente em toda a tradição, desde o **Fédon**, mas que não aparece textualmente no ensaio I,20, ainda que, obviamente, este não deixe de pressupô-la: refletir sobre a morte sempre implica em coragem para enfrentá-la. Em II,6, Montaigne afirma, tal como no I,20, que a preparação para a morte deve ser acompanhada de um fortalecimento da alma para o enfrentamento do nosso fim inevitável. Entretanto, aqui mostra-se que a obtenção da virtude da coragem só pode ser feita pelo recurso à repetição e ao hábito. Não bastam, para exercitar e formar a alma, apenas “discours” e “instruction”; é necessário exercício prático. Como, então, obtemos coragem para morrer? Vimos que no ensaio I,20, esta questão é trazida pela última objeção que o “vulgo” levanta ao filósofo. Dir-se-ia que, ali, o problema é posto em registro mais “teórico”; aqui, mais “prático”: dada a singularidade da morte (“nous ne la pouvons essayer qy’une fois” [p.370]²²¹), qual a possibilidade que ela nos oferece de exercício? A formação da virtude

²²¹ “só podemos a experimentar uma vez”

parece, pois, comprometida definitivamente, já que “à mourir, qui est la plus grande besogne que nous ayons à faire, l'exercitation ne nous y peut aider” (p.370)²²².

A morte é a maior tarefa que devemos executar; mas, diante dela, somos eternos aprendizes – ninguém é experiente em morrer. Montaigne enfatiza o caráter, não apenas singular, mas *paradoxal* da morte, visto que ela tanto nos aniquila como nos completa. E, em função de seu caráter privilegiado, é a experiência humana que, mais que qualquer outra (“les douleurs, la honte, l'indigence” – das quais alguns conseguem naturalmente se afastar), deve ocupar-nos. Lembremo-nos de que o ensaio I,20 tratou exaustivamente, por meio da ferrenha polêmica de Montaigne com o “vulgo”, de reforçar a necessidade da preparação para a morte, mediante o fortalecimento de nosso caráter moral por meio dos exercícios constantes de premeditação. Neste sentido, a morte é, mais do que qualquer outro componente da condição humana, a responsável pela formação de uma *moralidade*: ela exige de nós o fortalecimento do caráter, para a enfrentarmos um dia. No entanto, a morte é paradoxal porque, se exige dos nós uma preparação, visto que apela para a virtude da coragem, ela não permite exercício (“l'exercitation ne nous y peut aider”); morrer não possibilita a repetição e o hábito, sem os quais não há a formação moral do caráter.

Neste quadro da formação do caráter ligado ao enfrenatmento da morte, devemos nos lembrar dos exemplos que aparecem no início do ensaio II,6. No parágrafo 2, Montaigne cita casos exemplares (livrescos) de homens que tentaram experimentar, de modo extremo, a morte; que procuraram, no instante de morrer, obter algum tipo de ensinamento; que desejaram avaliá-la e saboreá-la, tentando enxergar atentamente o que é o fim da vida. É claro que este esforço é vão, dado o lapso instantâneo de morrer; como tampouco se pode, uma vez morto, voltar para dar aos vivos a notícia do que se vivenciou. Estes heróis a que Montaigne se refere oferecem um exemplo louvável de coragem, pois conseguiram manter o espírito aceso, com o intuito de conhecer a morte até à hora extrema; porém, é-lhes impossível relatar o que perceberam quando atentos aos momentos finais de

²²² “a morrer, que é a maior tarefa que temos de executar, a exercitação não nos pode ajudar”.

suas vidas. O parágrafo 3 traz um caso especialmente emblemático: Cânio Júlio, nobre romano, é digno de louvor por ter tentado, nos instantes extremos, perceber algum desalojamento da alma, seu desligamento em relação ao corpo. Ele queria não apenas ter a prova de que morrer é o desligamento da alma face ao corpo; pretendia, caso conseguisse, retornar à vida e relatar algo sobre isto aos amigos: “Cettui-ci philosophe non seulement jusqu’à la mort, mais en la mort même” (p.371)²²³. Aquilo que Montaigne identifica como nobreza de atitude em Cânio Júlio é a confiança (“assurance”) e a força de caráter (“fierté de courage”) que ele mobiliza no instante de morrer em vista de um exercício filosófico capaz da ensinar-lhe o que é a morte, tentando, na hora final, tomar dela alguma distância. A exemplaridade reside ainda na revelação de seu caráter nobre e corajoso, identificável na tentativa extrema, querendo “viver” a morte para relatá-la. De qualquer forma, estes exemplos dos que tentaram uma experiência irrealizável, ainda que sejam louváveis, são, na verdade, a comprovação mais bem acabada desta impossibilidade. Em primeiro lugar, é impossível “vivenciar” a morte porque ela é instantânea e não nos permite conhecer o que nela se passa; em segundo lugar, não há como transformar o instante da morte em objeto de relato e de discurso. Os exemplos comprovam que morrer – “la plus grande besogne que nous ayons à faire” – não leva ao hábito formador de disposição moral: ocorre uma única vez (é irrepetível), instantaneamente (é imperceptível), e nos instala no silêncio definitivo (é indizível e inenarrável). O núcleo argumentativo do preâmbulo do ensaio mostra, portanto, que *a experiência da morte é absolutamente singular*.

Todavia, como precisamos criar uma moralidade que nos permita morrer bem e viver bem, a alternativa é apelar para aquilo que nos proporcione algum exercício possível da morte, já que dela não existe exercício efetivo, experiência susceptível de repetição. É preciso, pois, apelar para o substituto possível desta experiência impossível: “Il me semble toutefois qu’il y a quelque façon de nous apprivoiser à elle et de l’essayer aucunement” (p.371)²²⁴. Para familiarizamo-nos

²²³ “Eis alguém que filosofa não apenas até a morte mas na própria morte”.

²²⁴ “No entanto me parece que há uma forma de nos familiarizarmo-nos com ela e de certa maneira experimentá-la”.

com a morte, podemos valer-nos do que lhe está próximo – o sono – que “nous prive de toute action et de tout sentiment” (p.371)²²⁵. Se não há *conhecimento* da morte, contentemo-nos com o seu *reconhecimento* (“Si nous ne la pouvons joindre, nous la pouvons approcher, nous la pouvons reconnaître” [p.371]²²⁶). Ainda que não seja perfeita, a observação do sono, visto como uma morte cotidiana e provisória, serve para nos familiarizar com nosso fim último. Em função do apagamento da consciência e das sensações que promove, dormir pode proporcionar um exercício preparatório para morrer. Ainda que parcial, este recurso é proveitoso para a constituição da moralidade que a morte requer do homem virtuoso. Montaigne fala da morte como uma cidade a ser tomada: “si nous ne donnons jusques à son fort, au moins verrons-nous et en pratiquerons les avenues” (p.372)²²⁷. No mais, o sono é uma vivência prazerosa (“Combien facilement nous nous passons du veiller au dormir.”); por meio dele, abandonamos a luz e o conhecimento (“nous perdons la connaissance de la lumière et de nous!” [p.372]²²⁸).

* * * * *

Na sequência do ensaio, a natureza, tal como em I,20, aparece como uma mestra que nos ensina a não temer a morte, com a qual ela nos familiariza pelo instrumento do sono: “nature nous instruit qu’elle nous a pareillement faits pour mourir que pour vivre” (p.372).²²⁹ Reencontramos aqui algo que constava no I,20: os discursos consolatórios e terapêuticos. Montaigne os utiliza no I,20 e no II,6, sobretudo aquele que faz da natureza uma mestra e guia do bem morrer. A natureza, sob várias formas, prepara-nos adequadamente para o nosso fim natural. Em “Que filosofar é aprender a morrer”, ela se faz presente, sobretudo, por meio dos argumentos que compõem o “monólogo da Natureza”, claramente

²²⁵ “sono, que nos priva de toda ação e de toda percepção”

²²⁶ “Se não podemos chegar até ela, podemos nos aproximar, fazer um reconhecimento”

²²⁷ “se não podemos avançar até sua fortaleza, pelo menos veremos e percorreremos seus acessos”.

²²⁸ “Quão facilmente passamos da vigília para o sono! Com quão pouco dano perdemos conhecimento da luz e de nós!”

²²⁹ “a natureza nos ensina que nos fez tanto para morrer como para viver”

inspirado em Lucrécio, do qual ainda nos ocuparemos. Em “Do exercício”, ela ensina a morrer por meio do sono, isto é, promove um exercício substitutivo do morrer. A natureza, pelo sono, fornece alguma possibilidade de repetição, sem a qual, como vimos, não é possível a formação das disposições morais virtuosas que nascem do hábito. Mais uma vez, percebemos que, do ensaio I,20 ao II,6, existe uma espécie de transição do registro teórico ao prático, ou seja, da meditação à experiência (imaginária), do pensamento à efetividade.

No texto de 1572, tudo se dá no nível da *meditatio*, calcada no exercício do juízo e formulada em termos consolatórios; no texto de 1574, encontramos a exercitação mais efetiva do desmaio, que, em alguma medida, nos aproxima da morte. Quanto a isto, é necessário atentarmos para uma dupla constatação: a *meditatio* é exercício; sono e desmaio são substitutos imaginativos da morte (compõem o repertório da *meditatio*). Além disso, quando Montaigne mostra, nos dois textos, a natureza como mestra cuja mão devemos segurar, em ambos os casos o que temos é uma retomada do vocabulário ético helenístico segundo o qual a virtude reside no “seguir a natureza”. Tal retomada, porém, é inovadora, pois aquilo que Montaigne chama de “natureza” é o resultado de nossos modos e opiniões, naturalizados pelo costume. O ponto comum aos dois textos é, como vemos, a utilização de argumentos, de recursos, imaginativos. Dizer que o sono é uma pequena morte cotidianamente “vivida”, cuja função é terapêutica porque atinge a alma, é ainda valer-se de uma formulação ética tradicional; ver o sono e o desmaio como recursos naturais que podem nos aproximar da experiência do morrer é, no fundo, valer-se da imaginação, dado que dormir e desmaiar, nem de longe, equivalem a morrer. Mas o fato é que o sono, e mesmo o desmaio (que é mais raro), por serem partes integrantes de nossa vida, permitem repetição. Por meio deles, a natureza ensina-nos a não temer a morte (“pour nous y accoutumer et nous en ôter la crainte” [p.182]²³⁰), familiarizando-nos com o momento em que o dormir será, finalmente, morrer. Ainda que o sono e o desmaio não sejam absolutamente equivalentes à morte, pois apenas *literariamente* são ditos seus “irmãos”, eles nos fazem, pela imaginação, aproximarmos-nos dela. Já pudemos

²³⁰ “para acostumar-nos e livrar-nos do temor por ele [morrer]”

observar que, face à tradição filosófica, a postura montaigniana é original, antes de tudo, enquanto utiliza o repertório ético por ela legado, subtraindo-lhe qualquer apoio metafísico. Provém daí o sentido singular que a expressão “seguir a natureza” tem nos **Ensaaios**. Tal originalidade se completa, porém, na atitude que o filósofo assume ao fazer da morte objeto de experiência; seu ponto alto é justamente ver no desmaio um exercício que a torna mais familiar.

A descrição detalhada do desmaio provocado pela queda do cavalo é importante e útil em um discurso que pretende associar experiência e moralidade. Isto porque, enquanto exercício meramente aproximativo da morte, o desmaio indica os limites desta tentativa. No entanto, comparado ao sono, é certamente mais poderoso e mais decisivo. Perder completamente os sentidos equivale a ver o rosto da morte (“voir son vrai et naturel visage” [p.372]²³¹), em cuja soleira ele nos coloca, fazendo cessar a percepção e apagando nossos sentidos. Levando-nos à inconsciência, o desmaio nos aproxima sensivelmente do morrer, representando um avanço considerável na experiência imaginativa da morte.

De forma muito sintomática, entre o primeiro e o segundo blocos argumentativos do ensaio “Do exercício” (o primeiro é ocupado com o paradoxo de uma experiência que não permite repetição; o segundo narra o desmaio), Montaigne reflete sobre a força da imaginação. Se, como vimos, só existe experiência imaginativa da morte (pela *meditatio* ou pelo exercício do sono ou do desmaio, os “irmãos” da morte, segundo a convenção literária), o paradoxo criado pela impossibilidade de gerar uma disposição virtuosa daquilo que não possibilita repetição acentua-se ainda mais quando Montaigne afirma que a imaginação costuma deformar o real e mostrar-nos como as coisas *não são*; só a experiência nos põe em contato com as coisas tais como elas são. Tentemos equacionar este problema.

A morte não está sujeita a nenhum exercício repetitivo. Ora, a repetição é aquilo que, do ponto de vista moral, permite a geração de boas disposições, e, do ponto de vista do conhecimento, permitiria conhecer algo, dado que o saber nasce da experiência. Acontece que a morte é quase que completamente absorvida pela

²³¹ “ver seu rosto verdadeiro e natural”

força da imaginação, que pinta dela os retratos que quiser, pois é próprio da imaginação enganar-nos todo o tempo, tornando pior aquilo que, quando vivenciado efetivamente, pode não ser tão ruim assim. Diante disso, confirmamos que o ensaio “Do exercício” vincula-se diretamente àquele problema levantado no ensaio I,20 na passagem em que o “vulgo” diz a Montaigne que, no caso da morte, “l’effect surmonte de si loing l’imagination qu’il n’y a si belle escrime qui ne se perde, quando on en vient là”. Dada a singularidade do morrer, que não permite repetição, é impossível saber como reagiremos em nosso instante final; a premeditação seria, então, inútil porque, neste caso, a prática suplanta a imaginação.

A imaginação distorce as coisas e mostra como temível aquilo não é; cria monstros: “Plusiers choses nous semblent plus grandes par imagination que par effet” (p.372)²³². Comumente fazemos da morte uma imagem assustadora, porque ela, mais do que tudo, nunca é objeto de experiência, mas objeto privilegiado da imaginação. Porém, não podendo ter dela experiência alguma, Montaigne se vale da experiência das suas doenças. Ele declara que passou boa parte da vida em perfeita e boa saúde e que costumava imaginar como terríveis as doenças de que via os outros sofrerem. Contudo, diz ele, quando chegou “à les experimenter”, achou-as mais suaves do que as imaginava (“j’ai trouvé leurs pointures molles et lâches au pris de ma crainte” [p.372]²³³). Constata, então, que aquilo que se experimenta não equivale à aquilo que se imagina: “lors de ma santé, je plaignais les malades beaucoup plus que je ne trouve à plaindre moi-même, quand j’en suis, et que la force de mon appréhension enchérissait pres de moitié l’essence et verité de la chose” (p.373)²³⁴. A diferença entre experiência e imaginação aparece ainda no que Montaigne constata diariamente (“Voici que j’éprouve tous les jours”): se, durante a chuva, está abrigado numa sala, lamenta aqueles que estão desabrigados; mas, quando ele mesmo lá está, sente-se bem: “je m’étonne et m’afflige pour ceux qui sont lors en la campagne; y suis-je moi-

²³² “Muitas coisas parecem-nos maiores na imaginação do que o são na realidade”.

²³³ “achei suas pontadas suaves e fracas em comparação com meu temor”.

²³⁴ “quando estava saudável lamentava os doentes muito mais do que me vejo lamentar a mim mesmo quando estou eu doente, e que a força de minha imaginação aumentava em cerca de metade a essência e verdade da coisa”.

même, je ne désire pas seulement d'être ailleurs" (p.372)²³⁵. Reafirma, com isto, o quanto a imaginação deforma e distorce nossa percepção; nada substitui a experiência efetiva daquilo que ela tende a mostrar de forma errônea. Em suma, o parágrafo 10 de "Do exercício" é contundente ao declarar que a imaginação não pode substituir a experiência, pois deforma o real, ao qual só a última nos dá algum acesso. Montaigne se vale de si mesmo para provar que a imaginação deforma as coisas, e só a experiência nos põe em contato direto com elas: "la force de mon appréhension enchérissait près de moitié l'essence et verité de la chose". O parágrafo termina com a seguinte afirmação: "J'espère qu'il m'en adviendra de même de la mort, et qu'elle ne vaut pas la peine que je prends à tant d'apprêts que je dresse, et tant de secours que j'appelle et assemble pour en soutenir l'effort, mais à toutes aventures nous ne pouvons nous donner trop d'avantage" (p.373)²³⁶.

A parte central do ensaio "Do exercício" é ocupada pela narração do acidente que o filósofo sofreu e que lhe apagou totalmente os sentidos; tal como narrado, o desmaio é o modelo bem acabado de uma experiência *possível* da morte (por aproximação), a qual, como assinalou o preâmbulo do ensaio, não permite experiência efetiva. Portanto, esta 2ª parte do texto está diretamente ligada aos problemas levantados logo no início da 1ª parte. Tal qual o ensaio I,20, o II,6 revela grande coesão argumentativa entre as suas partes; e também como naquele, neste, a 2ª parte comporta subpartes menores: a primeira é o registro das circunstâncias do acidente e daquilo que Montaigne experimentou quando desacordado; a segunda trata da diferença entre estados de consciência e de inconsciência e traz uma investigação acerca da relação entre o corpo e a alma, na qual se destaca a independência de um em relação ao outro; a terceira relata o traslado do acidentado (inconsciente) até à casa, quando ele retoma a consciência; por fim, vêm os comentários conclusivos acerca do que foi vivido e experimentado no acidente. E podemos desde logo apontar algumas conclusões

²³⁵ "Eis algo que experimento todos os dias (...) perturbo-me e aflijo-me por aqueles que estão em campo aberto; se eu próprio estiver lá, nem sequer desejo estra alhures".

²³⁶ "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".

que Montaigne retira desde exercício: 1) dado que o apagamento de consciência provocado pelo desmaio foi tão prazeroso quanto o do sono, a morte não deve ser dolorosa; 2) o desmaio ajuda a separar a alma do corpo, e mostra que este, por si só, não constitui o homem. Nem tudo o que fazemos ou manifestamos é obra nossa, mas procede da automatização de alguns hábitos corporais. Assim, deve-se distinguir as manifestações *corporais* (exteriores) das vivências *pessoais* (interiores), dado que a alma não participa das primeiras.

O parágrafo 11 relata as circunstâncias do acidente, bem como faz referência aos conflitos (“troubles”) político-religiosos da França no século XVI. Num choque com outro cavalo, Montaigne é violentamente derrubado e lançado longe, totalmente desacordado, tanto que ele repete várias vezes que estava “morto”, já que, por ter sofrido graves ferimentos (“le visage tout meurtri et tout ecorché”²³⁷), permaneceu inconsciente e foi dado como morto (“trespassée”), por mais de duas horas, por aqueles que o socorreram. A narração é bastante viva, e nela abundam imagens de sangue e vômito. Montaigne reforça a perda da consciência e dos movimentos, pois o acidente deixou-o “como um cepo” (“n’ayant ni mouvement, ni sentiment, non plus qu’une souche” [p.373]²³⁸). Socorrido, é levado nos braços dos empregados até a sua casa, a uma distância considerável, traslado durante o qual é dado como morto (“me tenant pour mort”). Este foi, pelo que diz, o único desmaio que sofreu: “C’est le seul évanouissement que j’aie senti, jusques a cette heure” (p.373)²³⁹. Após vomitar sangue várias vezes, ele recupera um pouco os sentidos (“je commençai à reprendre un peu de vie” [p.373]²⁴⁰); passa por um estado de semiconsciência no qual se sentiu mais próximo da morte do que da vida: “par un si long trait de temps (...) mes premiers sentiments étaient beaucoup plus approchants de la mort que de la vie”, constatação que se reforça no texto por meio de uma citação de Tácito (p.373)²⁴¹.

²³⁷ “o rosto todo pisado e todo esfolado”

²³⁸ “sem movimento nem percepção, não mais que um cepo”.

²³⁹ “foi o único desmaio que já sofri até este momento”.

²⁴⁰ “comecei a recuperar um pouco de vida”

²⁴¹ “num tão longo espaço de tempo (...) minhas primeiras sensações estavam muito mais próximas da morte que da vida”.

Brota desta experiência alguma familiaridade com a morte. Montaigne garante ter conhecido proximamente o estado mais semelhante a ela que podemos experimentar. Agora, mais familiar, ela perde a sua feição assustadora: “Cette recordation que j’en ai fort empreinte en mon âme, me représentant son visage et son idée si près du naturel, me concilie aucunement à elle” (p.374)²⁴². Esta afirmação, bem como a descrição da proximidade da morte como prazerosa (semelhante à satisfação e ao bem-estar que sentimos quando nos entregamos ao sono) que vem logo em seguida, são, aliás, as passagens textuais nas quais, como dissemos, encontram apoio os comentadores que afirmam ser este ensaio diferente do “Que filosofar é aprender a morrer”, pois ele substituiria a tensão própria do rigorismo estoico lá presente por uma distensão, menos altaneira e mais próxima de sua “natureza”. Ora, acreditamos ser mais importante, neste trecho – do parágrafo 11 ao 22 – a observação ligada aos sentidos e à percepção. Aos poucos, Montaigne diz ter recuperado a visão, mas de uma forma tão pouco nítida (“Quand je commençai à y voir, ce fut d’une si trouble, si faible, et si morte” [p.374]²⁴³) que mal lhe permitia reconhecer algo além da luz. Nesta frase, encontramos uma variação do termo “morte” muito repetida ao longo desta passagem do ensaio, seguindo-se mais uma citação de Tasso, em que se menciona o estado entre o sono e a vigília. O filósofo enfatiza o quanto, durante o lapso de inconsciência, sua percepção sensível foi afetada. A retomada da consciência deu-se em um trânsito lento, do qual ele faz o relato, pois tal experiência permaneceu-lhe viva na memória (“j’en ai fort empreinte en mon âme”), tendo-o colocado diante do que deve ser a condição de um morto.

Logo que recobra um pouco a consciência, Montaigne diz ter experimentado o seguinte: o corpo ainda não sentia nada, ainda que fizesse movimentos, dos quais, entretanto, ele não se reconhecia o autor; depois, ele percebe o que se passa ao seu redor, tendo a alma novamente desperta, e tomada de prazer: “Il me semblait que ma vie ne me tenait plus qu’au bout des lèvres: je fermais les yeux pour aider ce me semblait à la pousser hors, et prenais

²⁴² “Essa redordação que trago fortemente impressa na alma, representando-lhe sua fisionomia e sua imagem tão semelhante à verdadeira, de certa forma concilia-me com ela”.

²⁴³ “Quando comecei a ver, foi com uma visão tão turva, tão fraca e tão amortecida”

plaisir à m'alanguir et à me laisser aller" (p.374)²⁴⁴. A vivência desta indefinida e frágil retomada dos sentidos é a de um momento prazeroso, "mêlée à cette douceur que sentent ceux qui se laissent glisser au sommeil" (p.374)²⁴⁵. Morrer assemelha-se a dormir; o desmaio ensina que morrer é bom. Montaigne tem, então, confirmada a sua opinião de que muitos homens que vemos sofrer, na verdade, não padecem, dado que o corpo e a alma têm vidas independentes e que nem sempre um deles sente o que é de propriedade do outro; os moribundos estão mergulhados em inconsciência: "Or à present que je l'ai essayé par effet, je ne fais nul doute que je n'en ai bien jugé jusques à cette heure" (p.376)²⁴⁶.

Montaigne afirma, acerca dos movimentos do corpo, que eles não revelam necessariamente as funções da alma ("fonctions de l'âme"), pois o que o corpo manifesta, em termos de fala, gesto e ação, pode não dizer respeito a elas. Corpo e alma não se correspondem necessariamente; logo, é inútil e incorreto tomar as manifestações físicas como reflexos dos pensamentos conscientes da alma. No estado em que os gravemente enfermos se encontram – o estado pelo qual Montaigne acaba de passar – o corpo tem seus movimentos, mas a alma está apagada. Constata-se a inexistência de qualquer atividade de conhecimento durante o desmaio: "quoique nous en tirons aucuns signes par où il semble qu'il leur reste encore de la connaissance" (p.374)²⁴⁷. Vale repetir: Montaigne diz que sempre foi da opinião, confirmada agora pelo seu conhecimento efetivo da possível independência da alma face aos gestos corporais ("Or à présent que je l'ai essayé par effet, je ne fais nul doute que je n'en aie bien jugé jusques à cette heure"), de que os enfermos graves e à beira da morte "avaient et l'âme et le corps enseveli, et endormi". Como não têm consciência, seus movimentos, gestos e gemidos indicam que os seus corpos agem por si sós, sem a presença consciente da alma. O filósofo distingue, em suma, o que é manifestação corpórea autônoma e o que são atos conscientes em que a alma e o corpo atuam conjuntamente.

²⁴⁴ Parecia-me que minha vida sustentava-se apenas por um sopro; eu fechava os olhos para, parece-me, ajudar a impeli-la para fora, e sentia prazer em enlanguescer e em deixar-me ir".

²⁴⁵ "mesclada a essa doçura que sentem os que se deixam deslizar para o sono".

²⁴⁶ "Porém, agora que o experimentei, efetivamente, não tenho a menor dúvida de que até aquela hora julgara corretamente sobre isso".

²⁴⁷ "embora tiremos disso alguns sinais pelos quais parece que ainda lhes resta consciência"

Neste ponto impõe-se a similaridade do sono com a morte, dado que, quando estamos adormecendo, respondemos confusamente aos estímulos exteriores.

Desmaiado, Montaigne fazia gestos sem estar consciente deles. Isto permite-lhe mostrar que o corpo pode agir por si só, independente do domínio da alma: “Chacun sait par expérience qu’il y a des parties qui se branlent, dressent et couchent souvent sans son congé” (p.376)²⁴⁸. O corpo por si só não constitui o homem, tanto que “les douleurs que le pied ou la main sentent pendant que nous dormons, ne sont pas à nous” (p.376)²⁴⁹. O longo parágrafo 21 reforça tudo isso; pois, nele, o filósofo garante que, mesmo tendo dado ordens aos ajudantes para que socorressem sua esposa, não era ele quem comandava tais atos, falas e gestos. Como não tinha a alma alerta, ele não estava ali: “je n’y étais aucunement, c’étaient des pensements vains, en nuë, qui étaient émus par les sens des yeux et des oreilles; ils ne venaient pas de chez moi” (p.376)²⁵⁰. Os movimentos e percepções dos olhos e dos ouvidos podem não ser propriedades do sujeito, e sim mero automatismo corporal. As palavras e os gestos que Montaigne, desfalecido, dirigia àqueles que o socorriam, garante ele, eram produtos dos sentidos e do hábito, e não fruto da reflexão: “ce sont des légers effets que les sens produisaient d’eux-mêmes, comme d’un usage” (p.377)²⁵¹. Reaparece agora a descrição (cara aos comentadores) do letargo como estado doce e prazeroso: “mon assiette était à la vérité très douce et paisible: je n’avais affliction ni pour autrui ni pour moi. C’était une langueur et une extrême faiblesse, sans aucune douleur. (...) Quand on m’eut couché, je sentis une infinie douceur à ce repos” (p.377)²⁵². E, completando a entrega à perda dos sentidos, encontramos a seguinte afirmação: “C’eût été sans mentir une mort bien heureuse, car la faiblesse de mon discours me gardait d’en rien juger, et celle du corps d’en rien sentir. Je me laissais couler si doucement et d’une façon si douce

²⁴⁸ “Todos sabem por experiência que há partes que se movem, se erguem e abaixam sem a nossa permissão”.

²⁴⁹ “as dores que o pé ou a mão sentem enquanto dormimos não nos pertencem”.

²⁵⁰ “eu simplesmente não estava ali: eram pensamentos vãos, nebulosos, movidos pelos sentidos dos olhos e dos ouvidos; não vinham de dentro de mim”.

²⁵¹ “eram leves efeitos que os sentidos produziam por si mesmos, como por hábito”

²⁵² “meu estado era na verdade muito doce e sereno; não sentia aflição nem por outrem nem por mim: era uma languidez e uma extrema fraqueza, sem a menor dor. (...) Quando me deitaram, senti uma inifnita doçura nesse repouso”

et si aisée, que je ne sens guère autre action moins pesante, que celle-là était” (p.377)²⁵³.

Este episódio “si léger” e “assez vain” permite um ensinamento (“instruction”): para familiarizarmo-nos com a morte, basta que nos aproximemos dela (“pour s’appropriiser à la mort, je trouve qu’il ny a que de s’en avoisiner” [p.378]²⁵⁴.) O parágrafo 21, que encerra este segundo bloco argumentativo do ensaio, termina com a constatação, confirmada por uma citação de Plínio, de que cada homem é uma excelente disciplina para si mesmo, desde que saiba se observar de perto: “chacun est à soi-même une très bonne discipline, pourvu qu’il ait la suffisance de s’épier de près” (p.378)²⁵⁵.

Os últimos quatro parágrafos do ensaio II,6 compõem o texto mais denso que Montaigne escreveu acerca da pintura de si, no qual assinala a dificuldade, no ato de pintar-se, de seguir o curso dos pensamentos (“Il n’est description pareille en difficulté à la description de soi-même, ni certes en utilité” [p.378]²⁵⁶), pois tal pintura não se ocupa de ações e de gestos, mas de pensamentos: “Je peins principalement mes cogitations, sujet informe qui ne peut tomber en production ouvrage” (p.379)²⁵⁷. A distinção entre alma e corpo, atestada pelo exercício aproximativo da morte pelo desmaio, ensina que a pintura de si, caso se ocupe apenas dos gestos e das ações de um sujeito, na verdade não lhe pinta um retrato: “Les effets diraient plus de la fortune que de moi. Ils témoignent leur role – non pas le mien, si ce n’est conjecturalement et incertainement” (p.379)²⁵⁸. O autorretrato é o registro dos pensamentos de um sujeito, tanto que Montaigne afirma, acerca dos **Ensaio**s: “Ce ne sont mes gestes que j’écris, c’est moi, c’est mon essence”; e acrescenta: “Il y a plusieurs années que je n’ai que moi pour

²⁵³ “Teria sido, sem mentir, uma morte venturosa; pois a fraqueza de minha razão poupava-me de julgar qualquer coisa, e a do corpo, de sentir. Deixava-me ir tão docemente e de uma forma tão suave e tão fácil que dificilmente sinto outra ação menos desagradável que aquela”.

²⁵⁴ “para familiarizar-se com a morte, acho que basta avizinhar-se dela”.

²⁵⁵ “cada qual é uma excelente disciplina para si mesmo, contanto que tenha a capacidade de se observar de perto”.

²⁵⁶ “Não há descrição semelhante em dificuldade à descrição de si mesmo; nem por certo em utilidade”.

²⁵⁷ “Retrato principalmente meus pensamentos – assunto informe, que não pode redundar na produção de uma obra”.

²⁵⁸ “As ações diriam mais sobre o acaso que sobre mim. Elas atestam seu próprio papel, não o meu, a não ser de maneira conjectural e incerta”.

visée à mes pensées, que je contrerôle et étudie que moi. Et si j'étudie autre chose, c'est pour soudain le coucher sur moi, ou en moi, pour mieux dire". E mais: "Je m'étaie entier: c'est un squelette où d'une vue les veines, les muscles, les tendons paraissent, chaque pièce en son siège". (p.379-380)²⁵⁹

Mas aqui cabe uma ponderação importante. Vimos no final do capítulo I que, em Montaigne, o eu não é alma ou razão, mas uma *instância de julgamento*; logo, o que temos nos **Ensaio**s é, como diz Telma Birchall, o exercício do juízo do eu que pensa. O autorretrato, na verdade, não é apenas o registro dos pensamentos de um sujeito, e sim o registro dos julgamentos daquilo que assumo como *meu* e que, portanto, *me constitui*. Há movimentos, ideias e discursos que simplesmente passam por mim e "me atravessam", por assim dizer. Ora, estes não são meus porque não se impregnam de *moi*. Já o exercício do juízo torna *eu* aquilo que o espírito assume e "incorpora" como *moi*. Fora isso, como Telma também mostra, "pintar-se é ordenar-se, é fazer-se de alguma forma a si mesmo pela mediação da escrita"; logo, devemos reconhecer que "o *eu*, em Montaigne, não é pressuposto como um objeto que já está lá, mas depende, em grande parte, como um resultado, do trabalho formador da escrita"²⁶⁰.

Ouvir a "natureza"

Podemos agora voltar à última parte do "Que filosofar é aprender a morrer" (I,20), cuja conclusão, como vimos, tem sido lida à luz da história das mentalidades, dado que no último parágrafo encontra-se uma crítica de Montaigne aos "mines et appareils effroyables" (p.96)²⁶¹ típicos dos funerais da época. Mostramos que o ensaio parte da circunscrição da maneira como as éticas helenísticas ensinam que o aprendizado de morrer possibilita uma vida virtuosa, desde que aceitemos a finitude humana, que estejamos preparados para a

²⁵⁹ "Não são meus gestos que descrevo: sou eu, é minha essência. (...) Há vários anos que tenho apenas a mim como alvo de meus pensamentos, que apenas a mim examino e estudo; e se estudo outra coisa é para prontamente exprimi-la sobre mim, ou em mim, melhor dizendo. (...) Exibo-me inteiro: é um esqueleto em que, a um só olhar, aparecem as veias, os músculos, os tendões, cada parte em seu lugar".

²⁶⁰ BIRCHALL, Telma. **Op. cit.** p.147.

²⁶¹ "atitudes e preparativos assustadores"

inevitabilidade e a imprevisibilidade da morte. Vimos também Montaigne mostra que isto implica uma rejeição da postura do “vulgo”: é preciso trocar de remédio, substituindo um ineficaz (não pensar na morte) por outro mais eficaz (pensar constantemente nela), procedimento que o ensaísta exemplifica no autorretrato, prova cabal da validade desta terapêutica. Até este ponto o ensaio se configura como um longo exercício do juízo, posto em ação por um debate de opiniões. Porém, surge o argumento, sugerido por uma objeção do “vulgo”, de que premeditar a morte pode ser um exercício vão, porque a efetividade de morrer supera qualquer imaginação; e não temos como prever que reação teremos em nossa hora final. Chega-se à afirmação de que não é possível a construção de uma moralidade ligada à preparação da morte, porque ela não é passível de hábito, a condição de constituição das disposições virtuosas.

Este problema é diretamente enfrentado no ensaio “Do exercício” (II,6), em que se confirma, inicialmente, que podemos ter da morte apenas uma aproximação imaginativa, através do sono e do desmaio, e nunca uma experiência efetiva. Porém, a ocorrência do desmaio faz com que Montaigne perceba que o instante de morrer talvez não seja doloroso e temível. Se o imaginamos terrível é por causa de nossa imaginação, que quase sempre o antecipa desta maneira. Enfim, dado que a proximidade com a morte, por meio de um substituto imaginativo, possibilitou-lhe uma vivência doce e prazerosa, o filósofo conclui que, em relação à morte, quem a teme é a imaginação e não o entendimento (e muito menos o corpo).

A *meditatio* montaigniana se equaciona mais claramente quando enfrenta a dificuldade da preparação para a morte nos seguintes termos: morrer é algo que só pode ser *imaginado* e não vivido; a imaginação, porém, deforma e distorce tudo, tornando terrível aquilo que na maioria das vezes não é. Logo, é a faculdade da imaginação, e não a do entendimento, que precisa de apoio e sustentação; é a ela que a meditação deve, por fim, dirigir-se. Neste sentido, podemos fazer uso, ainda que um tanto livre, das palavras de Luiz Eva: a imaginação, em Montaigne, não apenas um veículo das perturbações, mas um “instrumento de dizimação dos

males que ela mesma gera”²⁶². Prova disto é justamente a articulação argumentativa do ensaio I,20: esgotados os argumentos dirigidos ao “vulgo”, chega o momento de acalmar a imaginação, tanto a dos leitores, mas a do próprio Montaigne (assim como, nas **Cartas a Lucílio**, Sêneca também fala a si próprio). Este é o sentido maior do consolatório “monólogo da natureza”.

Para circunscrever um pouco melhor o sentido de um discurso que se dirige à imaginação, podemos aproveitar uma sugestão de Jean Starobinski, que, como dissemos, afirma ter Montaigne, no ensaio “Que apenas após a morte se deve julgar sobre nossa felicidade” (I,19), encarado a *hora mortis* como unificadora dos atos humanos, para logo abandonar esta ideia. Esta mudança seria confirmada pela aceitação de uma das advertências do “monólogo”: a morte não nos diz respeito nem vivos nem mortos; vivos, porque existimos; mortos, porque não mais existimos. Segundo Starobinski, a partir desta conhecida frase de Epicuro, Montaigne teria passado a ver que a vida é uma longa hora da verdade, e isto o levou a um retorno ao presente e a uma aceitação da finitude.

Acreditamos, porém, que tomar esta fala de Epicuro como uma expressão do pensamento do autor dos **Ensaio**s só tem sentido se a submetermos à articulação do I,20, isto é, se percebermos que o “monólogo da natureza” serve para consolar e confortar a imaginação. A exigência deste cuidado vem da constatação de que esta parte do ensaio explicita a inovação a que Montaigne submete as artes de morrer helenísticas, as quais, como disse Brody, forneceram-lhe, de antemão, o modelo para romper com as artes de morrer cristãs. Tal inovação é, como temos dito, uma utilização do vocabulário e dos conceitos morais com os quais as escolas antigas formulam conselhos, advertências e exortações, que neutraliza, ou anula, o alicerce metafísico que sustenta este repertório. Um bom índice desta ruptura com a tradição filosófica é o fato de que, em Montaigne, a natureza se confunde com a “segunda natureza” construída pela sedimentação costumeira das práticas e opiniões humanas. Assim sendo, quando lemos, no ensaio I,20, que, para enfrentar a morte, “nature meme nous preste la main, et nous donne courage”, salta aos olhos que esta célebre formulação moral

²⁶² EVA, Luiz Antonio Alves. **A figura do filósofo**. São Paulo: Loyola, 2007. p.412.

tem um sentido absolutamente distinto daquele que tinha na literatura estoica e epicurista. Deste modo, podemos ir além da interpretação assumida por Jules Brody – para quem este ensaio rompe com as artes de morrer cristãs graças a uma reatualização do pensamento pagão – e dizer que a ruptura de Montaigne não se faz apenas com a doutrina agostiniana da morte, mas, sobretudo, de modo geral, com as metafísicas da Antiguidade.

Diante disso, em que termos é possível tomar o conselho de Epicuro como portador de algum sentido dentro da *meditatio* montaigniana? O próprio Starobinski, como já dissemos, sugere um bom caminho quando analisa aquela passagem do ensaio “Da experiência” (III,13) chamada por ele de “prosopopéia do espírito”. Podemos fazer o que ele não faz: aproximar esta “prosopopéia” do III,13 e a “prosopopéia da natureza” que compõe a 3ª parte do I,20. Starobinski mostra que, no ensaio “Da experiência”, Montaigne lida com os tormentos do cálculo renal através de um alegórico “debate interior” entre duas das faculdades da alma (que são três: razão ou entendimento, imaginação ou fantasia, memória), sob a forma de uma *apóstrofe do espírito à imaginação*. Neste “debate”, duas instâncias do eu se cindiram: um “ele” (o espírito) prega e tenta persuadir um “tu” (a imaginação), porque esta, diante da doença, corre o risco de inquietar-se. Neste “discurso no discurso”, o espírito, lançando mão de argumentos fortes e frágeis, socorre e reconforta a sua imaginação. Montaigne diz: “Or je trete mon imagination le plus doucement que je puis et la deschargerois, se je pouvois, de toute peine et constetation. Il faut secourir et flatter, et piper qui peut. Mon esprit est proper à ce sevice. (...) Il dict que c’est pour mon mieux que j’ai la gravele” (p.1090)²⁶³.

Eis algumas das razões que o entendimento de Montaigne dirige à sua imaginação com o intuito de consolá-lo dos males renais: na velhice, é normal algum tipo de deterioração; esta doença costuma acometer os grandes homens; enquanto outros doentes têm de pagar para expelir os cálculos, Montaigne o faz sem nenhuma dificuldade; apesar de doente, ele consegue manter a compostura

²⁶³ “trato minha imaginação o mais brandamente que posso e, se pudesse, livrá-la-ia de todo trabalho e contestação. É preciso ajudá-la e lisonjeá-la, e enganá-la se pudermos. Meu espírito é apropriado para esse serviço (...) Ele diz que é para o meu bem que tenho cálculos renais”.

na vida diária e fica, caso seja necessário, dez horas sem urinar; o temor e a piedade que o povo tem por este mal servem-lhe de matéria para a vaidade; ele pode, inclusive, assemelhar-se aos antigos que se valiam dos males para manter ativa a virtude; pensando bem, qual mal não é perigoso e mortal?; o cálculo renal é uma doença que permite viver muito; como já está no fim da vida, ele não tem mesmo porque sarar; a fatalidade de morrer, que virá em breve, é ajudada por este mal que o vai desprendendo do mundo e fazendo-o desgostar-se dele; se esta doença não abraça a morte, toca-a uma vez por mês; as dores vêm em intervalos, e fornecem pausas e descansos; por fim, não se deve queixar de uma doença que partilha o tempo com a saúde.

Podemos observar, então, que o teor desta apóstrofe do espírito à imaginação é não só muito parecido com aquele da apóstrofe que a natureza nos dirige no final do ensaio I,20, como reitera o que Montaigne confessou quando acolheu a posição do “vulgo”: “en quelque maniere qu’on se puisse mettre à l’abri de coups, fut ce sous la peau d’un veau, je ne suis pas homme qui y reculasse”. Se Jean Starobinski toma as palavras da “mãe natureza”, em especial aquela citação de Epicuro, como palavras de Montaigne, podemos concordar com ele desde que se admita que elas equivalem ao discurso do espírito presente no texto final dos **Ensaio**s. Vale lembrar, inclusive, que, se no “Da experiência” encontramos uma crítica dirigida às artes de viver e às ciências (sobretudo a medicina), no I,20 Montaigne já discutia as regras de conduta das seitas filosóficas, pois não aderiu a nenhuma delas e subvertia o conteúdo das formulações reunidas no “monólogo da natureza”.

A apóstrofe do espírito à imaginação é uma pele de bezerro (“un peau d’un veau”) da qual o filósofo se serve quando sua imaginação se aflige diante da doença e da morte. No trecho final do ensaio I,20, esta apóstrofe leva o ensaio a assumir a característica mais típica da “leçon”: o florilégio de citações e de conselhos morais oriundos da tradição helenística. Esta passagem, que se estende do parágrafo 20 ao 47, é em sua totalidade quase que preenchida por frases que não são da autoria de Montaigne. Trata-se de um discurso composto por um número enorme de citações, no qual quem fala diretamente não é o autor,

mas sim a natureza personificada, que se dirige aos homens num tom simultaneamente professoral e maternal, consolando-os e ensinando-os a não temer a morte. Entretanto, esta passagem inspirada em Lucrecio fornece, a contrapelo, a singularidade deste “monólogo”, pois aqui a prosopéia exerce uma função distinta daquela presente no texto latino. A principal diferença entre os dois é que a obra lucreciana funda-se em uma metafísica: é uma configuração poética do dogmatismo epicurista. O texto montaigniano restringe-se a uma consolação com a qual a imaginação pode ser entretida; por isso, quem fala não é Montaigne, mas a natureza.

De modo semellante ao III,13, aqui a apóstrofe do espírito (encarnado na “mãe natureza”) mescla argumentos fortes e frágeis com os quais socorre e reconforta a imaginação humana (a de Montaigne aí incluída). São quase todos procedentes do repertório moral helenístico: a morte faz parte da vida, pois morremos um pouco a cada dia; a maior prova disso é o fim da juventude na velhice, que não é pior que aquele que nos tira a vida; a morte, quando é rápida, não deixa tempo para que a temamos, quando é longa, leva-nos a naturalmente nos desapegarmos da vida; a doença e a velhice nos vão tornando a morte familiar e pouco temível; a morte é igualmente compartilhada por todos os seres, logo, não podemos nos queixar daquilo que atinge a todos; quem viveu um dia viu o suficiente: a ordem da natureza é eternamente a mesma (não há nada de novo a esperar); todos os dias nos encaminham à morte, o último a alcança; chorar porque em 100 anos não estaremos vivos é tão absurdo como chorar porque há 100 não éramos nascidos; não pode ser penoso aquilo que, como o morrer, só ocorre uma vez; a morte não é temível, pois nela não há descontentamento. No mais, reencontramos aqui conhecidas passagens senequianas: “La vie n’est de soy ny bien ny mal: c’est la place du bien et du mal selon que vous la leur faictes”; “l’utilité du vivre n’est pas en l’espace, elle est en l’usage” (p.93)²⁶⁴. Frases como estas já haviam aparecido na 2ª parte do ensaio, marcando uma transição do discurso de Montaigne para a fala da natureza, em uma aparente continuidade de um discurso a outro. E vemos incorporar-se ao “monólogo” outro célebre

²⁶⁴ “A vida por si só não é nem bem nem mal: é o lugar do bem e do mal conforme a fazeis para eles”.

ensinamento helenístico, que tanto horror provoca na ortodoxia cristã: pior do que morrer seria ter que viver para sempre; a eternidade nos seria insuportável: amaldiçoaríamos a natureza se ela não nos permitisse morrer nunca.

A *meditatio mortis* criada por Montaigne não se afasta da piedade das artes de morrer apenas por incorporar uma visão mais pagã da morte, elidindo a doutrina cristã, mas porque estabelece uma diferença na *maneira* como trata a *matéria* moral helenística que tanto fascinou a Renascença. Em função disso, identificamos nela uma dupla especificidade. Em primeiro lugar, ela permite a Montaigne conciliar-se com a finitude; não há nos textos deste autor nada que lembre a tentativa de ultrapassamento que, como vimos, de modos distintos, caracteriza o platonismo, e estoicismo e o agostinianismo. A prova de que o destemor da morte é galardão da vida virtuosa encontramos em uma passagem do I,20 que, aliás, é uma das mais belas dos **Ensaio**s: “Je veux qu’on agisse, et qu’on allonge les offices de la vie tant qu’on peut, et que la mort me treuve plantant mes chous, mais nonchalant d’elle, et enconre plus de mon jardin imparfait” (p.89)²⁶⁵. Esta “nonchalance”, obviamente, não se confunde com aquela outra “bestiale”, própria de quem não consegue exercer o juízo e desconhece que a vida virtuosa é prazerosa; ela indica, na verdade, que o filósofo consegue o que tanto almeja: viver “à son aise”. Em segundo lugar, a *meditatio* montaigniana, dada a exclusividade de sua *maneira*, vincula-se à reapropriação virtuosa de si que determina a escrita do livro. Voltamos sempre ao autorretrato: “Ce ne sont mes gestes que j’écris, c’est moi, c’est mon essence”.

²⁶⁵ “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”.

Considerações finais

O ensaio “Que filosofar é aprender a morrer” não investiga a morte em termos metafísicos e tampouco estipula verdades de natureza prática. Nele, Montaigne examina, julga, confronta e põe em xeque opiniões diversas sobre o tema. Trata-se de um texto polêmico no qual o filósofo, o tempo todo, debate com os autores antigos a relação entre virtude e vida prazerosa e discute o que vem a ser a vida feliz, que o temor de morrer não abale. Como vimos, o teor polêmico se acentua na 2ª parte do texto quando há um confronto direto com o “vulgo”, que se recusa a pensar na morte. Montaigne investiga as opiniões que os homens estabelecem sobre ela e faz isso examinando e julgando opiniões diversas à luz da sua própria experiência. É em função disso que Jules Brody identifica uma dubiedade no título do ensaio: o mote talvez não enuncie uma crença do autor, mas apenas apontaria para um tópico tradicional por ele posto em discussão, ainda que acabe sendo revalorizado, visto que Montaigne faria do desprezo da morte uma condição da alegria de viver. Na visão de Brody, o propósito maior do filósofo liga-se à investigação das implicações éticas de nosso destino enquanto mortais, e ela é feita pelo confronto que estabelece com a cegueira do “vulgo”, opondo à insciência da maioria as alegrias fornecidas pela consciência filosófica.

Seja como for, parece-nos claro que Montaigne se apropria do mote; resta-nos, por fim, entender como se dá esta apropriação. Pensamos que isto pode ser feito, à luz do que investigamos neste estudo, se diferenciarmos o que, em Montaigne, significa “filosofar” e qual o sentido que nele tem o “aprender a morrer”. Vimos que, no platonismo, a preparação para a morte foi pensada dentro da investigação metafísica da imortalidade da alma. O filosofar platônico é um exercício ascético de uma alma (que conhece) preocupada em desprender-se do corpo (empecilho ao conhecimento); tal divórcio prepara, em vida, a separação

definitiva das duas partes do homem. No estoicismo, o mote também está inserido em uma metafísica, não da transcendência, mas da imanência. Em comum, platônicos e estoicos têm a inscrição da morte na investigação do ser. Fora isso, no Pórtico, aprender a morrer confunde-se com seguir a natureza, pois a morte é um fenômeno inserido na ordem racional do mundo e ao qual devemos nos conformar. O cristianismo, por sua vez, trouxe a novidade constituída pelo dogma revelado da ressurreição da carne, o que alterou radicalmente a visão da morte: ela é um castigo do pecado. No caso específico do agostinianismo, a apreensão deste dogma se fez por meio de uma experiência interior muito particular: a conversão. Se a tradição grega se sustentou na metafísica da transcendência ou da imanência, o agostinianismo é uma metafísica da conversão.

Este componente ligado à experiência interior nos traz de Agostinho a Montaigne, cujo filosofar é calcado na experiência de si, ainda que nem de longe se aproxime de alguma metafísica (filosófica ou religiosa). A reflexão montaigniana se situa fora de qualquer ordem do mundo e de qualquer finalismo. Nos **Ensaio**s, filosofar não é ocupar-se do ser, e sim do eu, que, como dissemos, é uma instância de julgamento e não uma essência (alma ou razão). Se filosofar é ensaiar-se, ensaiar-se é por em ação a instância de julgamento. No caso particular da morte, Montaigne busca naturalizá-la e integrá-la à vida. Reencontramos aqui a formulação célebre das escolas helenísticas: diante do morrer, o melhor é seguir a natureza. Mas, como demonstramos ao longo deste estudo, a grande novidade do ensaio I,20, dentro deste gênero literário que é a *meditatio mortis*, reside em tomar esta formulação tradicional (e todo o repertório aconselhativo a ela associado) retirando-lhe, porém, o solo metafísico. Nos **Ensaio**s, o preceito seguir a natureza é entendido em nova chave: *conformar-se à nossa natureza constituída pelo hábito* – conselho nascido da experiência de si (o autorretrato moral).

No mais, este filosofar que ensina a morrer “seguindo a natureza”, parece comportar duas instâncias: uma é ligada ao entendimento; outra, à imaginação. A primeira tem a ver justamente com o próprio exercício filosófico e segue a lição maior do **Fédon** e das **Cartas a Lucílio**: só é possível aprender a morrer bem

filosofando. Mas, diferentemente do platonismo e do estoicismo, aqui não se busca o conhecimento do ser, mas o conhecimento de si; o filósofo não tem como escopo apreender o ser, mas apreender-se. Ora, quando me apreendo, descubro que sou hábito; devo, portanto, habituar-me à morte, torná-la parte da vida. Já a segunda instância deste filosofar decorre da apreensão do papel que a imaginação tem em nós. Como morrer é uma experiência que só pode ser imaginada, e como a imaginação tende a distorcer as coisas, não posso deixar de temer a morte. Logo, na *meditatio*, a tarefa do entendimento é não apenas a de naturalizar a morte, habituando-me a ela como forma de integrá-la à vida; ele deve, de modo privilegiado, acalmar minha imaginação – e isso também se faz pelo hábito. O ensaio I,20, ao substituir a investigação do ser pela apreensão de um julgamento que se ensaia, revela que meditar a morte é, em boa medida, uma terapêutica da imaginação. A filosofia montaigniana tem como traço mais distintivo o *habituarse à morte*, trazê-la para a vida, naturalizá-la, neutralizar o mais possível o temor que temos dela; tudo aqui caminha para a criação de uma *disposição* para nosso fim último: viver bem.

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus – contra os pagãos**. Trad. Oscar Paes Leme. 4ed. Petrópolis: Vozes, 2001. (2 volumes)
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. da versão inglesa de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os pensadores).
- _____. **Éthique a Nicomaque**. Trad. J. Tricot. Paris: Vrin, 1972.
- AUBENQUE, Pierre. **A prudencia em Aristóteles**. Trad. Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BIGNOTO, Newton. “Montaigne renascentista”. **Kriterion**, v. XXXIII, n. 86, p.29-41, ago./dez. 1992.
- BIRCHAL, Telma. **O eu nos Ensaíos de Montaigne**. Belo Horizonte, UFMG, 2007.
- BRAHAMI, Frédéric. **Le scepticisme de Montaigne**. Paris: PUF, 1997.
- _____. **Le travail du scepticisme**. Paris: PUF, 2001.
- BRODY, Jules. **Lectures de Montaigne**. Lexington: French Forum, 1982.
- BRUN, Jean. **O epicurismo**. Trad. Rui Pacheco. Lisboa: Edições 70, 1987.
- _____. **O estoicismo**. Trad. não indicada. Lisboa: Edições 70, 1986.
- CARDOSO, Sérgio. “Villey e Starobinski: duas interpretações exemplares”. **Kriterion**, v. XXXIII, n. 86, 1992, p.9-28, ago./dez. 1992.
- _____. “O Homem, um homem: do Humanismo Renascentista a Michel de Montaigne”. In: SOCIEDADE BRASILEIRA DE PSICANÁLISE DE SÃO PAULO (Org.). **Perturbador Mundo Novo**. São Paulo: Escuta, 1992.
- _____. “Paixão da igualdade, paixão da liberdade: a amizade em Montaigne”. In: NOVAES, Adauto (org). **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- CHAUÍ, Marilena. **Introdução à História da Filosofia: dos Pré-socráticos a Aristóteles**. 2ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. **Introdução à História da Filosofia: as escolas helenísticas.** São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CÍCERO. **Tusculanas.** Trad. Antonio López Fonseca. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

CONCHE, Marcel. **Montaigne et la philosophie.** 3ed. Paris: PUF, 1999.

_____. **Montaigne ou la conscience heureuse.** 4ed. Paris: PUF, 2002.

DUHOT, Jean-Joël. **Epicteto e a sabedoria estoica.** Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2006.

EPICURO. **Antologia de textos.** Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os pensadores)

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

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

FRIEDRICH, Hugo. **Montaigne.** Trad. Robert Rovini. Paris: Gallimard, 1993.

GAZOLLA, Rachel. **O ofício do filósofo estoico.** São Paulo: Loyola, 1999.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho.** Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso/Paulus, 2006.

GOLDSCHMIDT, Victor. **A religião de Platão.** Trad. Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. 2ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, s.d.

GOUHIER, Henri. **Blaise Pascal: conversão e apologética.** Trad. Éricka Marie Itokazu e Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial/ Paulus, 2005.

HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** Trad. Dion Davi Machado. São Paulo: Loyola, 1999.

LEBRUN, Gerard. "A neutralização do prazer". Trad. Hélio Schwartzman. In: NOVAES, Adauto (org). **O desejo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

LUCRÉCIO. **Da natureza.** Trad. Agostinho da Silva. São Paulo, Nova Cultural, 1988. (Os pensadores)

MONTAIGNE. Michel de. **Les essays.** Ed. Pierre Villey. Paris: PUF, 1988.

_____. **Os ensaios.** Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000-2001. (3 volumes)

_____. **Ensaio.** Trad. Sérgio Milliet. 4ed. São Paulo: Abril Cultural, 1987.

- _____. **Seleta dos Ensaïos de Montaigne**. Trad. J. M. Toledo Malta. Rio de Janeiro: José Olympio, 1961. (3 volumes)
- MOREAU, Joseph. **Stoïcisme – Épicurisme Tradition hellénique**. Paris: Vrin, 1979.
- NAKAN, Géralde. **Montaigne et son temps**. Paris: Gallimard, 1993.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. Trad. Paulo César Souza. 2ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- OLIVA, Luís César. **As marcas do sacrifício**. São Paulo: Humanitas, 2004.
- PASCAL. **Pensamentos**. Trad. Sérgio Milliet. 4ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- PHILONENKO, Alexis. **Lições platônicas**. Trad. Ana Rabaça. Lisboa: Instituto Piaget, s.d.
- PLATÃO. **Protágoras, Górgias, Fedão**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2ed. Belém: UFPA, 2002.
- _____. **Fédon**. Trad. Paul Vicaire. 4ed. Paris: Belles Lettres, 2005.
- _____. **Philèbe**. Trad. Auguste Diès. 7ed. Paris: Belles Lettres, 2007.
- POPKIN, Richard. **História do ceticismo de Erasmo a Spinoza**. Trad. Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.
- POUILLOUX, Lean-Yves. **Lire Les Essais de Montaigne**. Paris: François Maspero, 1979.
- STAROBINSKI, Jean. **Montaigne em movimento**. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SÊNECA, Lúcio Aneu. **Cartas a Lucílio**. Trad. J. A. Segurado e Campos. 2ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004.
- TOURNON, André. **Montaigne**. Trad. Edson Querubini. São Paulo: Discurso, 2004.
- VOELKE, André-Jean. **L'idée de volonté dans le stoïcisme**. Paris: PUF, 1973.
- VAZ, Lúcio. **A simulação da morte: versão e aversão em Montaigne**. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- ZINGANO, Marco. **Estudos de ética antiga**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.