

Lúcio Vaz

Da simulação da morte:

versão e aversão em Montaigne



Belo Horizonte

2008

Lúcio Vaz

***Da simulação da morte:
versão e aversão em Montaigne***

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de Concentração: História da Filosofia

Orientadora: Telma de Souza Birchall

Belo Horizonte
FAFICH-UFMG
2008

Ficha catalográfica elaborada pela biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas/UFMG

100	Vaz, Lúcio
V393d	Da simulação da morte : versão e aversão em Montaigne
/	
2008	Lúcio Vaz. – 2008.
	113 f.
	Orientador: Telma de Souza Birchal.
	Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	1. Montaigne, Michel, 1538-1592. 2. Filosofia - Teses . 3. Filosofia francesa –Séc. XVI – Teses 4. Morte - Teses 5. Medo –Teses 6. Imaginação (Filosofia) – Teses. I. Birchal, Telma de Souza II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas III. Título

Capa: *A morte e o cavaleiro* de Albrecht Dürer.

Dissertação *Da Simulação da Morte: versão e aversão em Montaigne* de Lúcio Vaz apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFMG e _____ pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

Prof^a. Dr^a. Telma de Souza Birchal - UFMG

Prof. Dr. Newton Bignotto de Souza - UFMG

Prof. Dr. Luiz Eva - UFPR

Prof. Dr. Ivan Domingues

Coordenador do Programa de Pós-graduação em Filosofia
FAFICH/UFMG

Belo Horizonte, 02 de maio de 2007

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de pós-graduação em filosofia.
Área de concentração: História da Filosofia.

A meu pai, por nunca ter confiado, pudesse seu filho fazer algo de relevante,
minha refutação:

Agradecimentos

À CAPES, pelo apoio financeiro e eficiência.

Aos funcionários do Departamento de Filosofia, especialmente, a Andréa Baumgratz, secretária da pós-graduação. Aos funcionários da biblioteca da FAFICH, principalmente, à Vilma.

À Prof^a. Miriam Campolina, pelo auxílio com os antigos e pelo democriteano bom-humor.

E, principalmente, à prof^a. Telma Birchal, pela cuidadosa orientação, dedicação, conhecimento, paciência e incentivo.

A esses e tantos outros por terem sido tudo que são ou foram, apesar do que eu sou ou tenho sido.

Resumo

O trabalho procura investigar as estratégias argumentativas e ações propostas por Montaigne, nos *Ensaio*s, para eliminar o medo da morte. Para tanto, depois de uma delimitação conceitual do problema e de um debate sobre a questão da imortalidade no livro, parto de um estudo sobre a faculdade da imaginação na obra. Então, procuro inquirir sobre a aplicabilidade da imaginação ao problema da morte e do morrer, em específico. São, a partir daí, caracterizadas duas estratégias diametralmente opostas entre si, que foram defendidas pelo autor em momentos diversos da escrita dos *Ensaio*s: na primeira delas, há uma valorização do método de constante simulação mental da própria morte e, na segunda, Montaigne descredita a simulação da morte e propõe uma confiança na predisposição natural a não temer a morte e o morrer. Em seguida, tento investigar o processo de passagem da primeira para a segunda estratégia de dissipação do temor da morte. Feitas essas considerações que se atém quase exclusivamente ao texto de Montaigne, cotejando-o com as leituras de alguns comentadores, passo a observações históricas sobre possíveis influências sobre o pensamento de Montaigne a respeito do tema. Enfim, procuro mostrar algumas tensões da reflexão montaigniana sobre a morte, sendo a principal delas aquela entre, por um lado, a afirmação da universalidade da morte, prescrevendo a dissipação do medo, e, por outro, o reconhecimento do temor individual diante da possibilidade da própria morte.

Palavras-chave: morte, medo, imaginação, Montaigne.

Abstract

The work aims to investigate the actions and argumentative strategies proposed by Montaigne, in the *Essays*, in order to eliminate the fear of death. After a conceptual delimitation of the problem and a discussion on the question of immortality in the book, I undertake a study on the evaluation of the imagination faculty. Then, I inquire about the applicability of the imagination specifically to the problem of death and dying. So, I describe two diametrically opposed strategies that were defended by the author at different moments of his writing the *Essays*: in the first one, there is a positive evaluation of the method of constant mental simulation of death and, in the second one, Montaigne disbelieves the simulation of it and defends a confidence in the natural predisposition not to fear death and dying. Afterwards, I try to investigate the passage from the first strategy and attitude toward death to the second one. Once made these assessments almost exclusively focused on the Montaigne's text confronted with some scholars' readings, I go to historical observations on possible influences on Montaigne's thought regarding the subject. At last, I try to show some tensions of the Montaignian teaching about death, among them that between the affirmation of its

universality, prescribing the dissipation of its fear, and the recognition of an individual fear before the possibility of his own annihilation.

Key-words: death, fear, imagination, Montaigne

SUMÁRIO

<i>Introdução</i>	10
<i>Capítulo 1: A imaginação</i>	20
<i>Capítulo 2: A simulação</i>	26
2. 1. O último dia.....	26
2. 2. O ascetismo.....	28
2.3. Simular a morte	31
<i>Capítulo 3: A predisposição</i>	41
3.1. Irrealizabilidade.....	41
3.2. Inutilidade.....	44
3.3. Nocividade	48
<i>Capítulo 4: O problema da transição</i>	56
4. 1. Primeiro enfoque.....	59
4.2. Segundo enfoque	61
4.3. Terceiro enfoque	63
<i>Capítulo 5: Observações históricas</i>	67
5.1. Possíveis influências gregas e romanas	67
5.2. Possíveis influências da cultura medieval e renascentista	77
<i>Capítulo 6: O aproveitamento do tempo</i>	86
<i>Conclusão: Do temor da morte</i>	90
<i>Referências:</i>	100
<i>Apêndice</i>	109

Introdução

O propósito inicial deste trabalho era investigar se devemos ou não temer a morte e, se não, o que fazer para alcançar um estado de pleno desassombro. Isso posto, pouco importava, desde o início, a acalorada e frívola discussão sobre as demonstrações da imortalidade ou mortalidade da alma ou de qualquer substância portadora de um resto da identidade pessoal; importavam antes que atitudes tomar, que conduta seguir em vida frente à certeza da absoluta mortalidade ou, para evitar dogmatismos desnecessários e precipitados, frente à dúvida quanto a qualquer prêmio ou castigo futuros. Restava saber em que obra e autor haveria de colher respostas para tais problemas.

Michel de Montaigne, sem dúvida, fornece muitos elementos para responder a esses questionamentos. Entretanto, as respostas não são tão simples e imediatas. Obra multifacetada, ambígua e plural, seus *Ensaio*s impressionam tanto quanto desafiam pela variedade de temas e opiniões¹. Talvez por situar-se na confluência das várias reflexões sobre a morte da Antigüidade clássica, retomadas no Renascimento, bem como na nascente de algumas das modernas, o livro esteve sujeito tanto à redução ao modelo de uma colcha de retalhos² de suas fontes quanto à sua inflação a partir do olhar daquilo que se seguiu na história da filosofia. Força se faria, no intuito de evitar eventuais deteriorações, desbastar o todo do texto e dele depreender os recortes, entender seu encaixe e deduzir as eventuais inovações suas, medindo, assim, a distância entre Montaigne e aqueles dois extremos.

Conquanto reconheça a importância de objetivar essa determinação fiel do lugar ocupado por Montaigne na linha da história, não intento limitar-me ao traçado historiográfico, devido à constatação do abismo hermenêutico quiçá intransponível – ora, ora, eu cá fazendo minhas distinções e criando garras e o texto ali, revolto, esgueirando-se por entre meus dedos como um sabonete molhado! – entre mim e o texto, abismo anacrônico ao qual o ato de leitura e interpretação está fadado, e da necessidade de refazer a experiência de confronto com a morte, o que está além de meramente interpretar a de Montaigne.

As interpretações até o início do século vinte redundaram no primeiro tipo de engano de leitura do texto. Até mesmo a de Pierre Villey³ da evolução trifásica dos *Ensaio*s, por exemplo, em que pesem seus esforços por reconhecer a novidade e independência de Montaigne, acabou por encarar as mudanças na atitude frente à morte como resultantes,

¹ Friedrich, 1949, p. 324, entre outros críticos, diz que, devido ao método de tentativas (*essais*), há várias contradições no texto.

² Ou, na sugestiva e deliciosa expressão de André Gide, “(...) un pudding compact d’auteurs grecs et latins.” Gide, André, 1948.

sobremaneira, da mudança do peso de determinadas leituras de Montaigne que desembocariam numa migração de escola. No interior desse paradigma de leitura, muito se escreveu no intuito de determinar se Montaigne foi inicialmente estóico e posteriormente epicurista, tendo passado por uma crise cética, ou se nunca foi estóico, como na avaliação de Armaingaud⁴, ou seja lá o que for.

Não acredito que o problema da filiação filosófico-partidária seja decisivo, pois, em primeiro lugar, a distinção entre as três escolas principais (estoicismo, pirronismo e epicurismo) candidatas à inclusão de Montaigne dentre seus seguidores nem sempre é tão nítida, ou pelo menos, nem sempre é tão nítida no próprio texto em questão⁵. Deve-se reconhecer com olhos bem abertos que um período – como foi o helenístico, fonte das principais influências sobre a reflexão montaniana sobre a morte – tão rico em idéias bem como em extragantes modos de vida oferecia uma série de doutrinas e argumentos comuns a várias escolas.

Não se trata apenas de nem sempre, ou melhor, quase nunca haver indicações nominiais, explícitas ou minimamente claras de alguma filiação, mas ainda que as indicações que temos (citações em latim, exemplos colhidos em autores conhecidos, presença de uma determinada obra na biblioteca de Montaigne e coisas do tipo) não são índices seguros da auto-inclusão, consciente ou inconsciente, do autor em uma corrente específica. Esse meu ceticismo se explica pelo fato de a relação de Montaigne com o já dito ser variável e tortuosa, em que o corte e o recorte, a distorção e a apropriação são frequentes e, até mesmo, assumidamente indispensáveis.

Uma objeção óbvia a esse desprezo aparentemente completo pelo encaixe do filósofo francês em um conjunto de teorias e práticas filosóficas seria: como discutir um tema tão capital sem remissão às citadas fontes? A remissão é importante, mas a classificação, não. Sendo assim, parto do texto e dirijo a atenção ao uso da fonte e da tradição.

Sem embargo, a questão de uma filiação específica há de merecer maior detença. Posto que aqui me ocupo das atitudes diante da finitude da vida, uma vez estabelecidas ou a

³ Villey, Pierre, 1976.

⁴ Armaingaud, A., 1924.

⁵ Muitas vezes, as dissensões são meramente terminológicas (“verbales”), I, 20, p. 81C. Nas citações que fizer dos *Ensaïos*, como já é de costume, o primeiro número, em algarismo romano, refere-se ao livro; o segundo, ao capítulo; e o terceiro, à página, seguida da letra que diz respeito ao estrato do texto: A, para as edição de 1580 e 1582; B, para as inovações da edição de 1588 e C, para as posteriores a esta data. Seguirei a grafia da edição de Villey, mas quando estiver usando as edições originais sua própria grafia será mantida. No caso de citações, apresentarei uma tradução com a página da edição brasileira, embora nem sempre a minha tradução coincida com essa última.

pretensa certeza da mortalidade da alma ou a dúvida sobre a imortalidade, surge a pergunta: Montaigne era realmente cristão?

Para adentrar essa espécie de intimidade intelectual, conspiraram, em longos quatro séculos de recepção, o estudo da vida e da obra do autor bem como a formação e o humor do intérprete. E uma vez mais, é preciso afastar-se do dogmatismo dos extremos. Posso dizer, servindo-me da sábia suspeita de Montaigne de que o distanciamento no tempo, num mergulho cada vez mais fundo na noite da história, produz redução significativa no grau de nitidez do passado, que é deveras difícil, não sei se impossível, ter certeza sobre os reais sentimentos de Montaigne quanto ao cristianismo, em todos os seus dogmas e práticas. Tal consideração peremptória permite responder à (ou me esquivar da) questão da fé colocada acima criando outra: qual o uso e a utilidade da crença na imortalidade da alma para a argumentação de Montaigne contra o medo da morte? Podemos detectar em sua argumentação a presença do cristianismo, já que não podemos perscrutar os sentimentos de seu autor? Os argumentos de Montaigne na maioria das vezes não fazem recurso à esperança religiosa⁶. Talvez a única exceção esteja numa passagem onde Montaigne pensa que não teremos medo da morte se pensarmos nela como um convívio com os homens ilustres do passado⁷, o que se pode contrapor a uma série de passagens que parecem supor a mortalidade⁸.

Para que essa introdução não se restrinja a uma mera declaração de intenções, gostaria de comentar alguns trechos que, não obstante, poderiam fazer (e efetivamente fizeram) alguns leitores pensar o contrário. No primeiro, Montaigne diz: “Onde se vive sob esta opinião tão rara e incível da mortalidade das almas”⁹; o contexto em que ele se insere é mais uma daquelas várias listas tão ao gosto dos *Ensaaios* em que seu autor desfila uma variedade de costumes aceitos e comuns entre outros povos, embora inconcebíveis aos olhos europeus de então. A função dessa espécie de catalogação antropológica sumária é mostrar que, ao contrário do que se pensa eurocentricamente, tais modos de vida e crenças, como a da

⁶ Pascal, cujos pudores agostinianos em muito sobrepujavam os pendores cétricos, censurou em Montaigne a despreocupação com o que para ele próprio era de capital importância: *Pensées*, fr. 63 (“(...) on ne peut excuser ses sentiments tout païens sur la mort (...) or, il ne pense qu’à mourir lâchement et mollement par tout son livre.”) e fr. 194, onde Pascal reputa como premente para nossa conduta moral o problema da imortalidade da alma.

⁷ I, 26, p. 158A: “Tant de milliasses d’hommes, enterrez avant nous, nous encourageant à ne craindre d’aller trouver si bonne compagnie en l’autre monde.” [“Tantos milhares de homens, enterrados antes de nós, encorajam-nos a não termos medo de ir encontrar tão boa companhia no outro mundo.” p. 236]. O mesmo argumento aparece nas *Tusculanae*, I, 41 e na *Apologia de Sócrates* de Platão.

⁸ Por exemplo, o tipicamente epicurista I, 20, 95C: “Elle [a morte] ne vous concerne ny mort ny vif: vif, parce que vous estes: mort, par ce que vous n’estes plus.” [“Ela não vos diz respeito nem morto nem vivo: vivo, porque existis; morto, porque não mais existis.” p. 139]. Armaingaud, p. 182, fornece vários outros exemplos.

mortalidade individual, não são impraticáveis. Além disso, os adjetivos que negativamente caracterizam a crença na mortalidade da alma não denotam em absoluto um não assentimento de Montaigne, posto que dizem respeito apenas à frequência (“rara”) e à coesão social por ela suscitada (“incível”), tendo estes adjetivos de cunho social sido acrescentados depois de 1588 no lugar onde se lia “desnaturada”¹⁰.

O segundo está na “Apologia de Raymond Sebond”¹¹, em que ele diz que o temor da morte não mais teria espaço se crêssemos nas “grandes promessas da beatitude eterna”, se a religião desfrutasse da mesma força que a filosofia. Michael Screech pôde agraciar seus leitores com uma supervalorização da devoção cristã de Montaigne nesse bloco de texto¹². Ele acredita que a citação “desejo ser dissolvido”, tomada de Paulo¹³, apresenta contra a ironia implícita no texto pagão de Lucrécio a certeza cristã da vida pós-morte – a dissolução de si mesmo – e do êxtase em dissolver-se, conectando como interseção entre o apóstolo cristão e o poeta romano a presença da expressão ‘ser dissolvido’¹⁴. É importante notar que, na edição dos *Ensaio*s usada e citada por Screech, há um cochilo senão de Villey, de seu tipógrafo: a ausência da indicação de que a citação de Lucrécio é um acréscimo da edição de 1588. Sendo assim, é a citação dos versos que poderia estar sendo adicionada para ironizar os anseios cristãos de arrebatamento e não o contrário, caso haja alguma ironia na dupla citação¹⁵. E, no que diz respeito à citação de Paulo, agora o cochilo é de Screech, Montaigne a conserva

⁹ “Où l’on vit sous cette opinion si rare et incivile de la mortalité des ames.”, I, 23, p. 113B/p. 170.

¹⁰ *Exemplar de Bordéus*, fl. 39 (“desnaturée”). Infelizmente a edição de Villey não marca esse acréscimo como tipo C, assim como várias outras correções pontuais ao longo do livro.

¹¹ II, 12, p. 445 A

¹² Cito a passagem completa em questão:

“[A] Ces grandes promesses de la beatitude eternelle, si nous les recevions de pareille autorité qu’un discours philosophique, nous n’aurions pas la mort en telle horreur que nous avons.

[B] *Non jam se moriens dissolvi conquereretur;
Sed magis ire foras, vestémque relinquere, ut anguis
Gauderet, praelonga senex aut cornua cervus.*

[A] Je veuil estre dissout, dirions-nous, et estre avec Jésus-Christ.” (II, 12, p. 545, os dois primeiros versos citados encontram-se em Lucrécio *De Rerum Natura*, III, 613-614, mas o último é um acréscimo das edições medievais e renascentistas não reconhecido atualmente). [“Essas grandes promessas da beatitude eterna, se acolhêssemos com a mesma autoridade que uma opinião filosófica, não teríamos tanto horror à morte quanto temos. *Non jam* [...] Quero ser dissolvido, diríamos, e estar com Jesus Cristo.” p. 170].

¹³ “Cupio dissolvi”. Montaigne também havia citado essa frase em II, 3, p. 360 A: “Mais on desire aussi quelque fois la mort pour l’esperance d’un plus grand bien. Je desire, dict saint Paul, estre dissout pour estre avec Jesus-Christ (...)”, [“Mas às vezes também se deseja a morte na esperança de um bem maior. Eu desejo, diz São Paulo, ser dissolvido para estar com Jesus Cristo” p. 45], mas, como se vê, interpretada de modo ligeiramente diverso. Blum (1989, I, pp. 276-7) declara que essa citação de Paulo era moeda comum na literatura francesa do XVI.

¹⁴ Diz Screech, essa é “(...) une réponse radicale aux sarcasmes pessimistes [!?] de Lucrèce.”, p. 63. Esta página é um divisor de qualidade no livro do comentador; a partir dos enganos cometidos em sua interpretação, toda sua reflexão sobre a desconfiança de nosso autor do poder cognitivo ou ético do êxtase e da melancolia o faz aproximar Montaigne excessivamente da doutrina aristotélica da melancolia e, tanto pior, da esperança cristã na imortalidade.

¹⁵ O uso das dúvidas irônicas de Lucrécio contra as teorias da natureza da alma e de sua imortalidade ocorre numa longa faixa de texto II, 12, p. 542-555 (principalmente nas camadas de adição).

distintamente de seu próprio texto, pois, força ainda é frisar, há um ‘diríamos nós’, ausente na referida página de *Montaigne e a Melancolia*, que, ademais, está na suspeita forma condicional assim como os verbos do parágrafo anterior, completando a condicional. Mesmo na primeira camada do livro, portanto, é o poder perlocucionário do discurso filosófico em conduzir seus discípulos ao destemor da morte¹⁶ que causa por assim dizer inveja à crença religiosa e, a partir daí, Montaigne passa a inquirir sobre as motivações contingentes e fragilmente humanas que nos levam a aderir a ela¹⁷. Resta saber qual é o alcance do ‘nós’ não somente nessa frase como ainda em toda essa introdução da “Apologia”.

Enquanto a interpretação de Screech realça o aspecto pio e lhe abre o espaço para invadir todo o texto, a que eu esbocei acima poderia causar a impressão de tê-lo tornado um ateu devoto à causa. Haveria ainda uma maneira, diga-se lá, intermediária de interpretar essa encruzilhada de idéias, qual seja, ler no ‘nós’ não apenas uma auto-inclusão efetiva e não estilística, mas também e, sobretudo, uma descrição do modo de ser dos cristãos da época. Com isso, o que há de ferinamente crítico no trecho teria por alvo uma realização histórica específica – os cristãos assassinos das guerras civis, por exemplo – e não o cristianismo em seu todo e essência. Para me desfazer da impressão de ateísmo extremista que eu possa ter causado, devo ponderar que, a despeito de qual seja o escopo, histórico ou universal, do pronome pessoal, o fato é que a primeira do singular está incluída na do plural¹⁸. Entretanto, ao contrário da hipótese levantada acima, a distinção mais importante não está entre uma realização histórica específica e a essência anistórica, porém mais precisamente entre, por um

¹⁶ “La force du discours de Platon (...)” que fez vários homens não temerem a morte, *ob. cit.* p. 545A, logo após a passagem de Paulo.

¹⁷ “Tout cela c’est un signe très évident que nous ne recevions notre religion qu’à notre façon et par nos mains et non autrement que comme les autres religions se reçoivent.” [“Tudo isso é um sinal muito evidente de que só acolhemos nossa religião à nossa maneira e por nossas mãos e não de forma diferente de como as outras religiões são acolhidas.”] e “Plaisante foy qui ne croit ce qu’elle croit que pour n’avoir le courage de le décroire!”, *id. ibid.* [“Fé engraçada, que crê no que crê apenas porque não tem a coragem de descreer!”, p. 171] (no lugar de ‘foy’, Montaigne escrevera antes ‘devotion’, riscou, mudou de idéia, tentando ‘foy’, ‘relligion’, riscou mais uma vez e, enfim, optou por ‘foy’: *Exemplar...*, fl. 187v). As fórmulas B e C acrescentadas a essa página e à seguinte são intensificações do ceticismo de Montaigne quanto ao caráter divino ou, pelo menos, quanto à possibilidade de reconhecimento humano do caráter divino da fé, culminando com “Nous sommes Chrestiens à mesme titre que nous sommes ou Perigordins ou Alemans” (II, 12, p. 546B) [“Somos cristãos a mesmo título que somos perigordinos ou alemães.” p. 170]. Não bastassem as impropriedades de leitura até então, Screech interpreta essa passagem, desprezando todo o contexto crítico no qual ela se insere, como a afirmação de que os cristãos devem aceitar a morte sem medo, sejam católicos (perigordinos) ou luteranos (alemães)!

¹⁸ Temos reflexos dessa fé em outras partes do livro: “Tout au commencement de mes fièvres et des maladies qui m’atterrent, entier encores et voisin de la santé, je me reconcilie à Dieu par les derniers offices Chrestiens (...)”, III, 9, p. 982B. [“Logo no início das minhas febres e das doenças que me derrubam, ainda inteiro e próximo da saúde, reconcilio-me com Deus por meio dos derradeiros ofícios cristãos (...)”, p. 296], embora aqui possamos questionar: por que “re-conciliar”?

lado, qualquer realização histórica e, como tal, humana e, por outro, a fé concedida por Deus¹⁹ – há uma “duplicidade”²⁰. E é curioso como Montaigne introduz uma duplicidade algo semelhante e paralela no interior até mesmo do ateísmo: haveria um ateísmo sério e outro provindo apenas da devassidão humana²¹.

A dubiedade e o jogo sutilmente irônico das palavras ainda se repetem num endereço cujo destaque nosso senso de humor ou, pelo menos, interesse deve qualificar, no mínimo, de curioso. A artilharia cética do texto, após se ter batido contra aqueles que procuram qualificar com características e prazeres humanos a bem-aventurança pós-morte, cita a tese de Paulo (sim, o santo mais uma vez) de que nem podemos imaginar tão grandes bens eternos. Montaigne reafirma e reinterpreta o dito acrescentando que esse ser imortal e inimaginável seria tão distante do que somos que não seríamos mais nós²².

Retornando à passagem citada por Screech, o que ela nos mostra é mais que uma duplicidade ou dualidade, é antes uma dubiedade. Há uma incompatibilidade radical entre as duas passagens se remetidas aos seus respectivos contextos iniciais de enunciação, antes de qualquer coisa, pelo fato de que a dissolução apenas para Lucrecio é completa²³. Ora, é pouco provável que Montaigne quisesse ou, pelo menos, acreditasse como possível fazer um uso não irônico do texto lucreciano. A meu ver, isso reforça, embora não comprove, minha hipótese,

¹⁹ II, 12, p. 441A: “foy vive”. Blum constata a existência de uma tradição de uso dessa expressão no Renascimento para designar uma fé completa e provida da graça de Deus: Blum, 1989, I, p. 212 nota 50.

²⁰ Birchal (2005, p. 51) detecta uma “ (...) duplicidade entre a verdade da doutrina católica, que ele confessa aceitar, e a esfera de suas próprias crenças e opiniões (...)”.

²¹ II, 12, p. 446C: “Autre chose est un dogme serieusement digeré; autre chose, ces impressions superficielles, lesquelles, nées de la desbauche d'un esprit desmanché (...)” [“Uma coisa é um dogma seriamente digerido; outra coisa essas impressões superficiais que, nascidas dos excessos de um espírito desarranjado (...)”, p.172], com a diferença importante de que o ateísmo que constituísse tal “dogma seriamente digerido” – ou mesmo nem tanto, talvez – é humanamente possível, como mostra a citação que fiz acima de I, 23, p. 113B (ver nota 9 e corpo de texto correspondente). Quanto à praticabilidade da crença na mortalidade da alma, acrescente-se: II, 12, p. 444C, onde Montaigne cita a crítica de Antístenes e Diógenes (tomada de *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VI, 4 e 39) à pretensa necessidade segundo os órficos de crença na imortalidade da alma; e em II, 12, p. 445A, lia-se até 1588: “Et ce que dit Plato, qu'il est si peu d'hommes si fermes en l'atheisme, qu'un dangier pressant, *une extreme douleur, ou voisinage de la mort*, ne ramenent par force à la recognoissance de la divine puissance (...)” [“E isso que diz Platão – que há poucos homens tão firmes no ateísmo que um perigo iminente, *uma extrema dor, ou proximidade da morte* não conduzam forçosamente ao reconhecimento da potência divina (...)”, p. 171]. Depois de 1588, Montaigne riscou as partes que grifei em itálico, rejeitando, presumo, a afirmação categórica da força da morte e da dor em converter um ateu. *Exemplar...*, fl. 187. Ver a respeito: Brahami, “Athéisme”, in: Desan, *Dictionnaire*.

²² II, 12, p. 518A: “Ce ne sera plus nous”. Bostock (pp. 256-257) desenvolve uma idéia semelhante, falando sobre o *Fédon*.

²³ Na verdade, o texto do *De Rerum Natura* diz:

“quod si immortalis nostra foret mens, non tam se moriens dissolvi conquereretur, sed magis ire foras vestemque relinquere, ut anguis.” Fica mais claro assim que o paralelismo semântico, ao contrário do que propõe Screech, não se encontra entre as duas ocorrências do verbo ‘dissolvi’, mas entre esse verbo em Paulo e ‘ire foras’ em Lucrecio. Montaigne tira a cláusula da condicional do período de Lucrecio, como se quisesse substituí-la por sua semelhante: “si nous les recevions de pareille autorité qu'un discours philosophique”.

contra a de Screech, de que Montaigne estaria adicionando posteriormente Lucrecio em afronta a Paulo – a presença do medo da morte (em linguagem augustiniana: morte primeira) em um cristão é um indício de fraqueza ou mesmo ausência de sua “fé viva”. Poderia acrescentar, além do mais, que o texto de Montaigne, em todo esse bloco dentro da “Apologia”, está construído como um argumento que estabelece condicionais (do tipo ‘se realmente tivéssemos uma ‘fé viva’, não teríamos medo da morte’) e constata a negação da conseqüente (efetivamente nós, cristãos, temos medo)²⁴.

Para tentar concluir essa questão do assentimento do autor à doutrina cristã da imortalidade da alma, cabe dizer que ele de fato a incorpora como um dado da revelação da fé, sem que essa crença intervenha nem possa humanamente intervir na argumentação sobre o medo e a preparação para a morte²⁵ e nem mesmo na composição dos modelos eminentemente pagãos de morrer virtuoso²⁶.

Há algumas outras referências ao ateísmo, todas constantes na “Apologia de Raymond Sebond”²⁷, sendo em sua maioria de avaliação negativa, entretanto por não tratarem especificamente do problema da mortalidade, dou-me a licença de pô-las de lado. De qualquer modo, a aceitação de uma duplicidade não elimina a possibilidade de dubiedades localizadas, como a que indiquei pouco acima, e dificilmente nos será dado saber em qual dos dois lados de uma outra duplicidade ou, mais exatamente, clivagem radical entre seu conservantismo no âmbito público e sua defesa da liberdade de pensar no âmbito privado²⁸, Montaigne teria inserido suas considerações a respeito do ateísmo e sobre a religião em geral²⁹. E não seria

²⁴ Parece ser, portanto, a estrutura de um *modus tollens*: “Ces grandes promesses de la beatitude eternelle, si nous les recevions de pareille autorité qu'un discours philosophique, nous n'aurions pas la mort en telle horreur que nous avons.” (Os grifos são mais uma vez meus, mas poderiam ser também do autor).

²⁵ “C'est la foy seule qui embrasse vivement et certainement les hauts mysteres de nostre Religion.” II, 12, 441A [“É tão-somente a fé que abarca vivamente e certamente os altos mistérios de nossa Religião.” p. 164] e principalmente: “[A] (...) nous recevons le fruit de l'immortalité, lequel consiste en la jouissance de la beatitude eternelle. [C] Confessons ingenuement que Dieu seul nous l'a dict, et la foy: car leçon n'est ce pas de nature et de nostre raison.” II, 12, p. 554 [“[A] (...) nós recebemos o fruto da imortalidade, o qual consiste no gozo da beatitude eterna. [C] Admitamos humildemente que somente Deus no-la disse e a fé: pois não é lição da natureza nem de nossa razão.” p. 331].

²⁶ Ver no capítulo “Observações históricas” a contraposição entre Sócrates e o mártir cristão.

²⁷ São elas: II, 12, p. 439A, 440A.

²⁸ I, 23, p. 118 A: “(...)et que le sage doit au dedans retirer son ame de la presse, et la tenir en liberté et puissance de juger librement des choses; mais, quant au dehors, qu'il doit suivre entierement les façons et formes receues.” [“(...) e que o sábio deve por dentro retirar sua alma da multidão, e mantê-la com liberdade e poder para julgar livremente sobre as coisas; mas, quanto ao exterior, que ele deve seguir inteiramente as maneiras e formas recebidas.” p. 177]. Ver Leschemelle (1993, pp. 28-9 e 65). Birchall (2005, p. 51) escreve: “Da duplicidade à indiferença ou mesmo à hipocrisia a distância parece pequena (...)”, optando em aceitar a duplicidade.

²⁹ Entre elas, afirmações do tipo: “Et plus fascheuse encore qu'on se persuade d'un tel esprit, qu'il prefere je ne sçay quelle disparité de fortune presente, aux esperances et menaces de la vie eternelle.” I, 56, p. 320C [“E ainda mais irritante que se convença sobre um tal espírito que ele prefere não sei qual disparidade de acaso presente às esperanças e ameaças da vida eterna.” p. 477], ou ainda: “Cette seule fin d'une autre vie heureusement immortelle, merite loyalement que nous abandonnons les commoditez et douceurs de cette vie nostre.”, I, 39, p.

estapafúrdia a hipótese de que Montaigne, em alguma medida, até mesmo esteja renunciando, mais do que a defesa da crença na imortalidade da alma como aposta ou postulado da razão prática, a necessidade de sua defesa para a manutenção da saúde do convívio social, como em Voltaire³⁰.

Ainda que sincera, a crença na sobrevivência pós-morte talvez não lhe seja absolutamente necessária, isto é, quiçá não lhe seja de nenhum préstimo; pois a estrada entre o humano e a divindade é, para nosso filósofo, de mão única e depende exclusivamente da ação de Deus e dos desígnios divinos; além disso, os critérios de atribuição de prêmios e castigos são imperscrutáveis³¹. E a escavação desse abismo não se deve tão-somente ao argumento que se poderia associar de modo mais ou menos direto à linhagem da teologia negativa de que os poderes de Deus são ilimitados, mas também à constatação de cunho cognitivo e antropológico da debilidade humana de acesso ao Outro Lado³² – mais uma vez, a duplicidade. Com isso, temos não uma, porém várias duplicidades e dualidades quanto à questão³³.

A contragosto, mas por força dos argumentos, talvez tenha me alongado excessivamente nessa introdução e, dentro dela, nesse tema; mas o fiz precisamente por não pretender retornar a ela. Passo agora a breves considerações conceituais e metodológicas sem as quais a presente introdução não mereceria tal nome, nem meu trabalho, o de ‘dissertação’.

Cabe distinguir quatro acepções básicas do termo ‘morte’, embora, ou antes, em razão de o próprio Montaigne não o ter feito e vagar ebriamente ou, para usar um termo equivalente e mais técnico, polissemicamente entre elas. A divisão entre os três primeiros sentidos tem por critério, antes de tudo, a cobertura temporal a que o termo se refere. Assim, o primeiro sentido é o estado de ausência da vida tal como a conhecemos³⁴; o segundo, o ponto infinitamente pequeno de cessação da vida, ou seja, de passagem da vida para a morte no

245C [“Essa única finalidade de uma outra vida venturosamente imortal merece lealmente que nós abandonemos as comodidades e doçuras dessa nossa vida.” p. 365].

³⁰ Ilustração disso em Montaigne, II, 12, p. 439A: “(...) car le vulgaire (*et tout le monde est quasi de ce genre*), n’ayant pas *dequoy faculté de* juger des choses par elles mesmes *et par la raison* (...) il jette tantost apres aisément en pareille incertitude toutes les autres pieces de sa creance (...)” [“(...) pois o vulgo (*e todo o mundo é mais ou menos desse gênero*) não tendo a *faculdade de* julgar as coisas por si mesmas *e pela razão* (...) facilmente lança logo à incerteza semelhante todas as outras partes de sua crença (...)”, p. 162] (as partes em itálico foram riscadas depois de 1588 e a segunda delas substituída pelo trecho sublinhado, *Exemplar...*, fls.184-184v). Cf.: o mais explícito Voltaire, “Enfer”, *Dictionnaire philosophique*, p. 526.

³¹ I, 32, pp. 216-217C. O auxílio do Criador depende de seu próprio critério de justiça: I, 56, p. 318A.

³² Mas é exagero dizer, com Giocanti (2001, p. 488-489), que Montaigne não aposta, como Pascal, na imortalidade, por delegar tal decisão ao acaso.

³³ Ao intitular as subseções de seu artigo com os diferentes pares opostos da fé, Birchall (2005) acaba por mostrar, parece-me, que há não uma, mas várias duplicidades em Montaigne a respeito do tema.

³⁴ Temos exemplo desse sentido em III, 12, p. 1053C.

primeiro sentido³⁵; o terceiro engloba o momento ou momentos finais de vida, designando o processo de morrer³⁶; sendo esta acepção a mais usada por Montaigne. O quarto sentido de ‘morte’, também muito empregado nos *Ensaïos*, é o de perda da força vital; se quisermos, a partir dessa compreensão, inclui-lo no recorte temporal, podemos dizer que se trata da morte que está distribuída em gotas ao longo da vida, desde o nascimento³⁷, como uma escada ou rampa descendente.

O fato que condições técnicas ou sociais da época de Montaigne pudessem ocasionar diferentes modos de ver a morte e o morrer definitivamente não implica por si que o sentido dos termos é algo radicalmente diferente do sentido atual³⁸. Tampouco que possamos falar em sentido humano e divino para qualquer uma dessas acepções na economia da reflexão montaniana a respeito³⁹. Arrisco-me a dizer que essa distinção temporal entre sentidos é exaustiva e qualquer doutrina ou postura sobre a morte, a despeito de sua localização e condicionamento históricos, fatalmente tomará em consideração um ou mais de um desses quatro sentidos temporais e nenhum outro além deles. O conceito da ontologia existencial de Heidegger – morte como possibilidade da impossibilidade – tido por originário seria um desenvolvimento do primeiro sentido acima. Mas isso já não seria tema para essa humilde dissertação. De qualquer modo, é disparate aproximar Montaigne e Heidegger a ponto de dizer que Montaigne não se interessa pela morte em si, mas apenas pela sua possibilidade⁴⁰, sabendo-se que o filósofo renascentista usa a constatação do fato da morte como argumento contra o medo.

A flutuação de Montaigne entre os diferentes significados no emprego de um mesmo termo é notória até mesmo ao leitor menos atento. Torna-se um problema maior de que modo essa oscilação influi nos (ou é influenciada pelos) argumentos e posições de Montaigne ao longo dos três livros dos *Ensaïos*. Alguns comentadores falharam em privilegiar só um desses sentidos, quando não em embaralhá-los uns com os outros⁴¹. Procurarei, sempre que necessário, usar palavras e expressões que, por mais claras, não misturarão um sentido com outro.

³⁵ I, 14, p. 56A, por exemplo.

³⁶ Entre tantas ocorrências a serem citadas ao longo da dissertação, um exemplo: I, 20, p. 96 A.

³⁷ III, 13, pp. 1097-1101B e C.

³⁸ Parece-me, assim, exagero dizer que o sentido de morte para Montaigne era diferente do nosso, como faz Brody, 1982, p. 102.

³⁹ Blum mostra-se simpático a esse engano: (“Mort”, in: Desan, *Dictionnaire* e 1989, II, p. 684 *passim*).

⁴⁰ Marion, 2004, pp. 234-235.

⁴¹ Por exemplo, Conche (1996, p. 45), diz que morte, para Montaigne, é o não-ser, para em seguida (p. 46) dizer que morte é a passagem, a não fixidez.

O recorte proposto por esse trabalho estabelece como centro de atenção as maneiras de antecipação e de aproximação efetiva e voluntária da morte visando a eliminação do temor da morte e, por conseguinte, um conjunto de problemas auxiliares diretamente correlatos. Mesmo o estudo das figuras da morte no livro deve ser remetido em última análise à escolha de uma atitude diante dela. Não se trata, portanto, de um debate exaustivo sobre as figuras e o conceito de morte em Montaigne, em todas suas faces e aplicações, que, para tanto, deveria incluir, por exemplo, o problema da morte de outrem, como tematizada na reflexão sobre a crueldade, a tortura, a pena de morte, a guerra e assim por diante. Mesmo a atitude alheia perante a morte só será examinada na medida em que possa servir de modelo para uma atitude em primeira pessoa. Também cuido não pisar em terrenos mais arenosos e inseguros que aquele em que me comprometo a estar e considero preferível, tanto quanto possível, não subir da especificidade de meu tema para assuntos mais gerais e, por conseguinte, mais controversos.

Eu preferiria encerrar por aqui esse primeiro compartimento e guardar suspensa a apresentação das idéias e argumentos mesmo mais panorâmicos; mas a lembrança do lugar e condição que ocupo e de minhas obrigações acadêmicas e formais leva-me a oferecer em sobrevôo o reparte dos capítulos dessa dissertação. No primeiro deles, apresento um estudo sobre o estatuto da imaginação nos *Ensaïos*, encerrando-o com questionamentos sobre a aplicabilidade da imaginação ao problema da morte; na seqüência, procuro mostrar, no segundo capítulo, a argumentação e caracterização da primeira estratégia de Montaigne de relação com a imaginação da morte tendo vistas à dissipação do temor, estratégia que constitui uma versão própria da preparação para a morte; o terceiro capítulo se ocupa de apresentar, tanto em seu arsenal crítico quanto em seu desenvolvimento positivo, uma atitude – a predisposição natural – oposta àquela debatida no capítulo anterior, ou seja, uma aversão à sua própria versão do preparar-se para a morte; o quarto discute sob três óticas metodológicas a transição entre as duas atitudes adrede expostas; o quinto capítulo realiza um passeio por textos e idéias sobre a morte da Antigüidade e da Renascença que poderiam revelar conexões ou meras afinidades com o texto de Montaigne; o sexto retoma de maneira mais explícita e sistemática as questões relativas ao tempo que permearam as reflexões sobre a morte; a conclusão debate, a partir de certos endereços dos *Ensaïos*, se a argumentação comum aos dois meios estudados – simulação e predisposição – consegue a contento alcançar o pretendido estado de pleno desassombro diante da morte e do morrer.

Capítulo 1: A imaginação

O uso que Montaigne faz do termo ‘imaginação’ e de seus sinônimos é sem dúvida mais dilatado que aquele que a filosofia atualmente lhe atribui, pois inclui a capacidade de conjecturar proposições com valor de verdade e de arquitetar estratégias de ação, não se restringindo, pois, à produção de imagens mentais. Além dessa pluralidade de sentidos, a imaginação recebe avaliações variáveis ao longo dos *Ensaio*s. Todavia, creio poder privilegiar dois tipos delas, tomando por critério sua utilidade.

O primeiro tipo consiste na constatação de um poder efetivador, mais exatamente, da capacidade dessa faculdade da alma de produzir efeitos no corpo e nas ações. Há nos *Ensaio*s relatos e muitos em que há uma explícita valorização desse poder efetivador⁴². Conquanto seja digna de admirar, essa constatação, todavia, não necessariamente é reputada como inteiramente positiva, uma vez que a imaginação faz-nos sentir e padecer, sem causa física real, dos mesmos males que notamos em outras pessoas ou daqueles que ainda estão por acontecer⁴³. E não unicamente a imaginação, por assim dizer, pura, mas também quando revestida por afecções produz efeitos reais⁴⁴.

No que tange ao segundo tipo, Montaigne procura caracterizar a imaginação como referência ao futuro – que é trabalhada e exemplificada mais insistentemente – ou, de modo mais geral, como um desvio das nossas ações presentes tanto para o futuro quanto para o passado. Esse estatuto da imaginação entendida como uma errância mental é um tema de suma importância, por exemplo, no que concerne à pintura de si e está espalhado por todo o livro⁴⁵; contudo, o terceiro capítulo do primeiro livro merece especial atenção por apresentar as diversas facetas da reflexão de Montaigne a respeito. Embora o tema do ensaio se centre sobre as afecções, no sentido amplo de sentimentos ou sensações que nos afetam, sua relevância para a questão do imaginar não pode ser contestada, visto que estas sempre trazem

⁴² Como exemplo, citem-se os ardis afrodisíacos de Montaigne em I, 21, pp. 100-101A e C.

⁴³ Exemplos disso se encontram, principalmente, no capítulo I, 21, “De la force de l’imagination”. Há, inclusive, casos curiosos de antecipação da morte por imaginação ou, mais precisamente, de morte por antecipação imaginativa em I, 21, p. 98-99A: “Et celuy qu’on debandoit pour luy lire sa grace, se trouva roide mort sur l’eschafaut du seul coup de son imagination.” [“E um a quem retiravam a venda para ler-lhe seu indulto achou-se totalmente morto no patíbulo apenas pelo golpe de sua imaginação.” p. 145]. Também: I, 18, p. 75A.

⁴⁴ Exemplos ainda de morte antecipada pela força de afecções, no I, 2. Cf. Garavini, 1990, p. 138, que analisa a luta contra a “morte muda” nesse capítulo.

⁴⁵ Para me restringir somente às ocorrências em que o termo ‘imagination’ dá as caras, leiam-se: I, 8, p. 32A: “(...) ils [os espíritos] se jettent desreiglez, par-cy par là, dans le vague champ des imaginations (...)” [“(...) eles se lançam desregrados para cá e para lá, no vago campo das imaginações (...)”, p. 44]; a imaginação recebe adjetivos de desqualificação em: I, 14, p. 65B (duas vezes); II, 6, p. 372A: “Plusieurs choses nous semblent plus grandes par imagination que par effect.” [“Muitas coisas parecem-nos maiores na imaginação do que na realidade.” p. 61]; II, 12, p. 452A, 460A, 485A, 491A.

em si um conteúdo imaginativo⁴⁶. Há dois questionamentos que o pervadem: o primeiro e mais geral diz respeito ao possível caráter inerente nas afecções do desvio e o segundo, a um referencial futuro específico delas: nossa condição depois da morte. Montaigne já está discutindo nesse ponto o problema da imaginação da morte, todavia trata-se, bem entendido, do que está além do ponto infinitesimal de que falei acima. É provável que essa duplicidade temática tenha sido intencionalmente expressa com o título – “Nossas afecções remetem-se além de nós”⁴⁷ – o ‘além’ pode ter como referência a ultrapassagem da linha móvel do tempo presente ou da nossa existência em seu todo, a situação do mundo após nossa morte. Vejamos como os referidos estatutos se oferecem como respostas a essas duas questões.

O referido capítulo, talvez mais nitidamente do que muitos outros, apresenta-se estratificado, em relação às duas questões. Na camada de textos publicados até 1580, Montaigne cita vários casos da preocupação que concerne ao estado de conservação do (e respeito por) nosso corpo após nossa morte. Sua única opinião a respeito é dizer que eles pareceriam estranhos, não fossem há tanto tempo corriqueiros⁴⁸, não havendo nenhuma generalização sobre o problema das afecções.

A segunda camada, com os acréscimos de 1588, apresenta mais casos da estranha preocupação com o estado de coisas após a morte, mas é acrescentada uma introdução ao ensaio que fala da referencialidade futura das afecções de modo geral – nossa natureza nos conduz a pensar sempre no futuro – e critica os filósofos que censuram qualquer tipo de preocupação com ele e preconizam viver inteiramente no presente. Nossa alma desvia-se da linha temporal do presente móvel em que nosso corpo está preso e corre à deriva criando futuros eventuais⁴⁹. “Medo, desejo e esperança”⁵⁰ são manifestações naturais dessa visada que nos projeta além do ambiente temporal e espacial em que nos encontramos.

⁴⁶ Não se trata apenas de entender a “fantasia” como “potência afetiva”, como diz Brahami (2001, p. 55), mas entender que as afecções têm conteúdo imaginativo. É como se Montaigne estivesse descobrindo a intencionalidade da consciência, como dirá mais tarde um Husserl, ou o caráter extático do tempo, na terminologia de um Heidegger. Essa constatação de sabor fenomenológico se manifesta em I, 3, p. 15C (“cette imagination fausse”) e B (“La crainte, le desir, l’esperance nous eslancent vers l’advenir, et nous desrobent le sentiment et la consideration de ce qui est, pour amuser à ce qui sera (...)”) [“O temor, o desejo, a esperança lançam-nos em direção ao futuro e roubam-nos o sentimento e a consideração do que é, para nos entreter com o será (...)”, p. 20] e ainda I, 21, p. 98A: “Nous tressuons, nous tremblons, nous pallissons et rougissons aux secousses de nos imaginations” [“Suamos abundantemente, trememos, empalidecemos e enrubescemos com os assaltos de nossas imaginações.” p.145]. Cabe notar que esse uso amplo e geral do termo ‘affection’ se restringe quase unicamente ao citado capítulo (também: III, 10, p. 1003B), uma vez que o sentido mais freqüente do termo e seus cognatos relaciona-se a afeto e afeição. Ver a comparação com Pascal em Brahami, 2001, p. 55, nota.

⁴⁷ “Nos affections s’emportent au delà de nous”.

⁴⁸ I, 3, p. 17-18A.

⁴⁹ “Nous ne sommes jamais chez nous, nous sommes tousjours au delà”. I, 3, p.15 B [“Nunca estamos em nós, estamos sempre além.” p. 20].

⁵⁰ I, 3, p. 15B

O estrato final apresenta a admissão de que é próprio da índole humana criar imagens e idéias além das necessárias a ponto de nos desviar de um justo caminho que a natureza nos traçou, mas Montaigne censura o excesso de preocupação com o futuro⁵¹. A desregulação da atividade da imaginação é um dos poucos e reais traços distintivos do ser humano em relação aos outros animais e é a origem do engano e da confusão mental⁵². De maneira ainda mais clara, pode ser detectada essa concessão de Montaigne ao poder da imaginação no capítulo cujo título a ela é consagrado⁵³.

Há de se notar que o preceito de autoconhecimento é citado, nesse contexto⁵⁴, justamente como condição necessária para uma justa restrição de nossas ações e pensamentos ao útil e próximo, evitando preocupações supérfluas, dentre as quais as longinquamente futuras. O supérfluo da imaginação pode se tornar prejudicial à ação e à vida cotidiana, ao causar estorrecimento e inércia, por exemplo. É sabedoria contentarmo-nos com o que está a nosso alcance e quanto mais distante no espaço e no tempo o objeto de nossos medos, desejos e esperanças, maior loucura atermo-nos a eles⁵⁵. O ideal de sabedoria, assim, por vezes, deve ir contra a tendência à dispersão no plural inútil.

Montaigne se ri dos excessos de pompa nas exéquias⁵⁶. Igualmente desprezadas são as preocupações quanto à reputação pós-morte⁵⁷. Se nossa felicidade dependesse de nosso nome

⁵¹ O acréscimo da citação de Sêneca, I, 3, p.15C, “Calamitosus est animus futuri anxius” (*Epistulae*, XCVIII, 6) parece fornecer um exemplo desse tipo de censura. Mais à frente, p. 16C, também Epicuro serve de exemplo daquele que desestimula a preocupação com o futuro. A respeito da retenção ao mais próximo: Cf. Thibaudet, pp. 189-192. É importante frisar que aquilo que leva Montaigne a descreditar alguma aplicação da faculdade de imaginar é a necessidade ética ou existencial de vivência do presente ou, para sermos mais exatos, do futuro alcançável e mais próximo, e não a necessidade cognitiva de objetividade, isto é, de estar colado aos fatos, como diz Luiz Costa Lima, 1993, p. 69.

⁵² A imputação dessa disfunção por excesso do imaginar ao gênero humano como um todo é afirmada agudamente em II, 12, p. 460 C, e I, 4, tendo sido antes verificada por introspecção em I, 8, p.33A. A estratificação temática do I, 3 pode ser tomada como indício de que Montaigne não parte da antropologia cristã da queda e da imperfeição para chegar à noção da precariedade da imaginação, ao contrário do que preconiza Blum, 1989, II, p. 649.

⁵³ Até 1588, lia-se em I, 21, p. 100: “A qui a assez de loisir pour se ravoir et remettre de ce trouble [do impacto da imaginação], mon cōseil est qu’il diversifie ailleurs son pensement, s’il peut, car il est difficile et qu’il se desrobe de cette ardeur et cōtention de son imagination.” [“Para quem tem tempo para se refazer e se distanciar dessa perturbação, meu conselho é que ele verse seu pensamento alhures, se ele pode, pois é difícil que ele se furte a esse ardor e coação de sua imaginação.” p. 148]. No Exemplar de Bordéus, fl. 035v, nota-se que, a princípio, procura colocar “desrober” no lugar de “et remettre” e “mais” no lugar de “car”; mas o autor não só risca as partes que coloquei em itálico, como ainda esses dois pequenos reparos e, em fracasso ou triunfo, confessa, com um sucinto acréscimo: “on n’a pas moyen de se ravoir de ce trouble.” [“(…) não se pode refazer [quem sabe: resguardar] dessa perturbação.”]

⁵⁴ I, 3, p.15C.

⁵⁵ Com as observações e documentação acima, julgo haver demonstrado cabalmente que é um patente equívoco dizer com Giocanti (2001, p. 169): “(…) Montaigne montre bien que l’irrésolution résulte de la prévalence du présent sur le futur (...)”. A problemática da irresolução imaginativa não se reduz à impossibilidade de visualização do todo (futuro e passado) da vida, impossibilidade que Giocanti deriva de argumentos do ceticismo antigo, embora essa possa ser uma aplicação da questão do imaginar. Igualmente impreciso é concordar com Thibaudet (1963, p. 191ss) que o futuro é completamente indiferente a Montaigne.

⁵⁶ I, 3, pp. 16-7C.

público, jamais poderíamos autotransclassificar-nos como felizes, posto que nossa reputação pode mudar completamente após a morte. Ora, Montaigne nega qualquer comunicação entre os que vão e os que ficam⁵⁸.

Montaigne, portanto, é reconhecidamente um crítico mordaz da veleidade amarrada ao inútil ou, mais exatamente, ao fútil. E a imaginação que o toma por objeto está sob a mira de sua crítica à faculdade dispersiva e nociva de que falei acima. Vários ensaios e exemplos atacam as preocupações supérfluas que cercam a morte. Seu descrédito pela imaginação da vida pós-morte o faz centrar suas preocupações sobre o morrer e, às vezes, sobre a morte como ponto infinitesimal.

Nesse ponto, cada de nós há de se perguntar: Mas o que é a própria morte? Ou, melhor: como é a morte? Como é a experiência de morrer?

Ora, nunca morri antes, ou se tiver morrido e reencarnado, não me recordo de como foi. Desconheço não apenas se há vida pós-morte, como ainda o sabor, as sensações do ponto infinitesimal de saída deste mundo; e igualmente ignoro as circunstâncias do processo de morrer: quando? como? onde? Eis aí minha ignorância fundamental. Viver, assim como morrer, só nos acontece uma vez⁵⁹. Nosso primeiro esboço de viver já é a arte final, não nos é dado experimentar um modo de vida e voltar no tempo.

A constatação de nossa ignorância fundamental é aduzida por Montaigne como argumento para não temer a morte: não se pode e não se deve temer algo que não se conhece⁶⁰, mesmo que não haja nada lá⁶¹.

Devido à ignorância fundamental, antecipo a morte por conjecturas, pela imaginação, alimentada ainda que incompletamente por experiências cruciais, tais como a morte alheia, o sofrimento, a doença, o risco e a velhice. As experiências cruciais são aproximações da morte não apenas mentais e, por isso, aguçam nossa imaginação a respeito do processo de morrer e do próprio acontecimento de morrer.

Friamente, pode-se dizer que a própria morte é inferida a partir das mortes alheias por indução e que, como toda indução, é desprovida de fundamento lógico objetivo. Sem

⁵⁷ A ansiedade sobre a vida pós-morte é uma característica específica do ser humano que o coloca em desvantagem em relação aos animais: II, 12, p. 486 A.

⁵⁸ “(...) estant hors de l'estre, nous n'avons aucune communication avec ce qui est.” I, 3, p. 16C [“(...) estando fora do ser, não temos nenhuma comunicação com o que existe.” p. 22].

⁵⁹ I, 20, p. 92C e II, 6, p. 371 A: “(...) nous y sommes tous apprentifs quand nous y venons” [“(...) somos todos aprendizes quando a ela chegamos.” p. 59].

⁶⁰ III, 12, p. 1053B.

⁶¹ III, 12, p. 1053C: “Si c'est un aneantissement de nostre estre, c'est encore amendement d'entrer en une longue et paisible nuit.” [“Se é um aniquilamento de nosso ser, ainda é um melhoramento entrar em uma longa e calma noite.” p. 404]. Este mesmo argumento para o destemor através da ignorância encontra-se na boca do Sócrates da *Apologia* de Platão (Platão. *Defesa de Sócrates*. São Paulo: Nova Cultural, 1987, 29 A e 40 C-D).

embargo, nossa percepção e vivência da morte dos outros, precipuamente de pessoas próximas, definitivamente, não é tão-somente uma coleção de dados empíricos. E some-se a isso o fato de que não nos bastaria a cada um de nós a conclusão “hei de morrer”, ainda que logicamente válida, pois a percepção da possibilidade de morrer parece ter uma carga afetiva mais forte, ou seja, nos atingir como uma afecção.

Experimentar a morte alheia, violenta ou calma, súbita ou agônica, relatada ou presenciada, foi por demais influente na escrita dos *Ensaio*s. Citem-se a matança nas guerras religiosas, os relatos de morte violenta e da tortura nos tribunais da Inquisição, a epidemia da peste, o falecimento de seu pai, de suas filhas e, sobretudo, o de seu amigo Etienne de la Boétie. Da perda do amigo que era quase parte de si próprio, Montaigne passou a refletir sobre a perda de si mesmo, sobre a morte em primeira pessoa. O texto póstumo que ele lhe dedica traz embrionárias e atribuídas a La Boétie, em seu leito de morte, muitas das idéias e atitudes pregadas pelo próprio Montaigne no que seria, segundo muitos intérpretes, uma primeira fase dos *Ensaio*s⁶².

O passo, ou melhor, o salto da morte alheia para a imaginação da própria morte assenta-se sobre um forte sentimento de perda e compaixão. A admitida capacidade de Montaigne em sofrer por imaginação diante do sofrimento alheio é um traço marcante de seu caráter que se reflete e manifesta na sua implacável condenação da crueldade e da tortura⁶³ e também aqui, para a imaginação da própria morte, essa sensibilidade vem atuar.

Montaigne adota ao longo de sua vida e ao longo do texto dos *Ensaio*s atitudes e idéias sobre a própria morte em alguns aspectos radicalmente diferentes, mas uma tese comum perpassa os três livros: não devemos temer a morte, pois ela não é um mal em si, mas antes nosso medo dela⁶⁴. Esse fito maior de dissipação do medo de morrer não se insere, note-se, dentro de um propósito de extirpar toda e qualquer afecção⁶⁵, mas apenas aquela que gera efeitos negativos em nossa relação com o tempo e com nós mesmos.

Numa primeira aproximação, posso entrever que aquelas atitudes não são apenas uma consolação, no sentido clássico do termo⁶⁶, posto que elas têm também e, sobretudo, um

⁶² Montaigne, M., “Hommage à La Boétie”, *Oeuvres Complètes*, 1967. Sobre a relação desse texto com os *Ensaio*s: Cf. Villey, 1976, tomo I, p. 24ss; Friedrich, 1949, pp. 24 e 326; Butor, 1968, pp. 54-55 e, sobretudo, Pérouse, Gabriel, 1983.

⁶³ Por exemplo, II, 11, p. 430 A e C e II, 27, p. 700C. Ele se compadece até mesmo da morte dos animais: II, 1, p. 432 A. Usei ‘compaixão’ acima mais próximo de seu sentido originário: sofrer juntamente com os outros ou pelos outros.

⁶⁴ Os casos de destemor à morte no capítulo I, 14, por exemplo, não são exemplos a serem computados, em contraposição aos de temor, para chegar à equipolência do valor da morte e à confirmação de uma interpretação pirrônica da tese-título, mas sim modelos de comportamento a serem seguidos ou não. Cf. Brahami, 2001, p. 69.

⁶⁵ É o que infelizmente afirma Baruchello, p. 81.

⁶⁶ Heitsch (2000, p. 102), ao contrário, crê que todas aquelas estratégias de Montaigne são consolatórias.

intento preventivo contra esse medo, ao passo que a persuasão consolatória é de natureza reativa, curativa.

Até aqui, procurei esboçar o contorno geral dentro de onde as diferentes posturas montanianas se delineiam. Se, como mostrei, Montaigne não liga importância ao estado do mundo e de nosso corpo depois da morte, muito menos à vida pós-tumular; a imaginação da morte, mais exatamente, do morrer, está concentrada no segundo (ponto de passagem) e, principalmente, no terceiro (o momento de morrer) sentido que distingui, sendo o quarto (perda da força vital) apreendido, mormente, como um indício, signo ou lembrete da morte nesses dois sentidos.

Podemos agrupar suas razões para a recomendação de destemor em dois grandes pólos opostos, embora alguns argumentos sejam ou possam ser usados indistintamente em ambos. Chamarei o primeiro pólo de simulação e o segundo de predisposição.

Não obstante a riqueza quantitativa e qualitativa dos estudos sobre as representações de modo geral em Montaigne (do eu, dos índios e do outrem, por exemplo), creio não serem eles aqui de préstimo maior, uma vez que a representação da morte guarda uma especificidade central – é prospectiva e não retrospectiva e muito menos presencial. Há, conceda-se, aspectos correlatos em que as outras formas e objetos de representação, cuja problemática possui sua própria companhia de dores de cabeça, são auxiliares, seja exemplo a representação da morte alheia (do sábio, dos animais e do vulgo). Não sendo, pois, a morte uma realidade já dada, os labirintos sobre o acesso cognitivo a ela são próprios e tornam-se talvez mais intrincados.

Capítulo 2: A simulação

2. 1. O último dia

A admiração de Montaigne pelo dito de Sólon de que não se pode classificar um homem como feliz a não ser depois de passado seu último dia vem de sua suspeita contra a presunção de auto-atribuição de plenitude da alma, em outras palavras, contra a pretensa certeza de posse da plena felicidade, através da afirmação dos dotes do acaso, da constante presença da possibilidade de reviravolta no estado das coisas contra nossos desejos, crenças e esperanças, o que pode ocorrer, no limite, até o último dia de vida⁶⁷. ‘Último dia’ não designa propriamente o período de vinte e quatro horas, mas sim o período de tempo em que se tem a lúcida percepção da iminência da morte.

Montaigne recorre a exemplos da mudança completa e imprevista da felicidade para a infelicidade e vice-versa. Eis aí uma imagem geral da vida possível, onde o passado é irreversível e o futuro, incerto. A dúvida quanto à felicidade no futuro leva Montaigne a um tratamento especial do último dia, primeiro como momento por excelência da verdade – não cabem máscaras, como a da impassibilidade e resignação, na hora capital⁶⁸ – e segundo como coroamento do conjunto da existência – o dia vizinho à morte põe à prova todos os outros⁶⁹, ou seja, seu comportamento perante a morte julga o seu comportamento no restante da vida. Bem entendido: a resolução significa um domínio ou supressão das afecções negativas e excessivas no momento do morrer⁷⁰.

Esse momento do morrer, força é salientar, exerce um incomensurável fascínio sobre Montaigne, por ser a melhor oportunidade de efetivação do ideal do sábio, impassível diante da dor e resignado quanto a seu destino implacável; mas não se pode dizer que o último dia reluz aos olhos de Montaigne como um momento estético completamente inerte e apartado do restante da vida; pois, preparar-se para o último dia é conseqüentemente preparar-se para toda a vida⁷¹. Se alguém for capaz de demonstrar e ter essas qualidades ao defrontar-se com a morte, então, poder-se-á concluir, também as teve ao longo da vida. Dessa forma, o confronto com a morte seria um teste infalível da resolução de uma pessoa.

⁶⁷ É disparatada a hipótese de Comparot (1983, p. 94) que o título do I, 19 (“Que não se deve julgar sobre nossa felicidade a não ser depois da morte”) seja um desenvolvimento da frase do *Eclesiastes*: “Antes da morte, não louve ninguém”, pois o próprio autor se refere a Sólon.

⁶⁸ I, 19, p.79A. Lucrécio (III, v. 55-58) fala que nos momentos de perigo, a máscara é retirada: “eripitur persona, manet res”, citado por Montaigne, I, 19, p. 80A.

⁶⁹ I, 19, p. 80A. Alguma semelhança com o que diz Sêneca: *Epistulae morales ad Lucillum*, XXVI, 4-5.

⁷⁰ I, 20, p. 91A.

A pintura da atitude virtuosa do La Boétie moribundo realizada por Montaigne em sua carta ao pai forneceu uma ilustração desse ideal, um modelo que nosso autor pretendeu seguir⁷². Aí está contido o elogio da segurança e do destemor⁷³, da simplicidade⁷⁴, da aceitação da morte⁷⁵, da necessidade de exercício da filosofia⁷⁶, da preparação para o último dia⁷⁷. Elogiável a clareza e precisão com que Pérouse detecta na carta e nos *Ensaio*s a presença da preparação para a morte, depois de ter resumido a linha mestra do que seria, a seu ver, uma primeira fase dos *Ensaio*s nos seguintes tópicos: primeiro, a constatação do medo e da inconstância humana; segundo, a tentativa de redução da inconstância ou de suas conseqüências perniciosas por princípios morais exibidos em indivíduos de exceção; terceiro, a verificação do bom êxito desses princípios e desses indivíduos só pode ocorrer passado o instante final⁷⁸. Em que pesem as constatações de Desan⁷⁹ mostrando o quão verborrágico e delirante é o verdadeiro La Boétie nas entrelinhas da carta, não há como negar, pelas passagens ressaltadas nas notas ao presente parágrafo, que o próprio Montaigne valoriza traços indubitáveis de constância e resolução na agonia do amigo.

Friedrich⁸⁰ acredita que a imagem cristã predomina no relato, apesar de traços gerais dos antigos. De fato, pode-se notar bem o quanto a esperança na vida pós-morte é relevante na resolução de La Boétie⁸¹. É curioso notar que esse texto, mesmo que seu autor não o tenha pretendido e tampouco seu protagonista, reatualiza os papéis na encenação da morte de Sócrates, tal como exposta no *Fédon*: Montaigne faz as vezes de Fédon (ou Platão), ao procurar preservar a memória e a imagem daquele que parte; seu pai, de Equécrates, receptor da mensagem; por fim, na figura de La Boétie, a instanciação de uma nobreza de espírito como a de Sócrates. É instigante e muito provável a tese de Pérouse de que o La Boétie da carta é um personagem (tanto mais ao ser publicada como prefácio) e de que há algo de controlado e medido no relato de Montaigne que faz com que a morte do amigo tenha o

⁷¹ “Like the robust man who never travels without pills, the essayist wants to prepare for the worst.” Brush, Craig., 1966, p. 53. Conche, 1996, p. 67: a “hypothèse du pire” propicia a aceitação do ruim.

⁷² “(...) et que cela me servirait d'exemple pour jouer ce même rôle à mon tour.” [“(...) e que isso me sirva de exemplo para desempenhar o mesmo papel na minha vez”]. Montaigne; 1967, p. 547.

⁷³ Em expressões como: “telle force de parole”, “telle assurance de visage”. (Op. cit., p. 548)

⁷⁴ Palavras de La Boétie no texto de Montaigne: “(...) il est vraisemblable que j'ai vécu jusques à cette heure avec plus de simplicité et moins de malice (...)” (Op. cit., p. 548)

⁷⁵ “Mais n'est-ce pas assez vescu jusques à l'aage auquel je suis?” (loc. cit.)

⁷⁶ “(...) nous ne les [os discursos] portions pas seulement en la bouche, mais engravez bien avant au coeur et en l'âme (...)”, loc. cit.

⁷⁷ La Boétie: “(...) il y a longtemps que j'y estois préparé, et que j'en sçavois ma leçon tout par coeur.” loc. cit.

⁷⁸ Pérouse, ob. cit., pp. 69 e 71. Ver também: Compain, 1990, p. 162, Starobinski, 1968, p. 929.

⁷⁹ Desan, ““Ahaner pour partir”...”, p. 412.

⁸⁰ Friedrich, Hugo, 1949, p. 24.

⁸¹ “(...) je suis certain, je m'en vais trouver Dieu et le séjour des bienheureux. (...) Comment, mon frère, (...) me voulez-vous faire peur?”, Montaigne, 1967, p. 548.

mesmo estatuto da morte literariamente relatada de Sócrates e Catão⁸². Ainda que haja algum conteúdo real, que fatalmente nos escapa, a carta sobre La Boétie denuncia, segundo Pérouse, uma artificialidade de composição, uma construção não tão espontânea como uns poderiam a princípio pensar.

Vários extratos da primeira versão dos *Ensaaios*, quando não sua integralidade, foram interpretados por alguns críticos, com alta dose de correção, como satisfazendo o febril, algo delirante e enigmático pedido de La Boétie: “Meu irmão, meu irmão, como queres me recusar um lugar?”⁸³. No entanto, os *Ensaaios* não seriam meramente a perpetuação do lugar de La Boétie, mas, precipuamente, a sua substituição por Montaigne e, ulteriormente, a criação de um lugar próprio.

Feita essa caracterização do sentido e valor do último dia, passo à análise dos meios aventados por Montaigne para alcançar o ideal proposto.

2. 2. O ascetismo

O primeiro método de alcance da resolução que eu gostaria de analisar é uma espécie ascetismo do desprendimento. Se morrer é perder tudo que temos, devemos desde já nos desvencilhar de nossa dependência das coisas e pessoas de que somos rodeados. Nem sempre ou quase nunca esse desvencilhamento se há de realizar como uma completa renúncia do vínculo com as coisas do mundo. Não completa abstinência, mas independência e liberdade, isso sim, é o que busca Montaigne ao rejeitar os instrumentos de apoio social no momento de morrer, ao renunciar cargos e funções, ao se recolher da imersão no palavrório cotidiano e ao recomendar a contenção na entrega aos prazeres para que nos resguardemos do excesso de alegria que nos faz esquecer da morte⁸⁴.

Há um espetáculo da tristeza no leito dos moribundos e nos enterros, espetáculo através do qual somos levados a temer a morte. Para o filósofo francês, devemos nos desnudar das máscaras sociais⁸⁵. Preciso que a decisão de se desfazer dos vínculos intersubjetivos e do

⁸² Pérouse, ob. cit., sobretudo pp. 65 e 74.

⁸³ “Mon frère, mon frère, comment voulez-vous me refusez une place?”

⁸⁴ “Parmy les festes et la joye, ayons toujours ce refrain de la souvenance de nostre condition, et ne nous laissons pas si fort emporter au plaisir (...)”, I, 20 p. 86-7A [“Em meio às festas e à alegria, conservemos sempre esse refrão da lembrança de nossa condição, e não nos deixemos arrastar ao prazer tão intensamente (...)”, p. 128]. E em I, 20, p. 91A: “Elle [a alma] est rendue maistresse de ses passions et concupiscences, maistresse de l’indigence, de la honte, de la pauvreté, et de toutes autres injures de fortune.” [“Ela se tornou senhora de suas paixões e concupiscências, senhora da indigência, da desonra, da pobreza, e de todas as outras injúrias do acaso.” p. 135].

⁸⁵ “Heureuse la mort qui oste le loisir aux apprests de tel equipage.” (I, 20, p. 96 A) [“Feliz a morte que tira a ocasião aos preparativos de tais acessórios.” p. 142]. Montaigne é ainda mais incisivo em renunciar a esses

aparato social que circunda a cena do morrer presente no modo de simulação se repete na fase posterior, como meio de alcançar a morte solitária e se desvencilhar da compaixão que outros teriam por nós diante de nossa morte e de nosso sofrimento, compaixão danosa que eventualmente pode nos fazer titubear quando chegar a hora⁸⁶.

Tão mais próximo o ponto imaginado em que termina a vida, tão menor o escopo previsto de efetivação das ambições e planos. Não sem espanto, também faz parte da estratégia do despojamento de Montaigne a recomendação de que não devemos nos prender aos projetos de longo prazo de forma que nos paralisem a ação cotidiana⁸⁷.

Devemos nos despedir do mundo antes que o mundo se despeça de nós, ou melhor, antes que ele nos demita. Não se trata, com isso, de uma mera valorização nobiliárquica do ócio à moda greco-romana, o despojamento de cargos e funções insere-se dentro de um propósito de libertação do indivíduo das obrigações socialmente impostas, dos vínculos de submissão a outrem⁸⁸.

Também o estudo faz a alma se destacar do corpo. Esse desprendimento gradativo e incompleto é uma preparação para a morte, de cujo desassombro decorre a busca do bem viver e do contentamento. Esse mesmo argumento é usado no *Fédon* de Platão, porém, há duas diferenças importantes. A primeira é que, diferentemente do que acontece nos *Ensaio*s, no *Fédon*⁸⁹, o destemor frente à morte e o descolamento promovido pela filosofia se baseiam na crença na imortalidade da alma – o ato de filosofar é ontologicamente semelhante à independência da alma em relação ao corpo⁹⁰. O ascetismo do *Fédon* pode ser bem resumido nesse “Auto-epitáfio n.º. 2”, de José Paulo Paes:

“Para quem pediu sempre tão pouco
o nada é positivamente um exagero”⁹¹.

“equipamentos” ou “acessórios” do que fora no que concernia à preocupação com as exéquias, como mostrei no capítulo anterior. São precisamente esses equipamentos sociais que conservavam a morte dentro do que Ariès denominou “mort apprivoisée” (1977, p. 21). Ver a respeito Brody, 1982, pp. 101-103.

⁸⁶ O desejo de morrer solitariamente é comum nos outros ensaios: III, 9, p. 979B. Sentimos pena de nós mesmos em nossa morte, pelo fato de outros sentirem pena de nós: III, 9, p. 984-985C.

⁸⁷ “Il ne faut rien desseigner de si longue haleine, ou au moins avec telle intention de passioner pour n'en voir la fin. Nous sommes nés pour agir.” I, 20, p. 89A [“Não se deve projetar nada de tanto fôlego, ou pelo menos com tal intensidade de paixão para não lhe ver o fim. Nós nascemos para agir.” p.131].

⁸⁸ I, 20, p. 87A: “La premeditation de la mort est premeditation de la liberté. Qui a appris à mourir, il a desappris à servir.” [“A premeditação da morte é premeditação da liberdade. Quem aprendeu a morrer desaprendeu de servir.” p. 128]. Levemente alterado a partir de Sêneca (*Epistulae*, XXVI, 10): “ ‘Meditare mortem’: qui hoc dicit, meditari libertatem jubet. (...) Qui mori didicit, servire dedidicit.”

⁸⁹ Indiscutivelmente, Montaigne leu o *Fédon*, o diálogo platônico mais freqüentado no XVI, segundo Villey, 1976, I, p. 213.

⁹⁰ Platão. *Fédon*, 64c-d.

⁹¹ Paes, José Paulo, 2001, p. 89.

Mesmo que introduzamos ponderações, calcadas em outros diálogos⁹², que tornam mais branda a suspeita platônica contra os prazeres do corpo, não há como fechar os olhos para o ascetismo tão explicitamente declarado, principalmente, no *Fédon*. Na ética da medida platônica, o ascetismo estabelece a medida do suficiente no mínimo⁹³, por acreditar que a vida deve seguir a linha de uma separação gradativa do corpo (e de seus desejos), tomando a morte como analogia e finalidade⁹⁴. É a primeira manifestação nas éticas da medida de determinação da medida pela razão de modo mais preciso sobre e, não raro, contra as vivências específicas do sujeito, pois prescrever o mínimo é mais exato do que sugerir o “justo meio” e o mínimo das necessidades dessa vida se traduz, para Platão, como o mais próximo do zero⁹⁵. Com isso, o indivíduo ascético platônico, personificado por Sócrates, não se lamenta, mas se satisfaz e até se alegra em morrer. A morte dá o sentido, a direção para o ascetismo⁹⁶ e esse caminho se estrutura como uma promessa de negação do desvio, bem entendido: uma determinação de que o meu eu na seqüência do futuro não se perca nas vicissitudes de situações específicas e prossiga dentro de um rumo reto com um fim estabelecido, o que é válido em certa medida para Platão, mas de modo mais intenso e explícito, para o ascetismo intramundano moderno⁹⁷.

Que o autor dos *Ensaio*s mantém em alguma medida e de algum modo a separação entre corpo e alma, é notório⁹⁸. O uso que Montaigne faz do argumento de Platão, por seu turno, não exige que se creia na permanência da alma após a separação com o corpo, mas somente na sua parcial suficiência em vida⁹⁹. Não devemos nos contentar em dizer que temos aqui um

⁹² Por exemplo, no *Timeu*, 88c: é preciso exercitar corpo e alma, sem privilegiar em excesso nem um nem outro.

⁹³ Platão. *Fédon*, 64 d: deve-se dedicar aos prazeres sensuais o mínimo possível. E em 67c: devemos continuamente nos purificar.

⁹⁴ A morte é definida como separação entre corpo e alma (*Fédon*, 64c) e os prazeres do corpo são considerados um entrave (65 a-d). Em razão disso, não me parece suficiente a argumentação de Dixsaut (p. 78) de que há uma constrição “natural” de restrição aos prazeres corporais para dizer que não há ascetismo mesmo no *Fédon*. Ainda admitindo a naturalidade da constrição, ela é afirmada como traçando uma hierarquia na qual os prazeres do corpo são julgados danosos.

⁹⁵ Nietzsche, Friedrich. *Zur Genealogie der Moral: eine Streitschrift*. München: De Gruyter, 1999. (Sämtliche Werke), III, § 8, p. 354: os filósofos são ascéticos pelo medo de perderem a independência: “(...) ihr Wahlspruch ist ‘wer besitzt, wird besessen’”. O ideal ascético, seguindo Nietzsche, é de uma completa ausência de intercâmbio com o mundo (Nietzsche, F. ob. cit., III, § 17, p. 379 e em *Die fröhliche Wissenschaft*, IV, §340 Nietzsche interpreta as últimas palavras de Sócrates como reconhecimento de que a vida é uma doença). O corpo zero seria essa completa independência. Para uma interpretação (a meu ver, infundada, porém criativa) do *Fédon* segundo a qual a crença na vida pós-morte não é necessária para a sabedoria em vida, ver Ahrensdorf, 1995, p. 111.

⁹⁶ Sócrates chega a falar num “exercício para a morte” (81a).

⁹⁷ Ver mais à frente o capítulo 5.

⁹⁸ Como em: “Le corps, courbé et plié, a moins de force à soutenir un fais; aussi a nostre ame: il la faut dresser et eslever contre l'effort de cet adversaire.” (I, 20, p. 91A) [“Curvado e dobrado, o corpo tem menos força de sustentar um fardo; também tem nossa alma: é-lhe necessário endireitar-se e elevar-se contra o esforço deste adversário.” p. 134].

⁹⁹ Visão oposta apresenta Blum (1989, II, p. 675), defensor de uma doutrina da separação entre corpo e alma cristã e não platônica em Montaigne. Nos endereços vasculhados pelo comentador, nota-se que esse tomou por opiniões de Montaigne o que são apenas descrições de opiniões alheias. As passagens da “Apologia” nas quais

ascetismo apenas “mitigado”, termo do qual alguns filósofos contemporâneos e tanto mais seus comentadores usam com apreço, pressa e imprecisão. É mais acertado falar em ascetismo sem transcendência ou, mais precisamente, sem justificação pós-morte. Que não nos escape de vista o reconhecimento de que desde sempre Montaigne estava a léguas do monge que se batia de medo ou raiva contra os prazeres do corpo, pois não se trata de um exercício de desprendimento da vida simplesmente e em sua totalidade, mas dos vínculos sentimentais em relação às coisas e pessoas singulares da vida ligadas aos ditos prazeres estritamente corporais. Acrescento ainda que, muito embora o filósofo francês mantenha em certa medida o ideal de independência em relação a esses prazeres, a fase final de seu trabalho exhibe um amor intenso à vivência do prazer.

As principais objeções com embasamento textual contra a presença de um ascetismo em Montaigne na primeira fase enfocam dois trechos. No primeiro deles, logo no início do capítulo vinte do livro um, Montaigne fala no preparar-se para a morte como uma busca de nosso “contentamento”¹⁰⁰. Ora, não podemos concluir daí que Montaigne já comportava indícios hedonistas incompatíveis com o ascetismo, uma vez que há também uma busca do bem-estar com o método de desprendimento, e o “contentamento” é uma busca de moderação, antes de mais nada – ascetas também querem ser felizes. No segundo, o autor inegavelmente valoriza o “uso dos prazeres” (a expressão é de Montaigne antes de ser de Foucault)¹⁰¹, mas, como já sugeriu Brush¹⁰², trata-se de um acréscimo próximo à data de publicação da primeira versão de 1580, o que pode ser facilmente averiguado comparando-se a seqüência de textos antes e depois do trecho¹⁰³.

2.3. Simular a morte

A segunda diferença dessa primeira fase dos *Ensaio*s em relação à preparação para a morte no *Fédon*, essa capital, a meu ver, é a importância creditada à imaginação por Montaigne, ausente na argumentação e na figura do Sócrates platônico bem como na de

Montaigne afirma a inteireza e interdependência entre corpo e alma, citadas por Blum como reafirmação da concepção cristã, têm, a meu ver, um caráter estritamente cético contra a possibilidade de discorrer sobre a alma e sua pretensa imortalidade.

¹⁰⁰ I, 20, p. 81A. Brody (1982, p. 120) a partir das palavras “contentement” e “nostre aise”. Também Tournon 1983, p. 216.

¹⁰¹ I, 39, p. 246A: “Il faut retenir à tout nos dents et nos griffes l'usage des plaisirs de la vie, que nos ans nous arrachent des poings, les uns apres les autres.” [“Temos de reter com todos os nossos dentes e unhas o uso dos prazeres da vida, que nossos anos nos arrancam dos punhos, uns após os outros.” p. 367]. Citado e usado por Leschemelle, 1993, p. 26.

¹⁰² Brush, 1966, p. 54 nota 1.

Cícero nas *Tusculanas*. Conceda-se que em uma passagem do *Fédon*, Sócrates diz que o verdadeiro filósofo não teme a morte pois nunca deixou de pensar nela¹⁰⁴, entretanto não está explicitado o aspecto de uma simulação mental contínua do momento de morrer, pois ‘pensar nela’ significa, nesse contexto, saber e reconhecer, diga-se, teoricamente a sua existência. Com isso, passo ao segundo método de obtenção da almejada resolução no dia final. Como a morte é inevitável e imprevisível¹⁰⁵, devemos estar preparados para ela a todo o momento¹⁰⁶. Montaigne nos insta a pensar sempre nela, imaginando eventuais desfechos para nossa vida a cada instante. Destarte, a preparação assume o caráter de simulação premeditada, de ensaio geral de uma companhia de teatro para sua retirada final do palco, assim como um ator, pelo menos um bom ator, vivencia o seu papel e se faz crer nele. É exatamente devido à importância dessa especificidade que decidi nomear essa fase do pensamento de Montaigne ‘simulação’, em vez de usar exclusivamente o já consagrado ‘preparação para a morte’¹⁰⁷. A versão montaniana do preparar-se para morrer também nisso se distingue da de Sêneca, apesar de serem mais sutis as nuances e matizes de diferenciação: em Sêneca, a meditação da morte é exclusivamente uma reflexão argumentativa e retórica sobre a morte em geral; ao passo que Montaigne, além de obviamente incorporar essas táticas teóricas, acentua o peso da imaginação da própria morte, como uma ficção ou seqüência de ficções macabras que se colocam diante de um personagem singular – ele mesmo.

A encenação da morte para si mesmo, bem entendido, não cuida da aparência e da representação teatral descolada e oposta à realidade, pelo menos, em suas intenções. E aí vai uma diferença em relação ao ator: enquanto este vivencia integralmente para bem representar, Montaigne procura representar bem suas ficções macabras para vivenciar, isto é, para incorporar essa representação à sua vida. Assim, realiza-se um estatuto positivo e efetivador da imaginação produtora, por tomar como objeto um fato inexorável e relevante e pela esperança de que a imaginação consiga suplantar o sofrimento futuro da morte¹⁰⁸.

¹⁰³ Voltarei a essa passagem, no “Apêndice”, e às suas conseqüências interpretativas no segundo e terceiro enfoques do capítulo 4.

¹⁰⁴ 63a-64a.

¹⁰⁵ I, 20, p. 83A. Como nota Friedrich (1949, p. 321), a constatação da certeza da morte e da incerteza de sua ocorrência temporal e espacial é muito comum na literatura antiga e moderna.

¹⁰⁶ “Il est incertain où la mort nous attende, attendons la par tout.” I, 20, p.87A. Seguramente inspirado em Sêneca (*Epistulae*, XXVI, 7): “Incertum est, quo loco te mors expectet: itaque tu illam omni loco exspecta.”

¹⁰⁷ Segundo Tenenti (1957, pp. 50-51), teria sido Henri Suso, em *Eterna Sapienza*, o primeiro no Renascimento a incluir a imagem constante de ocorrência da morte no ideal de preparação, mas ainda numa perspectiva de preparação para a vida eterna.

¹⁰⁸ “On me dira que l'effect surmonte de si loing l'imagination (...) J'espere qu'il m'en adviendra ainsi de la mort.” (I, 20, p. 90A) [“Dir-me-ão que a realidade ultrapassa de tão longe a imaginação (...) Espero que o mesmo me aconteça com a morte.” pp. 133-4].

Montaigne mandou gravar nas travessas de madeira da biblioteca de seu castelo ditos e preceitos morais colhidos em grandes autores no intuito de tê-los bem presentes à mente, por assim os ter à vista. A prescrição da simulação da morte é uma espécie de tatuagem mental que em letras garrafais exorta “Lembra-te de que hás de morrer”, grafada e gravada em nosso castelo interior¹⁰⁹.

A simulação e o treinamento são um método que almeja manter o domínio sobre si em meio ao mais arrebatador dos infortúnios. Ela é um tipo de imaginação que se diferencia de ocorrências ocasionais da imaginação da morte pela frequência e intensidade intencionalmente premeditadas com uma finalidade bem determinada, características que a definem propriamente como um método. Ele figura o traçado geral da vida como uma flecha que ruma para o juízo final do indivíduo, mais exatamente, o último dia como sua visada moral, reta sem se deter às vicissitudes das circunstâncias¹¹⁰. Essa configuração fornece a direção, o sentido da vida. Conquanto por vezes orgulho pagão, Montaigne não se furta, nas faixas de texto indicadas até aqui, a esse modo cristão¹¹¹ de ver e sentir o tempo da vida e da morte.

O julgamento montaniano sobre a exemplaridade do vulgo é variável ao longo dos *Ensaaios*, entretanto é possível dizer que, na primeira camada dos ensaios sobre a morte do livro I, nomeadamente, o 14, o 19 e o 20, predomina uma avaliação negativa: o vulgo é um exemplo a ser evitado, em razão de sua indiferença e desespero¹¹². A esses trechos predominantes de renúncia à atitude popular, opõem-se trechos de sua valorização¹¹³, que não nos permitem, contudo, dizer que, desde o início, Montaigne advoga, ao contrário de Sêneca, uma atitude anti-aristocrática e exibida com maior expressão por pessoas simples¹¹⁴. Já se

¹⁰⁹ Garavini (1990) propõe que é a palavra que teria a função curativa e terapêutica de evitar o esvaecimento, por dizer que Montaigne acredita que as paixões excessivas, uma vez que inexprimíveis, causam a morte. A observação é verdadeira, contudo parcial: não se trata apenas de palavras, mas também de representações, disposições e ações.

¹¹⁰ Acredito, contra Tournon, que esse é um resquício de teleologia, sem que eu possa aceitar que o último dia seja entendido apenas como “une validation *a posteriori* (...) non comme l’accomplissement programmé d’une destinée”, Tournon, 2004, p. 37.

¹¹¹ Bignotto, 1992, p. 180: “A imagem que melhor sintetiza o tempo, tal como o pensamento cristão o concebe (...) é a linha.”

¹¹² “Le remede du vulgaire c’est de n’y penser pas. Mais de quelle brutale stupidité luy peut venir un si grossier aveuglement?” (I, 20, p. 84A *et passim*, desprezo que também ocorre no *Fédon*, 64c: “(...) quanto ao vulgo e aos outros, não lhes demos atenção.”) [“O remédio do vulgo é não pensar nisso. Mas de que brutal insensibilidade pode lhe advir uma tão grosseira cegueira.” p. 123]. Ver também: I, 1, p. 8A.

¹¹³ “Combien voit-on de personnes populaires, conduictes à la mort (...) y apporter une telle assurance, qui par opiniatreté, qui par simple naturelle, qu’on n’y apperçoit rien de changé de leur estat ordinaire (...)” (I, 14, p. 51A) [“Quantas pessoas do povo vemos, conduzidas à morte (...) trazerem consigo uma tal segurança, alguns por obstinação, alguns por simplicidade, que não se percebe nada de alterado em seu estado habitual (...)” pp. 74-5].

¹¹⁴ É o que diz Comparot, 1983, p. 92. Após a passagem da nota anterior na qual Comparot se fia para defendê-lo, seguem-se páginas de exemplos dessa atitude geral coroadas com a aristocrática observação: “S’il ne faut coucher sur la dure, soustenir armé (...) par où s’acquerra l’avantage que nous voulons avoir sur le vulgaire?” (I,

advertiu que há uma passagem da, como tenho denominado, primeira fase de Montaigne em que há um exposto elogio à resolução dos simples¹¹⁵. Ora, nesse trecho, Montaigne está particularmente interessado em criticar a dramatização do morrer, à qual me referi acima, e dá o exemplo de pessoas que dela não necessitam¹¹⁶. Não há, a essa altura do texto, nenhuma crítica ao projeto de preparar-se mentalmente para o morrer.

Essa interpretação sobre o preceito de preparação para a morte refere-se a um seu emprego extremo e coerente, eventuais fraquezas e franquezas humanamente possíveis não de descreditá-lo, mas não lhe desmanchar o desenho.

Comentadores prestam-se ao bom serviço de desvirginar nossa inocência na interpretação do texto, porém não é raro excederem-se na sua (interpretação ou inocência) e se arrogarem uma sagacidade e perspicácia que, percebemos, desmedida. A obrigação acadêmica da originalidade se amalgama a inquietações filosóficas legítimas para gerar o delírio de atribuição de pensamentos próprios ao texto lido, quando não de lhe atribuir a ausência de qualquer pensamento.

Poucos excertos produziram tantas controvérsias entre comentadores quanto o primeiro parágrafo do vigésimo capítulo do primeiro livro¹¹⁷. A mais importante discussão gira em torno do caráter excludente ou complementar das duas razões ou interpretações que Montaigne oferece do dito de Cícero. A maioria dos críticos¹¹⁸ têm opinado que o autor nega a primeira interpretação, a saber, de que a preparação para a morte seja o desligamento gradativo do corpo, para assentir à segunda, de que ela é um aprendizado do destemor, havendo, pois, uma disjunção entre elas. Outros acreditam que as duas proposições se complementam¹¹⁹. Parece-me que forçosamente há de fato uma disjunção e uma opção pela

14, pp. 56-57 A) ["Se não for preciso deitar sobre a terra nua, suportar armado (...) como adquirir a superioridade que desejamos ter sobre o vulgo?" p. 82].

¹¹⁵ I, 20, p. 96A: "(...) qu'il y ait toutesfois beaucoup plus d'assurance parmy les gens de village et de basse condition qu'és autres." ["(...) que haja muito mais firmeza entre os aldeões e pessoas de baixa condição do que entre os outros." p. 142].

¹¹⁶ Ibid.: "Il faut oster le masque aussi bien des choses, que des personnes (...) Heureuse la mort qui oste le loisir aux apprests de tel equipage." [É preciso tirar a máscara tanto das coisas como das pessoas (...). Feliz a morte que tira a ocasião aos preparativos de tais acessórios.] Nesse mesmo parágrafo, está um elogio à morte em guerra por ser despojada das máscaras, como bem nota Thibaudet, p. 64. A valorização da morte em batalha é permanente em todas as fases do livro, ver a respeito Boon, 1971, p. 37.

¹¹⁷ "[A] Ciceron dit que Philosopher ce n'est autre chose que s'aprester à la mort. C'est d'autant que l'estude et la contemplation retirent aucunement nostre ame hors de nous, et l'embesognent à part du corps, qui est quelque aprentissage et ressemblance de la mort; ou bien, c'est que toute la sagesse et discours du monde se resoult en fin à ce point, de nous apprendre à ne craindre point à mourir." (I, 20, 81A.) ["Cícero diz que filosofar não é outra coisa senão preparar-se para a morte. Isso porque o estudo e a contemplação tiram nossa alma para fora de nós e ocupam-na longe do corpo, o que é certa aprendizagem e representação da morte; ou então porque toda sabedoria e discernimento do mundo se resolve por fim no ponto de nos ensinar a não termos medo de morrer." p. 120].

¹¹⁸ Exemplos que me vêm à memória: Comparot, 1983, p. 122. Schaefer, 1990, p. 299.

¹¹⁹ Tournon (1983, p. 216) vota numa conjunção paradoxal.

segunda parte, pois Montaigne não se apóia, como já disse, na separação ontológica entre corpo e alma¹²⁰, embora se fie numa analogia estética e ética com a morte.

Brody, ao tentar negar a existência de uma evolução nos *Ensaaios*, lança mão, por vezes, de argumentos muito fracos, por exemplo, dizer que o “Que filosofar é aprender a morrer” não pode ser tomado como paradigmático de uma primeira fase por ser constituído de quarenta e dois por cento de acréscimos B e C¹²¹! O autor das *Novas Leituras de Montaigne* argumenta, procurando base num contexto de recepção, que, por ser um truísmo na época, o lema platônico-ciceroniano tinha apenas “uma função formal”¹²².

Gérard Defaux vê no projeto de preparação para a morte um remédio que se torna veneno, tendo o autor dos *Ensaaios* sido, desde o capítulo 20 do livro I, um seu crítico¹²³. As teses defendidas nesse capítulo seriam por assim dizer postizas, pois seu autor as ensaia, isto é, experimenta, sem aderir a elas. O indício que Defaux reputa como claro para essa constatação é a presença de uma retórica do fingimento nas citações implícitas e explícitas de Cícero e Sêneca¹²⁴ bem como no uso dos pronomes ‘eu’, ‘tu’ e ‘nós’¹²⁵. A máscara que essas palavras constituiriam ocultaria a linhagem estoica da preparação para o morrer, que, portanto, passaria a ser exibida em algo como entrelinhas que cada vez mais vêm à tona seja como rejeitável qual um espantalho¹²⁶ ou veneno, seja simplesmente como irrealizável¹²⁷. Além da estratégica da polifonia dos pronomes, nosso comentador firma-se no posicionamento tático de dois capítulos sobre a morte (I, 19 e I, 20) entre um capítulo sobre o medo (I, 18) e outro sobre a imaginação (I, 21) para advogar que Montaigne acredita que o medo da morte é aguçado e não curado por nossa imaginação.

Contra Defaux, em primeiro lugar, a mera localização dos referidos ensaios não implica por si que tenham relação com seus vizinhos tampouco que, havendo, seja precisamente aquela identificada pelo comentador em questão e não a contrária, a saber: de que a imaginação da morte dirige-se contra o medo, tese da qual partilho. Em segundo lugar, o uso de vários pronomes está presente também no Montaigne dos ensaios do terceiro livro¹²⁸: dir-se-ia, por isso, que ele estaria igualmente fingindo sua adesão? As idas e vindas entre o ‘eu’ e

¹²⁰ É infundada a tese de Schaefer (1990, pp. 298-299) de que a preparação para a morte nos *Ensaaios* é uma caricatura intencional da preparação socrática no *Fédon*, unicamente por serem diversas.

¹²¹ Brody, 1982, p. 95.

¹²² Brody, 1982, pp. 113-114.

¹²³ Defaux, G, 1990, pp. 101-2

¹²⁴ Ob. cit., p. 112.

¹²⁵ Ob. cit., pp. 105-6. Idéia semelhante da polifonia está em Brody, 1982, p. 119.

¹²⁶ Ob. cit., pp. 110-111.

¹²⁷ Ob. cit., p. 112.

¹²⁸ Vejam-se exemplos em III, 12, pp. 1039-1040, 1050-1051, páginas também citadas, embora não analisadas pela retórica ou gramática de Defaux.

o ‘tu’ verdadeiramente são uma estratégia, retórica que seja, de induzir o leitor a realizar os, diríamos hoje, experimentos de pensamento levados à frente pelo autor, entretanto, faltam-nos elementos para nos assegurarmos de que ele tenha a intenção velada que Defaux lhe imputa.

Não menos crente na existência de uma retórica nos *Ensaïos* com vistas a um público específico (sua época) e com objetivos diversos dos abertamente declarados, Schaefer propõe jamais ter havido alteração nas posturas do filósofo de Bordéus sobre o morrer¹²⁹. Desde o capítulo “Que filosofar é aprender a morrer”, já haveria uma crítica à aproximação voluntária da imagem da morte. Schaefer cita uma passagem a seu ver decisiva¹³⁰ em que a interpretação de uma só palavra muda completamente o significado da postura montaniana: o sentido de ‘*s’empescher de*’, no citado trecho, seria ‘ocupar-se de’, ‘enredar-se em’, ‘embaraçar-se com’ ou, acrescento, ‘ser entravado em ou por’. Conquanto cite a passagem na tradução em que Donald Frame dá ‘*to be bothered by*’, Schaefer interpreta que Montaigne estaria dizendo que se ocupar do pensamento da morte distante seria loucura. Meu voto pela tradução ‘embaraçar-se com’ baseia-se, em primeiro lugar, na maior proximidade com o sentido etimológico – o uso latinizante é freqüente nos *Ensaïos* – entrar-se em, ficar com o pé preso (*impedicare*); em segundo, pela inserção do texto no contexto: poucas linhas acima, Montaigne criticara o vulgo por evitar pensar na morte. Sendo assim, o que é loucura é embaraçar-se com a imagem do morrer e não a preparação para ela.

Logo em seguida, Schaefer escreve que Montaigne considera a bravura perante a morte como irrelevante, uma vez que corajosa ou covardemente iremos morrer¹³¹ e, nesse mesmo parágrafo, o filósofo renascentista confessa preferir formas pouco exemplares de morrer. Mais uma vez, Schaefer despreza o contexto e se esquece da seqüência em que Montaigne descredita essa atitude¹³².

O intérprete estadunidense acredita que a função atribuída por Montaigne ao costume egípcio de exhibir um esqueleto em festas é de estimular a intensificação do gozo dos prazeres.

¹²⁹ Ele analisa os capítulos I, 20; II, 6 e III, 12, em razão da referência dos dois últimos ao primeiro e – outro argumento numerológico! – da equidistância entre eles: Schaefer, 1990, p. 289.

¹³⁰ “Il n’y a justement que quinze jours que j’y franchi 39 ans, il m’en faut pour le moins encore autant: cependant s’empescher du pensement de chose si esloignée, ce seroit folie.” (I, 20, p. 84A.) [“Não faz nem quinze dias que eu completei 39 anos, e falta-me ainda pelo menos outro tanto: nesse meio tempo, seria loucura embaraçar-se com o pensamento de coisa tão distante.” p. 124].

¹³¹ Ele cita I, 20, p. 85-86 A em apoio: “Car il me suffit de passer à mon aise (...)” [“Pois me basta passar o tempo como me agrada (...)” p. 126].

¹³² “Mais c’est folie d’y penser arriver par là. (...) et cette nonchalance bestiale, quand elle pourroit loger en la teste d’un homme d’entendement, ce que je trouve entierement impossible, nous vend trop cher ses denrées.” (I, 20, p. 86 A) [“Mas é loucura pensar assim chegar a isso. (...) e essa indiferença bestial, caso pudesse alojar-se na cabeça de um homem de entendimento, o que acho inteiramente impossível, vende-nos caro demais suas mercadorias.” p. 127].

É particularmente curioso notar que precisamente nesse exemplo, Montaigne, ao contrário da tese de Schaefer, muda sua avaliação¹³³.

Como prova decisiva da descrença montaniana quanto à preparação para a morte, Schaefer lança mão de um elogio à simplicidade da morte do vulgo¹³⁴, desejando destilar daí um apoio à atitude antes reprovada da “bestial indiferença”¹³⁵. Ora, Montaigne aqui está elogiando a postura das pessoas comuns pelo fato de não serem cercadas de tantas manifestações de dor e de cuidados; a máscara que ele quer arrancar nesse ponto não é a da imaginação da morte, senão antes a das aparências instituídas entre os nobres¹³⁶, como eu já disse. É no mínimo curioso, para não dizer hilário, que Brody conclua sobre o mesmo livro com uma tese diametralmente oposta: a de que Montaigne está sempre procurando defender a superioridade do nobre que segue a natureza contra o vulgar que se desvia dela¹³⁷. Há também um passagem no capítulo II, 13, citada por Schaefer, onde Montaigne concorda com César que “a morte menos premeditada” seria preferível¹³⁸. Nesse caso, o que está em jogo não é a simulação mental da morte, mas modos efetivos de morrer, sendo preferível o súbito e sem conhecimento prévio. Schaefer apresenta outros argumentos e interpretações para defender sua tese, entretanto me dispense de analisá-los aqui, posto que se referem a trechos das camadas B e C.

Acrescento o seguinte argumento à defesa da sinceridade do ideal de simulação da morte, argumento esse que, até onde me recordo, ainda não havia sido aduzido por nenhum dos comentadores. Todas as outras sentenças que são título de capítulos precedidas pela partícula “que” têm o claro assentimento de Montaigne, como podemos notar pelo seu conteúdo¹³⁹. Caso ele quisesse colocar o enunciado do título em dúvida ou, pelo menos, apresentá-lo como um debate oscilando entre adesão e rejeição, ele teria escrito ‘se’ no lugar de ‘que’¹⁴⁰.

¹³³ Na primeira ocorrência do exemplo, temos: “(...) ne nous laissons pas si fort emporter au plaisir (...)”, I, 20, p. 87 A [“(...) não nos deixemos arrastar ao prazer tão intensamente (...)”, p. 128] e, na segunda: “Boy et t’esjouy (...)”, I, 20 p. 90C [“Bebe e regozija-te (...)”, p. 132].

¹³⁴ “(...) elle estant tousjours une, qu’il y ait toutesfois beaucoup plus d’assurance parmy les gens de village et de basse condition qu’és autres.” (I, 20, p. 96 A) [“(...) sendo ela sempre a mesma, que haja muito mais firmeza entre os aldeões e pessoas de baixa condição do que entre os outros.” p. 142].

¹³⁵ “Bestiale nonchalance”.

¹³⁶ I, 20, p. 96 A: “Heureuse la mort qui oste le loisir aux apprests de tel equipage.” (Eu prometo que é a última vez que eu cito essa passagem). Erro semelhante quanto a esse parágrafo final do I, 20 comete Brody, 1982, p. 118.

¹³⁷ Brody, 1982, p. 122.

¹³⁸ Schaefer, 1990, p. 296. II, 13, p. 608A: “Voylà pourquoy Caesar, quand on luy demandoit quelle mort il trouvoit la plus souhaitable: La moins premeditée, respondit-il, et la plus courte.” [“Eis porque César, quando lhe perguntaram qual morte achava mais desejável, respondeu: a menos premeditada e mais curta.” p. 413].

¹³⁹ I: além do 20: 7, 14, 19, 32; II: 15.

¹⁴⁰ Por exemplo: I, 5.

A simulação não é uma dissimulação. Dizer o contrário seria, além de argumento para o enredo de um romance ou filme policial com fundo histórico, reduzir o texto à condição de um tabuleiro de xadrez em que suas peças se moveriam na consideração exclusiva ou precípua da avaliação de seus opositores e público imediato. O texto não precisa ser considerado um conjunto de charadas esotérica ou exotericamente consignadas. Nada de criptografias. Tomada por ingenuidade que seja, minha estratégia natural de seguir o texto parece-me razoável e mais crível do que a de nele e muito mais fora dele perscrutar intenções retóricas subjacentes. Mesmo que Montaigne não tenha acreditado no que disse, não nos é dado sabê-lo¹⁴¹.

Uma crítica comumente erguida contra a idéia de uma crença da simulação do morrer em Montaigne é o uso de trechos em que está presente o descrédito pelo direcionamento futuro da imaginação ou simplesmente ao caráter prejudicial dessa¹⁴². Sem embargo, dado que tais excertos não se referem especificamente ao tema da morte e não se universalizam a todo e qualquer uso da faculdade de imaginar, permito-me manter minha leitura, em razão do já explicitado duplo estatuto da imaginação.

Antes de encerrar o capítulo, gostaria de retocar três aspectos adjacentes.

Primeiro: na quarta das acepções de ‘morte’ distinguidas acima, a do morrer intravital, pode-se dizer que morremos a cada dia. Com isso, a morte é pensada como parte constitutiva da vida de um indivíduo. A propósito, há dois argumentos que mereceram das mãos de Friedrich especial atenção, embora um só nome: ‘inerência da morte na vida’¹⁴³. O primeiro visa, pela exibição da universalidade e banalidade da morte – animais, plantas, enfim, todos seres vivos morrem – fazer com que nos conformemos com sua fatalidade. O segundo, pela percepção da constituição da vida como gradativa perda da força e vigor, alerta para o caráter do morrer intrínseco ao cotidiano. A morte no primeiro argumento está apenas na ponta da vida, como um abismo, mais precisamente, uma seqüência de abismos, dos quais nós, todos nós, subitamente despencamos, ao passo que, no segundo, ela é paulatina, ocorre ao longo da vida inteira, como uma escada ou rampa a cuja descida devemos nos habituar. O primeiro supõe a inerência da morte na vida, o segundo, a inerência vital do morrer ou, na expressão de Jankélévitch¹⁴⁴, a “morte intravital”; prefiro alterar ligeiramente essa nomenclatura e adotar

¹⁴¹ Referir-me-ei às implicações metodológicas e hermenêuticas desse problema mais tarde aquando trabalhar com o problema da transição.

¹⁴² Schaefer, 1990, p. 302.

¹⁴³ “Lebensinhärenz des Todes”, Friedrich, 1949, mormente, a partir da p. 322. Ele faz uso de outras expressões como “caráter de pertença da morte à vida” (lebenszugehörigen Charakter des Todes), porém não há diferença de valor e significado entre elas.

¹⁴⁴ Citado por Ariès, 1977, pp. 122-123.

‘morrer intravital’, mais adequada às distinções realizadas acima. Seria simplório confiar que Montaigne extrai a idéia de morrer intravital exclusivamente de uma análise da vida e não de uma metafísica¹⁴⁵, uma vez que ele amiúde faz uso de excertos de teorias metafísicas dos antigos, e não menos simplificador recair no extremo oposto e achar que o morrer intravital é meramente uma instanciação da tese (algo heraclítica) da universalidade dos contrários na vida e no mundo¹⁴⁶, sabendo haver descrições cotidianas e empíricas. Deve-se também ponderar: em que pese o fato de que a inerência da morte na vida seja observável apenas exteriormente, não podemos nos furtar à consideração de que a separação entre os dois tipos de inerência não recobre exatamente a separação, essa sim muito bem delimitada por Friedrich, entre conhecimento objetivo da banalidade da morte e experiência ou vivência interior do morrer, posto que podemos perceber o envelhecimento e definhamento em outra pessoa. Apesar dessa ponderação, poderia, ainda seguindo a distinção de Friedrich, marcá-la de modo mais preciso:

A inerência da morte na vida supõe, desde a sua descrição, alguma continuidade: dizer que cobras, lagartos, seres humanos morrem sempre – isto é, individualmente, mas não sua espécie ou, se sua espécie, não a vida em geral – supõe que continua havendo outras cobras, lagartos, humanos e seres vivos para morrer, o que é diverso de dizer que absolutamente não haverá mais cobras, lagartos e seres humanos ou qualquer espécie viva¹⁴⁷. Ora, é precisamente esse o caso do morrer intravital, pois ela se refere não a um gênero de indivíduos, mas a um indivíduo singular. Portanto, uma interioridade que se contempla e horroriza corroída pelo tempo exige a percepção de sua singularidade, insubstituibilidade.

Alguém poderia recarregar a munição de objeções e dizer que a percepção da singularidade e insubstituibilidade também pode ocorrer em terceira pessoa, sendo esse o caso do relacionamento de Montaigne com seu pai e, precipuamente, com La Boétie, que, de resto, os psicanalistas poderiam querer interpretar como um pai¹⁴⁸. Ora, por mais doloroso e distendido que tenha sido o luto de Montaigne e por mais que ele tenha se dignado preservar a memória do amigo, sabemos que esse último é progressivamente substituído ao longo do restante da vida do ensaísta¹⁴⁹.

¹⁴⁵ Como assevera Friedrich, 1949, p. 325.

¹⁴⁶ É o assevera Brody, 1982, p. 124: a *mors vitalis* é uma instanciação da *discordia concors*.

¹⁴⁷ Referindo-se aos jornaleiros, lavadeiras, enfim, aos outros que são substituídos por ainda outros, Bernardo Soares nos diz: “Mas eles, porque não vivem, duram ainda que outros; eu, porque vivo, passo ainda que o mesmo.” Pessoa, Fernando. *Livro do Desassossego*, fr. 170.

¹⁴⁸ Presumo não precisar usar inicial maiúscula para que me entendam. Algum teólogo pode me ler algum dia e fazer as confusões de um psicanalista darem lugar a suas próprias.

¹⁴⁹ É sintomático disso que Montaigne tenha decidido retirar dos *Ensaaios* os sonetos do falecido (I, 29). Talvez estivesse, com isso, recusando o lugar que ele mesmo conferira a La Boétie e que o próprio Boétie, em seu leito

Segundo: a adoção do método de simulação não exige uma completa surdez para a voz da natureza¹⁵⁰. O artifício do despojamento, qual arauto ou mensageiro, visa a se adiantar ao despojamento natural que constitui a ordem pela natureza de condução à morte, ou seja, o morrer intravital.

Terceiro: embora Montaigne propugne o desprendimento das amarras do outrem no próprio momento agônico e em suas repetições simulatórias em vida, não se fechem nossos olhos para suas relações indiretas mediante a zelosa coleção de modelos alheios e a não menos importante destinação a outrem através da escrita da vivência própria do treinamento e da resolução – há um duplo movimento de modelação de si pelo outrem e do outrem por si. Isto se há de ver desde seu célebre prefácio “Ao leitor”, onde Montaigne, vendo-se na iminência da morte, pretende se descrever como forma de preservação de sua imagem junto aos mais próximos¹⁵¹.

de morte, lhe havia pedido. Ver ainda: “Un sage ne voit guiere moins son amy mourant, au bout de vint et cinq ans qu'au premier an.” III, 4, pp. 835-836 [“Difícilmente um sábio, ao cabo de vinte e cinco anos vê seu amigo moribundo menos do que no primeiro ano.” p. 75]. Para Rigolot (1988, p. 75), os *Ensaïos* operam “une déconstruction progressive” do testamento deixado por La Boétie.

¹⁵⁰ Veja-se a personificação da natureza: I, 20, p. 92-5A.

¹⁵¹ “Je l'ay voué (...) à ce que m'ayant perdu (ce qu'ils ont à faire bien tost) ils y puissent retrouver aucuns traits de mes conditions et humeurs (...)” [“Votei-o (...) a esse que, tendo-me perdido (o que lhes deve acontecer em breve), eles possam aí reencontrar alguns traços de minhas condições e humores (...)”, p. 3]

Capítulo 3: A predisposição

A simulação da morte se destina a um uso com vistas a resultados éticos e estéticos específicos. Sem embargo, qual um instrumento que se rebela contra seu usuário, ela produz efeitos imprevistos e malogra nos previstos.

Acredito poder colher nos *Ensaaios*, mormente nas camadas de adição posteriores a 1582, uma atitude frente à morte, em muitos aspectos, radicalmente diversa da primeira: uma espécie de confiança na predisposição natural. Na caracterização desse novo posicionamento, intencionarei explicitar como Montaigne empreende uma argumentação ostensivamente negativa quanto ao seu pensamento anterior (uma aversão à sua própria versão da preparação para a morte) e, além disso, como ele fornece elementos para a construção positiva de uma nova relação com a morte.

Podem-se enfeixar os principais argumentos negativos do segundo Montaigne para a rejeição do método de simulação da morte em três focos de incidência: primeiro, sugerir que ele é inexecutável em sua plenitude; segundo, que ele é desnecessário; e terceiro, que ele é prejudicial. Esses argumentos não se encontram agrupados espacialmente no próprio texto, nem temporalmente na vida de Montaigne, muito menos nomeados – ele mesmo nunca procura sistematizar rigidamente as próprias idéias, e nem mesmo entendo por foco de incidência qualquer tipo de intenção velada subjacente ao texto. Entretanto, acredito ser perfeitamente cabível essa divisão como forma de melhor entender sua oposição ao método de simulação.

3.1. Irrealizabilidade

É necessário explicitar que não se trata no primeiro grupo de argumentos da constatação de uma absoluta irrealizabilidade, mesmo porque a argumentação de que o método de simulação é prejudicial de algum modo supõe que em alguma medida ele seja possível. Trata-se, antes, nesse primeiro grupo, de dois argumentos que concluem pela grande dificuldade de execução do método de preparação para a morte de modo extremo e coerente. No que diz respeito ao primeiro deles, Montaigne observa uma lacuna, senão um abismo entre o proposto ou preconizado e o efetivo, tanto em terceira quanto em primeira pessoa. Sabe-se o quanto lhe é cara a necessidade de correspondência e concordância entre um e outro. Embora não se deva esquecer que o filósofo francês abandona desde o início a ênfase no modelo heróico, típica dos autores latinos, e tenha na primeira fase, direcionado a preparação para a morte para o

interior¹⁵², é apenas agora que ele apresenta de maneira geral o abismo entre o ser e parecer da preparação para a morte. As dificuldades sobre essa concordância em terceira pessoa são levantadas, sobretudo, no capítulo II, 13 particularmente no que toca à resolução do último dia – é perfeitamente possível que aqueles que têm a aparência de resolução estejam fingindo-se tais¹⁵³, embora nessa altura ele ainda esteja preocupado em distinguir atitudes aparentemente resolutas das realmente dignas desse nome, procurando estabelecer requisitos e condições para imputação adequada desse título a outrem; em verdade, já havia uma desconfiança sobre a “máscara” da resolução no livro I, mas aí Montaigne ainda acreditava que, no momento de morrer, não haveria lugar para fingimentos¹⁵⁴. A percepção da impossibilidade de plena concordância entre o ideal de constantemente pensar e simular a morte e a efetiva inconstância dos próprios pensamentos e ações ocorre de modo mais incisivo e claro em II, 1. Embora a constatação da própria inconstância seja recorrente nos *Ensaaios*, é nesse capítulo que a consideração da distância entre o modelo único e inatingível de resolução e os outros homens, dentre os quais Montaigne se inclui, é afirmada.

No segundo argumento, ainda nesse primeiro grupo, o prefeito de Bordéus pondera que nunca pensamos propriamente na morte, mas sim em qualquer outra coisa além ou aquém dela¹⁵⁵. Nesse ponto, posso identificar dois grupos distintos de exemplos: o daqueles que prosseguem suas atividades cotidianas e deveres, sem a preocupação com a morte¹⁵⁶ e o daqueles que, mesmo aparentemente pensando nela, acabam também por desviar-se¹⁵⁷. Essa normalidade do desvio do pensamento da própria morte para qualquer outra coisa é considerada por Montaigne uma condição natural da qual os homens se furtam, por exacerbar uma tendência também de sua natureza, qual seja, a de propagar a imaginação ao futuro muito além da vivência do presente, o que constitui o uso excessivo e negativo da faculdade de imaginar de que falei no primeiro capítulo¹⁵⁸. O método de diversão não abarca a totalidade da reflexão do segundo Montaigne sobre a morte, trata-se tão-somente de uma técnica de desvio da fixação do pensamento sobre ela, o que significa um retorno à condição natural de

¹⁵² Bem o salienta Friedrich, 1949, p. 331.

¹⁵³ Crítica similar encontra-se em Plutarco, *Comment on peut s'apercevoir qu'on progresse dans la vertu*, 81b-c.

¹⁵⁴ I, 19, pp. 79-80A.

¹⁵⁵ III, 4, p. 833 B: Sócrates é um modelo inatingível, pois foi o único a conseguir ter em mira apenas a morte.

¹⁵⁶ II, 21, p. 679C: “sans soin”. Os que morrem em combate não pensam na morte, mas apenas em combater: III, 4, pp. 833-4. Ilustração disso é também a preferência pela naturalidade do desdém vivaz de Plutarco em relação à resolução e resignação esforçadas de Sêneca em III, 12, p. 1040 B e C.

¹⁵⁷ III, 4, p. 834B. Refutação semelhante parece estar, contra Agostinho, em Petrarca, para quem nossa alma está sempre em movimento e não consegue se fixar na preocupação da morte: referido por Tenenti, 1957, p. 58.

¹⁵⁸ Boon, 1971, p. 82: “L'exercice trop poussé de la lucidité [o termo de Boon para a preparação para a morte] se retourne contre son objet, et entraîne le “trouble”, l'agitation, la confusion, conséquences des abus de l'imagination.”

retenção ao presente e ao ciclo de nossas necessidades – eis a razão por eu preferir não ter adotado o termo ‘diversão’ para qualificar essa fase¹⁵⁹. Essa concepção do desvio rendeu fortuna na formulação por Pascal do conceito de divertimento, mais extremado, pois consiste num completo distanciamento e indiferença¹⁶⁰. A diversão, consolidada como um método ou não, também é um uso da imaginação, todavia é incorreto fiar-se na idéia de Boon¹⁶¹ de que a relativização do “gosto dos bens e males” conduz o autor, logo no início do I, 14, à diversão, pois essa relatividade é ocasião para uma concepção instrumental da imaginação do morrer e não de se desviar dela.

Entretanto, e quanto àqueles que, próximos a seu fim, pensam unicamente na vida pós-morte, qual seria a legitimidade de seu desvio para a idéia da imortalidade? De fato, nem todo e qualquer desvio é elogiável¹⁶². Em seu elogio a Sócrates, Montaigne chega a dizer que não foi a crença na imortalidade da alma o motivo do desassombro do filósofo ateniense¹⁶³.

A impossibilidade de fixação permanente do pensamento na morte tem, na maioria de suas ocorrências nos *Ensaio*s indicadas até aqui, o caráter de uma constatação da fraqueza psíquica e não de uma impossibilidade decorrente do próprio conceito. Poder-se-ia duvidar que Montaigne alcançasse algo como esse segundo de tipo de abordagem, mas, numa breve passagem, ele nos diz que a morte, diferentemente da dor, não pode ser apreendida pelos sentidos, mas apenas pela razão¹⁶⁴. É como se ele tivesse alcançado, com isso, uma delimitação não-empírica, isto é, não-sensível do conceito, sem, contudo, extrair suas conseqüências para a crítica do método de simulação do morrer, pois toda a parafernália

¹⁵⁹ Há um relato do poder de desvio que o contato com as cortesãs italianas lhe propiciou: “Tous ces amusemans m’ambesouignoint assés: de melancholie, qui est ma mort, et de chagrin, je n’en avois nul’occasion (...)”, *Journal de Voyage*, p. 241.

¹⁶⁰ Fornecendo apenas uma indicação, sem querer me deter na tão complexa relação entre os dois filósofos, veja-se: fr. 166, “Divertissement – la mort est plus aisée à supporter sans y penser, que la pensée de la mort sans péril.” Ver também fr. 171.

¹⁶¹ 1971, pp. 73-74.

¹⁶² “On les doit louer de religion, mais non proprement de constance. Ils fuyent la luitte (...)”, III, 4, p. 833B [“Deve-se louvá-los pela religião, mas não propriamente pela constância. Eles fogem à luta (...)”, p. 71]. Cf. Friedrich, 1949, p. 349.

¹⁶³ “Socrates (...) courageux en la mort, non parce que son ame est immortele, mais par ce qu’il est mortel.” III, 12, p. 1059C [“Sócrates (...) corajoso na morte, não porque sua alma é imortal, mas porque ele é mortal.” p. 414]. Esse definitivamente não é o Sócrates do *Fédon*, que afirma (63a-64a) que a segurança na hora da morte se deve à esperança nos bens vindouros; se platônico, é no máximo o da *Apologia* (Platão. *Defesa de Sócrates*, 40c-d). Cf. Villey, 1976, I, p. 213, para quem Montaigne se apropria de algumas passagens do discurso de Sócrates desse diálogo. Ele também teria sofrido influência dos *Memoráveis* de Xenofonte, ainda na apreciação de Villey, I, p. 288, sobretudo, na camada C dos *Ensaio*s. Friedrich (1949, pp. 71-2) escreve que Montaigne toma por modelo apenas um “urprünglichen Kern des Sokrates”.

¹⁶⁴ I, 14, p. 56A: “La mort ne se sent que par le discours, d’autant que c’est le mouvement d’un instant (...) Et à la verité ce que [C] nous disons craindre [A] principalement en la mort, c’est la douleur, son avant-coureuse coutumiere.” [“A morte é sentida apenas pelo raciocínio, visto que é o movimento de um instante (...) E na verdade isso que [C] nós dizemos temer [A] principalmente na morte, é a dor, sua batedora costumeira.” p.81]. No lugar da parte C, estava antes: “les Sages craignent”. *Exemplar...*, fl. 18v.

técnica da preparação para a morte só faz sentido com o conceito de agonia, seja gradativa e lenta seja rápida; para me expressar mais claramente, o ideal de simulação e preparação para a morte está fundamentalmente assentado sobre a noção da morte como um fato e não como uma possibilidade¹⁶⁵.

3.2. Inutilidade

Constatar a desnecessidade da simulação e treinamento para o morrer pode ser visto na verificação de efeitos semelhantes de resolução ou, pelo menos, igualmente louváveis, sem o processo de preparação contínua apregoado pelo primeiro Montaigne. Principalmente e de modo mais explícito, conquanto não exclusivo nas duas últimas camadas do texto, os pobres, juntamente com os animais, se tornam o melhor modelo de força diante da morte¹⁶⁶. Montaigne esposa, desse modo, a idealização da vida comum (no caso, do morrer comum) do ceticismo, numa valorização quase bucólica de um modo de vida, aparenta supor, com grau zero de filosofia. Importante voltar a salientar que mesmo nas ocorrências que eu havia apontado no capítulo antecedente em que Montaigne valoriza a atitude dos simples, essa não é considerada a melhor atitude, mais exatamente, não é considerada a atitude dos melhores¹⁶⁷.

É particularmente digno de interesse que um mesmo exemplo de destemor diante da iminência da morte seja interpretado por Montaigne de dois modos diferentes. Navegando, próximo à costa, com outras pessoas, Pirro se mantém resignado e impassível em meio à tempestade. Ao ver os outros navegantes em desespero, ele aponta como exemplar o comportamento de um porco que, no continente, chafurda a lama, sem temer o temporal. No capítulo 14 do livro I, a virtude de Pirro é o modelo e Montaigne declara que a força da nossa razão não nos conduz ao desespero¹⁶⁸, cabe-nos reduzir, senão eliminar a dor através da

¹⁶⁵ Retomarei essa idéia na “Conclusão”. Ver Dastur, p. 83. A propósito, cabe salientar que, para Heidegger, o pensamento constante sobre a morte imaginando situações e momentos de sua realização diminui sua força por tentar dispor dela, determiná-la e especificá-la de algum modo; atitude contra a qual, o filósofo alemão propugna a opção de tomar a morte inteiramente como possibilidade. (*Sein und Zeit*, § 53, p. 261, ver também: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, §70, p. 426, onde Heidegger diz que pensar na morte a todo tempo é arbitrário, “reine Willkür”, e leva ao suicídio).

¹⁶⁶ III, 12, pp. 1040-1B. E elogia sua “profunde nonchalance” em III, 12, p. 1052B. Os animais também lhe servem de modelo de alegria perante a morte: III, 12, p. 1055B e C. É curioso que Gelli, antes e mais intensamente que Montaigne, confira tanto valor à incapacidade das bestas de antecipar o futuro e, com isso, de padecer pelo pensamento sobre a própria morte (referido por Tenenti, 1957, p. 212-213). Ver o comentário de Becker (p. 20) sobre Montaigne, afirmando que o homem comum não está isento do medo de morrer, embora o reprima e consiga camuflá-lo.

¹⁶⁷ Além das passagens já citadas anteriormente, ver: I, 39, p. 243A.

¹⁶⁸ I, 14, p. 55A.

razão¹⁶⁹. No livro II, na “Apologia de Raymond Sebond”, é o natural e bestial desprezo e indiferença do porco o modelo a ser enaltecido¹⁷⁰.

Além do argumento acima de que outras pessoas, ou seres vivos, que não o sábio podem alcançar a sabedoria e resolução no momento de morrer, Montaigne observa haver vias alternativas (tanto para o sábio quanto para qualquer pessoa) de preparação para a morte. Seriam elas a doença, a velhice e sua experiência pessoal da queda. Aliás, devido ao seu caráter involuntário e não simulatório, devemos abandonar o termo ‘preparação’ e adotar ‘predisposição’¹⁷¹. Compreenda-se: mesmo que eu quisesse me aventurar a viver tais experiências e forjá-las, seja contraindo intencionalmente um vírus, seja me atirando de um cavalo, seja levando a cabo qualquer atitude mais prazerosa, porém igualmente fatal, ainda assim eu não poderia determinar voluntariamente como elas deveriam correr, principalmente se me levassem à morte ou às suas cercanias. Com exatidão Friedrich¹⁷² afirma que o caráter não premeditado da experiência da queda assegura sua autenticidade e valor. Encarando o tópico mais amplamente, posso dizer que o reconhecimento do poder do acaso, que sempre esteve presente em todas as outras reflexões de Montaigne, invade agora o terreno da preparação para a morte, que até então permanecia ileso.

O modo pelo qual a doença nos ensina a não temer a morte se altera ao longo dos *Ensaaios*¹⁷³. No livro I, Montaigne imagina que a morte lenta que é a doença faria com que ele desdenhasse a vida cada vez mais, acreditando, porém, que a imaginação, mais forte – ao contrário do que uns pensam – do que a doença, seria uma auxiliar indispensável nesse processo¹⁷⁴. Já no início do livro II, a superioridade em força da imaginação torna-se um excesso desnecessário e não mais uma vantagem sobre a doença real. Quando jovem, a ele a doença aparentava mais dolorosa do que efetivamente lhe pareceu ao sofrer dela já velho¹⁷⁵.

¹⁶⁹ I, 14, p. 56A.

¹⁷⁰ II, 12, p. 490A. (Ver comentário sobre essa passagem, que pertence à primeira camada, no “Segundo enfoque” do capítulo 4). A cena é narrada em Diógenes Laércio, IX, 68, p. 269, donde muito provavelmente o exemplo foi colhido. Parece que estar num barco durante uma tempestade era um teste de resolução para os antigos. Compreende-se que uma civilização tão dependente do mar dele quisesse extrair não apenas o sustento, como também exemplos edificantes, mas a frequência da situação na literatura (em Aulo Gélío, Sexto Empírico, outros casos em Diógenes Laércio e assim por diante) suscita dúvidas sobre a originalidade de sua escolha.

¹⁷¹ Friedrich (1949, p. 366) chega a falar em “preparação silenciosa”.

¹⁷² 1949, p. 346. Ver também Giocanti (2001, p. 157): “La chute ne se réfère pas seulement au fait de déchoir, à la déchéance, mais aussi à ce qui en nous advient (échoit) par hasard.”

¹⁷³ II, 37, p. 760A (ver Apêndice). A doença nos predispõe melhor para a morte: III, 9, pp. 979-980B.

¹⁷⁴ I, 20, p. 90A. Brody (1982, p. 135) interpreta essa passagem e outras como demonstrando uma suficiência da natureza na preparação para a morte, o que é um exagero em vista das declarações de Montaigne no mesmo bloco sobre a importância da imaginação.

¹⁷⁵ II, 6, p. 372 A.

Também a velhice vai abocanhando um pedaço cada vez maior do homem¹⁷⁶, ensinando a não temê-la. Um dente caiu sem dor, porque já estava morto, várias partes do corpo morrem antes dele mesmo e, assim, ele vai se perdendo¹⁷⁷. Esse conjunto de experiências de perda da força vital¹⁷⁸, constitui o morrer intravital ou o que atrás chamei de inerência vital da morte, em contraposição à inerência da morte na vida.

Por último, temos o relato da experiência da queda. Vários comentadores têm realçado a eventual irrealdade, falsidade, o ilusionismo e artificialismo literário do relato no sexto capítulo do livro dois¹⁷⁹. Nakam reputa como muito provável a tese de que a própria experiência teria ocorrido até mesmo muito antes do início da redação dos *Ensaio*s e, com isso, antes do que venho chamando primeira fase¹⁸⁰. Schaefer, por exemplo, preconiza que não precisamos supor que Montaigne de fato tenha passado por aquela experiência e que, além disso, seu relato é exclusivamente um artifício retórico para exibir a desnecessidade da simulação da morte¹⁸¹. Mais uma vez, defendendo uma hermenêutica radicalmente textual – ainda que o relato da queda seja uma mera ficção, é necessário que nós comunguemos do pacto ficcional com o texto.

Tal experiência da inconsciência após a queda do cavalo ter-lhe-ia também oferecido uma idéia próxima do que é a morte¹⁸². Mas, para ser mais preciso, ela não é propriamente de uma completa inconsciência, haja vista a capacidade do acidentado em relatar o ocorrido, todavia muito antes e muito mais a da debilidade, da quase completa passividade e entrega. Mesmo acreditando, com Jenny, numa dependência das informações de terceiros na escrita do relato¹⁸³, podemos concordar com Friedrich, que chega a falar numa camada de individualidade pré-volitiva descoberta com a experiência interior da queda¹⁸⁴. Por seu turno, Screech¹⁸⁵, sob efeito das mesmas alucinações paulinianas de leitura que critiquei na “Introdução”, diz que a queda propiciou a Montaigne ou, mais exatamente, à sua alma a

¹⁷⁶ III, 2, p. 817B. “(...) la viellesse, qui est un signe indubitable de l’approche de la mort (...)”, III, 13, p.1095C [“(...) a velhice, que é um sinal indubitável da aproximação da morte (...)”, p. 469]. E o reconhecimento de seu envelhecimento do início da escrita dos *Ensaio*s até os anos próximos à publicação de 1588 está em III, 9, p. 964C.

¹⁷⁷ III, 13, pp. 1097-1101B e C. “C’est ainsi que je fons et eschape à moy.”

¹⁷⁸ Na expressão de Géralde Nakam “(...) perte progressive de substance et d’identité (...)”, Nakam, 1993, p. 206. Jules Brody fala em “símbolo da morte por subtração”, 1995, p. 220.

¹⁷⁹ Nakam, 1993, p. 208: há um contraste entre a inconsciência e esquecimento próprios à experiência e a exatidão de seu relato. Jenny (1997, p. 31) duvida até mesmo da suficiência da identidade do ‘eu’, o relato depende de informações de terceiros.

¹⁸⁰ Nakam, 1993, p. 208-9. Para Brush (1966, pp. 60-61), embora Montaigne já tivesse passado pela experiência, ele ainda não havia refletido detidamente sobre ela.

¹⁸¹ Schaefer, 1990, p. 295: “rhetorical device”.

¹⁸² II, 6, p. 373 A.

¹⁸³ Jenny, 1997, p. 31.

¹⁸⁴ Friedrich, 1949, p. 346.

oportunidade de ser arrebatada extaticamente do corpo e, assim, libertar-se do temor da separação definitiva. Ora, não seria a experiência da queda precisamente uma entrega passiva e involuntária ao corpo e uma perda quase completa do domínio que as funções anímicas têm sobre ele? E avançando mais, não seria a experiência da queda uma vivência do que há de corpóreo, mortal, mundano e telúrico¹⁸⁶?

Por que tais experiências realmente tornariam desnecessária a preparação para a morte? Pois elas satisfazem uma exigência da simulação e, ao mesmo tempo, a superam nessa qualidade de instrumento; uma experiência pessoal como a da queda, por exemplo, é uma exigência do método de simulação do morrer que o primeiro livro dos *Ensaio*s não havia preenchido. A experiência da queda e suas congêneres pretendem-se também representações ou, antes, apresentações antecipadas da morte; e por mais artificiosa que seja sua descrição, elas se oferecem como não premeditadas, não intencionais e não controladas. Analogamente às experiências do morrer intravital (queda do dente, por exemplo), a experiência da queda é tomada como signo, uma prévia, da morte final. E o que essas diversas vivências teriam em comum com a própria morte seria a perda: essa última seria uma perda de si, enquanto aquelas, uma perda de algo de si. Ora, como se dá o passo ou salto dessa última àqueloutra? Haveria uma indução empírica do tipo: perco a cada dia algo de mim, portanto, no limite e no fim, perderei a mim mesmo? O aprendizado que as experiências de perda propiciam seriam uma via inteiramente não simulatória de preparação para a morte.

Esse embate efetivo, que são as experiências cruciais de proximidade à morte (em primeira pessoa), foi um dos fatores influentes na radical alteração de relação de nosso autor com a morte. Sem embargo, seria por demais ingênuo crer que a doença, a velhice e a queda seriam inteiramente naturais e despojadas de intervenção mental ou (para usar um termo mais próximo ao vocabulário de Montaigne) imaginativa, tanto quanto crer que a queda, por exemplo de uma maçã, poderia por si formular uma teoria científica¹⁸⁷. Antes, Montaigne acreditava que a natureza nos obrigava a pensar sempre na morte e a simulação seria um complemento necessário das indicações (signos, sinais etc.) da própria natureza, sua propulsora¹⁸⁸. Ora, um mesmo conceito ou tese pode ser adotado por diferentes teorias ou práticas. O que muda quanto ao papel da natureza, nessa nova maneira de procurar o

¹⁸⁵ 1992, pp. 160-161.

¹⁸⁶ Em seu belo livro, Jenny (1997, p. 1ss) desenvolve uma série de associações sobre as experiências de queda e a percepção de nossa condição humana, de “notre appartenance terrestre”.

¹⁸⁷ À luz dessas reflexões, devo considerar patente exagero a opinião emitida por Brahami (1997, pp. 89-90) de que a queda é marcada por uma ausência de representações.

desassombro, é a desnecessidade de mediação através da técnica de simulação. Assim, o segundo Montaigne não, ou pelo menos, nem sempre está se voltando contra a imaginação da morte em geral, mesmo porque a descrição e a valorização das vivências do morrer intravital já supõem uma consciência enunciada da morte e de seus signos, mas sim contra a imposição doutrinal da intensificação e repetição constante do imaginar. Aquela adesão aos preceitos de sabedoria sem corpo¹⁸⁹ é um simulacro, a imposição postíça de uma postura frente à morte¹⁹⁰.

A propósito, se a experiência da queda não pode ser prescrita nem estendida universalmente aos outros, isso nos remete novamente ao problema que debati no último parágrafo do capítulo anterior. Seria apropriado dizer esse Montaigne mais Montaigne ter dispensado por completo a relação com a alteridade? Não, se atentamos para o fato de que o autor, assim como na sua primeira fase, ainda se nos transfigura através de um texto e almeja forjar para si e para nós seus leitores uma imagem própria do viver, conquanto não mais se prontifique a seguir receitas exemplares de preparação, nem procure uma adequação a qualquer norma sobre como morrer bem¹⁹¹.

A predisposição natural que vem agora valorizar não se há de associar necessariamente com uma condição estaticamente estabelecida, uma vez que seu conceito de natureza, que, complexo como é, exigiria uma outra dissertação, é dinâmico e incorpora em si hábitos individuais e costumes coletivos. A melhor maneira de seguirmos nossos preceitos com precisão e rigor é ter princípios bastante lassos, isto é, adequados à nossa condição e às nossas vivências e hábitos¹⁹². Tais idéias seriam talvez as principais responsáveis pela fama de Montaigne como um filósofo de uma “ética do relaxamento.”¹⁹³

3.3. Nocividade

¹⁸⁸ Cf. Friedrich, 1949, p. 336 e na p. 86 diz que Montaigne se apropria do argumento de Sêneca de que a morte se insere na vida em seu todo como um ponto de fuga do estoicismo enquanto o próprio Sêneca o tomava como uma idéia recorrente conduzindo à atitude estoica central.

¹⁸⁹ III, 12, p. 1040C: “(...) ou par emprunt ou par imitation.” [“(...) por empréstimo ou por imitação.” p. 384].

¹⁹⁰ É digno de algum interesse o modo como a representação postíça – tema recorrente no cinema atual – da morte alheia é trabalhada no filme *Visões de Morte*, de Michael Scott, em que uma pessoa recebe como transplante as córneas de uma vítima de assassinato e passa a ter as visões finais dela.

¹⁹¹ Cf. Friedrich, 1949, p. 341; Lyas, 1993, p. 123 e Starobinski, 1968, p. 932.

¹⁹² Boon (1971, p. 40) crê que essa flexibilidade já estava fortemente presente desde o início, mas só fornece citações dos estratos B e C como suporte. Plutarco critica os estoicos por procurarem adequar a natureza aos seus princípios e não o contrário: *Comment on peut s'apercevoir qu'on progresse dans la vertu*, 76a.

¹⁹³ No dizer de Benoist, 2004, p. 227.

O método de simulação é reputado como prejudicial¹⁹⁴, especialmente, no que concerne ao desprezo da vida que ele acarreta e até mesmo supõe e ao adicional de sofrimento que ele nos traz¹⁹⁵ – efeitos nocivos, ainda que inocentes. Algo semelhante talvez encontra-se em Lucrécio, para quem imaginar o sofrimento futuro faz contaminar as vivências presentes com a imagem projetada¹⁹⁶.

Tornado seu vizinho, Montaigne se acostuma com o morrer¹⁹⁷. Contudo, gradativamente, o tempo entre o presente em constante movimento e o dia final ganha maior peso do que o que antes era atribuído a este último e, com isso, a afirmação da predisposição não depende de qualquer grau de vizinhança com a morte. É a partir desse movimento que Montaigne passa a avaliar os instantes finais e não o contrário. Dessa forma, no momento da morte, devemos nos portar tal como ao longo da vida, mas não porque a vida simule a morte, mas sim porque o último dia da vida ainda é parte dela e já não mais goza de privilégios em relação aos outros dias. Há, portanto, um expresso e recorrente elogio da continuidade entre o comportamento no todo da vida e o comportamento nesse momento específico¹⁹⁸.

Destarte, muda radicalmente o estatuto ético do morrer, isto é, seu lugar em relação à vida, uma vez reconhecida a predisposição. A simulação do morrer acarretava certo desprezo da vida¹⁹⁹. O segundo Montaigne acredita que a doutrina daqueles que propugnam que devemos, através da contínua imaginação dos males possíveis, preparar-nos para os futuros faz-nos fugir ao gozo dos prazeres presentes²⁰⁰. A quixotesca produção mental da imagem do morrer recai agora no descrédito da imaginação como faculdade dispersora, voltando-se ao inútil e não mais desfruta do estatuto positivo de que gozava antes. E então, um dos principais

¹⁹⁴ Villey, II, p. 406, já o percebia. “Les préparations à la mort ne sont donc pas seulement inutiles, elles sont nuisibles.”

¹⁹⁵ III, 12, p. 1051B: “Il est certain qu'à la plus part la préparation à la mort a donné plus de tourment que n'a fait la souffrance.” [“É certo que para a maioria a preparação para a morte rendeu mais tormento que o que o seu sofrimento provocou.” p. 400]. Erroneamente, Conche (1996, p. 67) interpreta essa frase referindo-se apenas à maioria das pessoas e não ao “homem trágico” que Montaigne se queria.

¹⁹⁶ III, v. 879-883.

¹⁹⁷ II, 6, p. 377 A: “(...) car, à la vérité, pour s'apriivoiser à la mort, je trouve qu'il n'y a que de s'en avoisiner.” [“(...) pois, na verdade, para familiarizar-se com a morte, acho que basta avizinhar-se dela.” p. 69].

¹⁹⁸ “J'interprete tousjours la mort par la vie”, II, 11, p. 425C [“Interpreto sempre a morte pela vida.” p. 140]. Montaigne enaltece a atitude daqueles que querem morrer de pé e não no leito, isto é, morrer em atividade: II, 21, p. 676 A. É preferível a morte em combate do que no leito: III, 13, p. 1097B, ver também III, 7, p. 917C. O modelo da morte de Sócrates ganha campo, pois ele se manteve alegre até o fim (II, 11, p. 425C) e desdenhou a morte (III, 12, p. 1053B).

¹⁹⁹ I, 20, p. 91A.

²⁰⁰ III, 12, p. 1050C: “Que te sert il d'aller recueillant et prevenant ta male fortune, et de perdre le present par la crainte du futur, et estre à cette heure miserable par ce que tu dois estre avec le temps ?” [“De que te serve ir recolhendo e prevendo a tua má fortuna e perderes o presente por medo do futuro, e seres infeliz agora porque tu deves ser com o tempo?” p. 400] e p. 1051 B: a “preparação para a morte” é pior que o sofrimento. III, 13, p. 1110B: “(...) de nos maladies la plus sauvage c'est mespriser nostre estre.” [“(...) e de nossas doenças a mais selvagem é menosprezar nosso ser.” p. 492].

focos do deslocamento do modo de simulação para o de predisposição reside no objeto da visada da moral. Enquanto o primeiro Montaigne prescrevia que a morte deveria ser nosso objetivo²⁰¹, o segundo defende que a vida e a volúpia que conjuga força e prazer e que nos provê com o destemor da morte seja o propósito de nossas ações²⁰².

Boon não vê contradição entre as duas passagens onde Montaigne se serve do dito de Cícero, pois crê que uma distinção conceitual há de salvar a compatibilidade entre elas²⁰³. Para ele, quando Montaigne escreve: a morte é “o objetivo de nossa carreira”, devemos entender por ‘carreira’ a linha da vida que vai do nascimento ao ponto final que constitui a morte e quando o autor dos *Ensaio*s diz que a morte não é “o objetivo da vida”²⁰⁴, ‘vida’ significa um conjunto de características concretas, como vivacidade, vivência e assim por diante. Acredito que temos aqui amostra de sensibilidade semântica fina e incomum, todavia não há signos visíveis no texto de sua adequação, sendo pouco provável, senão impossível, que Montaigne e seus leitores precisemos dela. A citação da frase das *Tusculanas* num e noutro ensaio pode ser tomada como indício confiável de um choque entre as duas posições: na primeira ocorrência, ele lhe confere seu assentimento e na segunda, a contradiz. Inspirado nas distinções de Boon, Brody também não admite contradição alguma, optando por fazer as suas quanto a outros termos²⁰⁵. Ele realça os aspectos da simbólica espacial da linha, mas menospreza totalmente a idéia de finalidade que aí está contida. Não há malabarismo hermenêutico convincente capaz de tornar concordantes entre si as duas passagens em questão.

Também defendendo a fidelidade, até nas camadas finais dos *Ensaio*s, ao ideal de preparação, Conche cita uma passagem em que, com o termo ‘previsão’ oposto a ‘medo’, o que está em jogo na verdade é a avaliação antecipada das condições objetivas de realização e

²⁰¹ “Le but de nostre carriere, c’est la mort, c’est l’objet necessaire de nostre visée (...)”, I, 20, p.84A [“O objetivo de nossa carreira é a morte, é o objeto necessário de nossa mira (...)”, p. 123]. De onde provavelmente Antônio Vieira teria sido direta ou indiretamente influenciado para escrever: “A meta é a morte, a carreira é a vida.” (“Sermão da quarta-feira de cinza de 1673”. In: *A Arte de Morrer*, p. 81).

²⁰² “(...) le dernier but de notre visée, c’est la volupté.”, I, 20, p. 82C [“(...) o fim último de nossa visada é a volúpia.” p. 120]. “A mon avis c’est le vivre heureusement, non, comme disoit Antisthenes, le mourir heureusement qui faict l’humaine felicité.” III, 2, p. 816C [“Em minha opinião é o viver venturosamente, não – como dizia Antístenes – o morrer venturosamente que faz a humana felicidade.” p. 44] (dito de Antístenes nas *Vidas e doutrinas*, VI, 5). III, 12, pp. 1051-2C: “*Tota philosophorum vita commentatio mortis est [Tusculanae, I, 30]. Mais il m’est avis que c’est bien le bout, non pourtant le but de la vie, c’est sa fin, son extremité, non pourtant son object.*” [“*Toda a vida dos filósofos é uma meditação da morte. Mas, na minha opinião, esse é de fato o final, porém não a finalidade da vida, é seu fim, sua extremidade, porém não seu objeto.*”; III, 5, p. 843B: “Moy qui n’ay autre fin que vivre (...)” [“Eu que não tenho outro fim que viver (...)”, p. 402].

²⁰³ Boon, 1971, pp. 88-9.

²⁰⁴ III, 12, pp. 1051-2C.

²⁰⁵ Brody (1982, p. 121): ‘but’ e ‘l’objet necessaire’ não teriam as conotações de finalidade no I, 20, mas apenas de fim. É lamentável que Brody não atente para a oposição entre ‘but’ e ‘bout’ em III, 12, p. 1051B, onde o sentido comum e finalista de ‘but’ salta aos olhos.

êxito de um ato corajoso com risco de vida e não o método de simulação²⁰⁶. Ele ainda se baseia num trecho de exortação à preparação e à arte de viver²⁰⁷, o que me parece estar longe de significar a simulação do morrer. Os outros recortes textuais apresentados por Conche mostram somente a permanência não do preceito de preparação para a morte, mas antes do desejo de independência, sem que isso deva ser levado ao ponto de um ascetismo nos termos do primeiro Montaigne. Tal avaliação resulta da dilatação excessiva do conceito de morte, entendendo-o como todo e qualquer tipo de perda. Não me deixar prender a um objeto ou pessoa passageira pela consciência da possibilidade de perda desse objeto ou pessoa não acarreta dizer que o faça pela consciência de minha morte.

No capítulo anterior, foi-me especialmente útil a metáfora teatral da representação e ensaio (como treinamento). É como se a atenção à predisposição a que Montaigne vem agora se propor fosse uma suspeita quanto à possibilidade de acurácia na representação da morte pela simulação e treinamento e quanto ao poder ético de seus efeitos.

Em vez da flecha do tempo, a afirmação da predisposição à morte nos conduz à metáfora da viagem sem rumo certo, tortuosa, guiada pelas belezas da paisagem, como caminhos da floresta. O poder do acaso, ou melhor, nossa impotência de determinação e previsão dos acontecimentos futuros permanece ao longo do texto, tendo sido usada com diferentes conclusões; mais uma vez, defrontamo-nos com a restrição a desejos e projetos de curto prazo, pois quanto mais longo o prazo de efetivação de um desejo, maior sua dependência do acaso²⁰⁸. Montaigne ainda diz que nossos desejos de bens materiais devem perfazer círculos e não uma linha reta, de forma que o fim e o princípio sejam sempre nós mesmos²⁰⁹.

O que chamei de argumentos negativos são, antes de mais nada, um conjunto de constatações. Resta saber se ainda se pode encontrar nesse novo Montaigne preceitos de

²⁰⁶ Conche, 1996, p. 64. III, 6, p. 900B: “Nostre peuple a tort de dire: celui-là craint la mort, quand il veut exprimer qu’il y songe et qu’il la prévoit. La prevoyance convient egallement à ce qui nous touche en bien et en mal. Considerer et juger le danger est aucunement le rebours de s’en estonner.” [“Nossa gente está errada em dizer: “esse aí teme a morte, quando ele quer exprimir que ele pensa nela e que a prevê. A providência convém igualmente ao que de bom e de mau nos afeta. Considerar e julgar o perigo é de algum modo o inverso de transtornar-se com ele.” p. 172].

²⁰⁷ III, 5, p. 841B: “Il faut avoir l’ame instruite des moyens de soutenir et combatre les maux, et instruite des regles de bien vivre et de bien croire, et souvent l’esveiller et exercer en cette belle estude (...)” [“É preciso ter a alma instruída com os meios de resistir aos males e de combatê-los, e instruída com as regras de bem viver e de bem crer, e amiúde despertá-la e exercitá-la nesse belo estudo (...)”, p. 83]. Conche, 1996, p. 67.

²⁰⁸ III, 9, p. 978B: “Mon dessein est divisible par tout : il n’est pas fondé en grandes esperances, chaque journée en fait le bout.” [“Meu projeto é totalmente divisível: não está fundado em grandes esperanças, cada jornada constitui seu final.” p. 289].

²⁰⁹ “La carriere de nos desirs doit estre circonscript et restraincte à un court limite des commoditez (...)”, III, 10, p. 1011B [“O trajeto de nossos desejos deve ser circunscrito e restringido a um curto limite das comodidades (...)”, pp. 340-1].

atitudes positivas sobre o problema da morte. E, então, surge um novo problema: Montaigne estaria nos conduzindo a uma direção diametralmente oposta à primeira, a saber, de um menoscabo e indiferença à morte, da completa abstenção do pensamento da morte?²¹⁰ Ora, maior indiferença à morte não pode haver além daquela que simplesmente não se propõe e dá de ombros ao tema; mas Montaigne continua a falar da morte. O jogo é mais sutil. Na verdade, há inda uma parte da filosofia montaniana que é aprender a morrer, mas assim é pensada como conseqüência natural do aprendizado de viver. A predisposição e seu reconhecimento não exigem a cegueira e a diversão que está consciente de si é superior ao mero desprezo da morte²¹¹. Parece-me que a nova atitude do nosso autor frente ao morrer encontra-se numa zona intermediária entre o extremo de vendar os olhos e o do preceito de simulação contínua da morte.

O termo convocado por alguns para representar a segunda fase dos *Ensaaios*, além de diversão, que já rejeitei, seria *nonchalance*. Contudo, haveria, segundo outros, ocorrências do termo e cognatos excepcionais à divisão bifásica e evolucionista que estou delimitando nessa dissertação. De fato, diante de algumas passagens da camada A no livro I, onde Montaigne valoriza essa disposição de espírito, temos duas alternativas hermenêuticas: a primeira é acreditar que o sentido da palavra é o mesmo sempre e que os posicionamentos são oscilantes e variáveis ou, pelo menos, diferentes daqueles que eu descrevi; a segunda é afirmar que apenas há uma mudança fundamental nas opiniões montanianas a respeito, mas que, dentro de uma mesma fase, elas não se entrecrocaram, e que é o sentido do termo que muda. Não se pode arbitrariamente escolher uma ou outra, sem uma interpretação meticulosa do significado de cada ocorrência em seu respectivo contexto ao longo de todo o livro, procurando entender o termo através, por exemplo, dos pares de oposição que forma com seus confrontantes.

Após ter feito esse rastreamento e análise, julgo que a significação de ‘*nonchalance*’ é, de uma forma geral, uma espécie de descolamento ou distanciamento em relação a uma ação, fato, dever, pessoa, objeto ou a um conteúdo proposicional ou informativo, descolamento que é sempre acompanhado pela espontaneidade, despreocupação, liberdade, facilidade e naturalidade²¹² e, em algumas passagens, pela indolência e preguiça, prenunciando o sentido solidificado no francês atual. Essa noção ampla se especifica por meio de algumas bifurcações

²¹⁰ Nisso parece apostar Giocanti, 2001, p. 553: haveria um gradativo “fechar os olhos” para a morte. Mas os recortes textuais evocados pela intérprete não fornecem base suficiente para concluir o cume desse processo. Ver também Schaefer, 1990, pp. 309-310. Plutarco (*Consolation à Apollonios*, 102d-e): a completa insensibilidade diante do infortúnio de uma morte é tão rejeitável pela razão quanto a sensibilidade excessiva.

²¹¹ Cf. Boon, 1971, pp.76-7: a diversão não está em conflito com a lucidez.

e a partir de cada uma delas surge um sentido diferente. A primeira bifurcação diz respeito ao conhecimento ou não de seu objeto; ‘*nonchalance*’ nesse sentido pode ser o desconhecer ou não reconhecer alguém ou alguma coisa, intencionalmente ou não²¹³. Entretanto, dado o conhecimento ou reconhecimento, surge uma nova bifurcação: tornar-se ou não comovido ou abalado emocionalmente por ação do conhecimento, e ‘*nonchalance*’ pode ser o estado de espírito de não se deixar abalar²¹⁴. Mas, mesmo se afetado por algum sentimento, alguém pode ainda ser levado por uma comoção positiva ou negativa; conseqüentemente, temos uma terceira bifurcação e *nonchalant* pode ser aquele que é movido pela alegria, coragem, satisfação, vivacidade e não pelo medo, estarrecimento e temor²¹⁵. A partir de qualquer um dos dois primeiros sentidos, Montaigne pode fazer um julgamento positivo (tratar-se-ia de uma qualidade)²¹⁶ ou negativo (um defeito)²¹⁷; no terceiro sentido, a avaliação é obviamente positiva. Os sentidos são, assim se vê, alternativos, porém coordenados e se submetem todos, de algum modo, à noção geral. As traduções mais cabíveis serão variáveis (desatenção, ignorância, ingenuidade, despreocupação, insensibilidade, descaso, serenidade, etc.), sem que haja, assim penso, um correspondente único em português.

²¹² I, 26, p. 172B, p. 175A; II, 13, p. 609C (*anonchali* se opõe a *tendu*); III, 1, p. 792B; III, 4, p. 831B (*nonchalamment* se opõe a *brusquement*); III, 9, p. 963B, p. 994C, p. 995B; III, 10, p. 1023B; III, 13, p. 1101B; III, 13, p. 1109B (de modo displicente, sem se importar com regras).

²¹³ Exemplos desse sentido: I, 20, p. 89A (falando dos humildes: “(...)de mort nulles nouvelles (...) et cette nonchalance bestiale (...) nous vend trop cher ses denrées.” [“(...) da morte nenhuma notícia (...) e essa indiferença bestial, caso pudesse alojar-se na cabeça de um homem de entendimento, o que acho inteiramente impossível, vende-nos caro demais suas mercadorias.” p. 127]. Atenção para o fato de a palavra em questão estar adjetivada aqui; I, 39, p. 244A; II, 4, 364A; II, 7, p. 384A; II, 15, p. 617C; II, 17, p. 652A; II, 21, p. 676A; II, 34, p. 743A; III, 1, p. 790B (aqui *nonchalamment* se opõe a *curieusement*, quer dizer, com zelo); III, 5, p. 872B; III, 9, p. 954C (*anonchalir* se opõe a “mespris philosophique”); III, 9, p. 963B.

²¹⁴ Por exemplo: I, 9, p. 34B (“mettre à nonchaloir” é intencional e conscientemente não cumprir uma promessa); I, 11, p. 44C; I, 20, p. 89A (“Je veux qu'on agisse (...) et que la mort me treuve plantant mes chous, mais nonchalant d'elle, et encore plus de mon jardin imparfait.” [“(...) Quero que ajamos (...) e que a morte me encontre plantando minhas couves, mas não abalado por ela e ainda menos pelo meu jardim imperfeito.” pp. 131-2]. Montaigne logo em seguida narra o caso do homem que se lamenta por não poder terminar de escrever um livro. Nesse contexto, Montaigne está rejeitando tanto projetos de longa duração quanto a completa inação, rejeição que supõe o reconhecimento da morte. É por isso que não compartilho da opinião de que essa passagem tão bela e expressiva possa ser um furo da camada A no ideal de simulação da morte: ela descreve um propósito e uma atitude comum a todas as fases dos *Essays*); I, 26, p. 172B; I, 26, p. 175A; I, 27, p. 182; II, 3, p. 353A; II, 13, p. 609C (Sócrates, consciente de seu fim, permanece inabalável); talvez II, 17, p. 643A e C; II, 17, p. 649A; III, 4, p. 837C (“Je voyois nonchalamment la mort, quand je la voyois universellement, comme fin de la vie; je la gourmande en bloc (...)”) [“Via inabalavelmente a morte, quando a via universalmente, como fim da vida; em bloco, eu a domino (...)”]; III, 9, p. 971B; III, 12, p. 1052B, p. 1054B; III, 13, p. 1083B.

²¹⁵ Exemplos em: I, 35, p. 750A; III, 10, p. 1008B. E no *Journal de Voyage*, p. 238.

²¹⁶ Embora nem sempre tal avaliação seja evidente, tanto mais, pela ironia de que Montaigne se vale, vez por outra, sobre sua própria lassidão, leiam-se as ocorrências: I, 20, p. 89A; I, 26, todas; II, 13, p. 609C; II, 17, 643A e C, p. 649A; III, todas, exceto 5, p. 872B.

²¹⁷ I, 9, p. 34B; I, 11, p. 44C; I, 20, p. 86A; I, 27, p. 182A; I, 39, p. 244A; II, 3, p. 353A; II, 4, p. 364A; II, 15, p. 617C; II, 17, p. 652A; II, 21, p. 676A; II, 34, p. 743A; III, 5, p. 872B.

Munido das distinções e qualificações acima, observações quantitativas nos fazem ver que há uma crescente valorização da *nonchalance*²¹⁸. Deve-se ainda notar que há cinco usos adjetivados do termo: dois, negativamente qualificados no primeiro livro²¹⁹ e três no terceiro²²⁰, positivamente valorizados.

Julgo ter mostrado, com as considerações dos parágrafos anteriores, que o sentido do termo é variável. Posso dizer que, nos dois últimos sentidos, *nonchalance*, particularmente, perante a própria morte no momento de morrer, é um objetivo de Montaigne ao longo de todo o livro; todavia, que uma maior intensidade dessa disposição (profunda e grande) só é valorizada nas últimas camadas do livro.

Boon aproxima a noção de ‘*nonchalance*’ do ideal de indiferença ativa e aristocrática da nobreza militar da época²²¹, uma nobreza que se viu como herdeira da virtude viril romana; na sua interpretação, o autor dos *Ensaio*s queria-se um soldado e seu destemor diante da morte iguala-se ao daquele que, intrépido, combate, indiferente à sua própria sorte. Boon quer derivar uma interpretação integral ou fundamental da postura sobre a morte e o morrer a partir de uma imagem que Montaigne tinha de si mesmo ou que ele prescrevia a si mesmo, disponível numa linhagem histórica e social. Creio, não obstante, que a imagem do cavaleiro e cavalheiro nobre e impávido, ainda que se provasse biograficamente originária, fornece apenas uma instanciação de um ideal mais amplo de desassombro, aplicável, inclusive, a personagens e contextos não militares e não nobiliárquicos, como dos populares, dos animais e assim por diante²²².

Thibaudet, por seu turno, interpreta-a como uma conservação de si numa espécie de estado de “sangue-frio”²²³, expressão por si no mais das vezes correta, se aplicada especificamente ao problema da morte, porém não suficientemente elucidativa. Partindo dela, poderia, por associações livres, vagar entre tantas outras como ‘fleuma’, ‘frieza’, ‘intrepidez’ e, por fim, as de sabor helenístico e tão promíscuas no seu giro por várias escolas: ‘impassibilidade’, ‘serenidade’, ‘tranquilidade’. A opção por alguma dessas últimas poderia

²¹⁸ O conceito é mais usado no livro II (uma ocorrência por 38,16 páginas) do que no I (uma por 41,85) e muito mais no livro III (uma por 19,18). As avaliações positivas aumentam também em proporção sobre as negativas, ver as duas notas anteriores.

²¹⁹ I, 20, p. 86A (“bestiale”) e I, 39, p. 244A (“cette profonde et extreme”).

²²⁰ III, 9, p. 963B (“profonde”); III, 10, p. 1008B (“grande”); III, 12, p. 1052B (“profonde”).

²²¹ Como a “sprezzatura” italiana. Boon, 1971, p. 29.

²²² Butor (1968, pp. 50-51) argumenta com base em II, 7 que a coragem militar, porque corriqueiramente imposta, não necessariamente se traduz em coragem filosófica.

²²³ Thibaudet, p. 196. Cabe lembrar que *nonchalance* é a negação do radical latino significando ‘esquentar’; porém, mais que um termômetro emocional, a expressão denota para o comentador um desdém pela seqüência futura dos acontecimentos, o que não é exato, uma vez que ‘nonchalance’ pode referir-se a uma dor ou sofrimento presente.

manchar esse estudo com os riscos de taxonomia que cuidei evitar na minha “Introdução” e, no afã de açambarcar as idéias complementares sobre corpo, desejo, natureza e alteridade, redundaria em confusões. Melhor reter o aspecto mais importante com as palavras ‘despreocupação’ e ‘desassombro’. Pode-se, com justeza, questionar com que legitimidade terminológica a despreocupação no primeiro sentido deveria ser inclusa entre as manifestações de resolução: por que qualificar ‘resolutos’ os que não têm consciência da morte ou a obliteram?

Sendo o da morte entre todos os temores o maior, sua eliminação, de acordo com Montaigne, causa a eliminação dos outros²²⁴. Se nem a morte nos assombra, o que assombraria?

Hugo Friedrich não subscreve essa leitura da completa rejeição do temor da morte. O efeito da simulação da morte e das vivências do morrer intravital seria, em sua opinião, uma admissão desse temor²²⁵. Tratarei mais detidamente deste tema no capítulo conclusivo desta dissertação.

²²⁴ Essa é uma tese comum a todo o livro, bem expressa em: I, 20, p. 87C: “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.” [“Não há nada de mal na vida para quem compreendeu bem que a privação da vida não é um mal.” p. 128]. Isso é quase uma quase transcrição de Epicuro: “Não existe nada de terrível na vida para quem está perfeitamente convencido de que não há nada de terrível em deixar de viver.” Epicuro, 2002, p. 27. Pela origem epicurista e pelo contexto de inserção (se não tememos a morte, não nos sujeitamos a ninguém na vida), esse excerto não pode ser interpretado como segura negação da mortalidade da alma, como o faz Sclafert, 1951, p. 280.

²²⁵ 1949, pp. 347 e 352.

Capítulo 4: O problema da transição

O problema da transição entre um primeiro e um segundo Montaigne foi tratado, quando plenamente assumido, das mais diversas formas na literatura a respeito. Não havendo unanimidade nem mesmo no que toca à existência de uma alteração no pensamento montaniano sobre a morte, que dizer das formas que ele assume? Portanto, antes mesmo de me deter sobre o conteúdo filosófico do salto ou passo de uma posição a outra, tenho que me ver com aqueles que crêem não existir movimento algum.

Alguns comentadores unitaristas, propugnadores da permanência de uma única e mesma visão e postura de Montaigne sobre o morrer, procuraram mostrar a forte presença de elementos da segunda fase na primeira, outros da primeira na segunda, havendo, portanto, discordâncias significativas entre si quanto a que postura seria essa. Creio ser de patente evidência a oposição de uma última fase do pensamento de Montaigne sobre a morte em relação a uma primeira fase e que as passagens citadas, referidas e interpretadas nos capítulos antecedentes foram suficientes para prová-lo, todavia gostaria de adicionar algumas considerações sobre os principais expoentes dessa linha.

Uma primeira desconfiança dos unitaristas concerne ao problema do assentimento de Montaigne ao que escreveu. Pode ser que ele, desde o início, já estivesse de posse das idéias que defenderia mais explicitamente apenas no livro III, embora as retivesse ou escondesse como um escritor retém revelações importantes para manter a tensão e o suspense da trama. Foi a partir de suspeitas como essa, ou um pouco mais sutis, que Schaefer e Defaux construíram suas interpretações. Ora, para qualquer argumento com base textual que se ofereça, seria quase sempre possível opor um argumento histórico, biográfico, criptográfico, numerológico ou místico, defendendo que, apesar de dizer uma determinada proposição, nosso autor na verdade não acreditava nela. Há de se compreender que essa desconfiança tem aplicabilidade patentemente arbitrária, caso não haja lastro textual com que se possa satisfatoriamente contrapor uma dada passagem dita suspeita.

Uma segunda desconfiança também foi levantada: é possível que tenha havido hesitações várias, sinceras que sejam, ao longo do tempo e do texto. Há indubitavelmente um reconhecimento pelo próprio autor da oscilação, inclusive, ao decidir justapor suas declarações anteriores e seus acréscimos posteriores, mesmo sem a presença das marcas de estratificação usadas nas edições críticas modernas. Porém, uma forma mais extremada dessa

suspeita, tão em voga pelo avanço dos credos pós-modernistas²²⁶, se expressou num ceticismo hermenêutico, posso dizer, impraticável e inexpugnável que exponho a seguir.

O leitor filológico, por exemplo, é aquele que maneja o tecido de significados esquecendo-se de sua condição humana, no intuito de uma neutralidade e imparcialidade que de seu nada declara adicionar ao texto²²⁷. Brody condena a tentativa de arrancar idéias dos *Ensaaios*²²⁸. A superposição, justaposição e aglutinação de textos – a colcha de retalhos – não nos autorizariam, segundo ele e com o mesmo amor que declara a todas as palavras de Montaigne, extrair do texto qualquer posição. Todavia, o próprio intérprete o faz²²⁹. Resultado: dá passos de formiga, mas tem ânsia por saltos de canguru ou vice-versa. Grande parte da argumentação de Brody contra a evolução afeta a leitura específica de Villey²³⁰. E para se desvencilhar de uma completa inação hermenêutica, Brody decide entender as palavras do livro como códigos culturalmente acessíveis aos contemporâneos do autor e que, nesse registro histórico localizado, encerram (e esgotam) o sentido do texto. Por fim, ele recai na já debatida hipótese de um fingimento retórico do primeiro Montaigne sobre a simulação do morrer²³¹. E em outro texto o comentador entrega-se a um formalismo hermenêutico estéril²³².

Tournon²³³, por sua vez, prende-se à tese, conquanto não de um completo vazio de idéias nos *Ensaaios*, de uma indepedência de Montaigne em relação a um pleno assentimento ao que ele mesmo diz e, além disso, Tournon aposta na homogeneidade ao longo de todo o livro já não de um ideal ou doutrina, mas antes do ato de experimentar (pelo próprio experimentar), baseando-se em diversas declarações do próprio Montaigne em defesa da unidade do livro²³⁴. Ora, em contrapartida, posso lembrar numerosas outras citações nas quais

²²⁶ A importância dessa moda intelectual pode ser lida também no trabalho de Defaux (1990, p. 101): os críticos atuais são “sectateurs zélés de la pluralité et de l’ambiguïté (...)”.

²²⁷ É Montaigne que nos pode falar contra essa pretendida neutralidade: “Un suffisant lecteur découvre souvent és écrits d’autrui des perfections autres que celles que l’auteur y a mises et apperceüs, et y preste des sens et des visages plus riches.” I, 24, p. 127 A [“Um leitor capacitado amiúde descobre nos escritos de outrem perfeições diferentes das que neles o autor colocou e percebeu, e empresta-lhe sentidos e aspectos mais ricos.” p. 190].

²²⁸ Brody, 1982, p. 94.

²²⁹ Brody, 1982, pp. 94-95 e demonstra preocupações de abranger o problema da morte no conjunto dos *Ensaaios* na p. 104 ou ainda, ancora as atitudes de Montaigne em um “princípio cósmico”, p. 124.

²³⁰ Id. *ibid.*

²³¹ Brody, 1982, p. 116.

²³² Brody, 1995, p. 230: “(...) the difficulties that we experience in reading the *Essais* are inherent in their form; they [as dificuldades ou os *Ensaaios*, Prof. Brody?] are not intellectual or philosophical, but linguistic or structural.”

²³³ Tournon, 1983, p. 7 e na p. 37: “(...) les réflexions de Montaigne visent moins les idées énoncées que l’acte même de leur énonciation.”

²³⁴ Talvez a principal seja III, 9, p. 964C, começando com: “Mon livre est tousjours un.” [“Meu livro é sempre o mesmo.” p. 267]

o autor se reconhece mutável²³⁵. E, além do mais, mesmo que o autor admitisse a completa homogeneidade e imutabilidade de suas considerações especificamente sobre a morte, não estaríamos isentos de averiguar a verdade de tal admissão.

Enquanto a primeira das suspeitas descritas acima (de Schaeffer e Defaux) incide sobre a relação entre passagens pontuais dos *Ensaio*s e um Montaigne extra-textual e histórico por trás delas, a segunda (de Brody e Tournon) versa sobre a possibilidade de coligar passagens diversas em uma linha sem retornos. Se a primeira é, como já insisti em dizer, inoperante e até imperscrutável; a segunda é, pelo menos, verificável e passível de debate. Deve-se ponderar que mesmo que Montaigne tenha caminhado por oscilações e mesmo que ele se declare oscilante ou inalterável, elas exibem uma tendência de destino²³⁶, abandonando o método de simulação e abraçando a confiança na predisposição natural. E essa ponderação parece-me assaz razoável à luz do estudo realizado no terceiro enfoque, mais à frente.

A chamada desordem dos *Ensaio*s faria rir um estudioso dos fragmentos dos pré-socráticos ou do espólio de Fernando Pessoa. Em que pesem as idas e vindas do autor, temos uma só obra e uma só linha de seqüência de texto designada por ele mesmo até em suas inserções manuscritas. Provavelmente as palavras de Montaigne não contem com tamanha elasticidade interpretativa ou vazio de significação, se levado em consideração o contexto textual de seu posicionamento, como esforcei-me por fazer ao longo de meu trabalho.

A esse capítulo ficará a tarefa de explicitar algumas considerações metodológicas de leitura e interpretação e, ao mesmo tempo, efetivá-las no problema – da transição – em que elas se exigem mais rigorosas. Dito de outro modo, enquanto o que me interessava no capítulo anterior eram as razões apresentadas pelo próprio Montaigne para rejeitar o método de simulação e sugerir a predisposição natural, meu olhar agora deve voltar-se, mormente, para as eventuais causas dessa mudança. Resolvi, para tanto, agrupar os vários tratamentos dos comentadores desse problema em três enfoques hermenêuticos, embora saiba que um mesmo comentador possa fazer incursões em mais de um enfoque: um deles, conceitual e sobre o conteúdo; no outro, sobre a localização temporal da transição na vida de Montaigne e, no terceiro, sobre a localização espacial da transição no texto. Para precisar melhor, o primeiro enfoque metológico e interpretativo procura identificar razões, experiências e conceitos próprios ao tema (e não estritamente presos à singularidade da vida de Montaigne), não

²³⁵ Presentes, por exemplo, em: III, 2, pp. 804-805B.

²³⁶ Algo que até mesmo um discípulo de Brody admite. Para Lescemelle (1993, p. 16), apesar do mar do texto estar revolto, conseguimos identificar uma bossa, como uma maré alta ou baixa.

necessariamente explícitos no texto, que constitutivamente teriam atuado como causas efetivas (assim como o fariam com qualquer ser humano) na rejeição ao método de simulação da morte.

Quanto aos comentadores que admitiram a existência de alguma espécie de evolução nas reflexões de Montaigne sobre a morte, temos alguns intérpretes (como Villey) que procuraram clarear as questões de conteúdo filosófico a partir do estudo de questões historiográficas (vida do autor e tempo histórico), isto é, partindo do segundo para o primeiro e depois para o terceiro enfoque, enquanto alguns outros (como Friedrich) partem do texto ele mesmo e daí procuram eventuais confirmações fora dele.

4. 1. Primeiro enfoque

A visão de Hugo Friedrich bem como a dos unitaristas Defaux e Schaeffer traz algo de importante: entender que a simulação da morte por si mesma, de algum modo, gera seu distanciamento, abandono e superação. Enquanto os segundos, que seriam uma espécie de evolucionistas de superfície, acreditam que Montaigne o faz por um fingimento retórico que exhibe desde seu início a inexecutabilidade da simulação produzindo no leitor um distanciamento que ele, o autor, já possuía; Friedrich aposta numa plena sinceridade do projeto inicial de simulação e em sua radicalização no que nele há de mais característico e importante, o que faz com que a mudança seja real, e não posticadamente retórica. E é a crescentemente intensificada “experiência interior” que, segundo Friedrich, ocuparia esse lugar de um veio comum na economia da reflexão de Montaigne sobre a morte. E, na compreensão dela, o intérprete inclui não apenas a imaginação do morrer, como ainda dois elementos indispensáveis: a individualidade da “minha morte” e o horror diante da própria finitude. Esses dois resultados necessários provindos da experiência interior demonstram, para o intérprete suíço, que ela se destaca nitidamente da constatação de que os outros seres humanos, melhor, os outros seres vivos morrem²³⁷. Friedrich lê a antecipação da morte nos *Ensaio*s como uma crescente consciência dessa estrutura humana básica²³⁸, uma evolução contínua até um clímax de superação de suas idéias iniciais, sem que as rupturas resultem de uma intervenção exclusivamente exterior, mas mormente da experiência interior intrínseca à

²³⁷ Tese semelhante é proposta por Conche (1996, p. 69), para quem é ao se desbastar da ligação estreita com o que lhe é exterior através do pensamento da morte que Montaigne descobre o si-mesmo interior.

²³⁸ Friedrich, 1949, p. 321. A experiência interior é o que há de mais intenso na vida: p. 342.

condição de finitude²³⁹, levando afinal à admissão do horror diante da possibilidade do próprio desaparecimento. A essa conclusão, opõe-se a leitura de Choron de que a preparação para a morte é abandonada devido ao fato de haver cumprido sua função de liquidar o medo de morrer²⁴⁰.

Starobinski, por seu lado, propugna um caminho nos *Ensaio*s oposto ao de Friedrich. Para o autor de *Montaigne em Movimento*, além da dissolução do último dia no todo da vida através da percepção do morrer intravital, a razão da mudança nos *Ensaio*s seria uma progressiva objetivação e exteriorização da morte, que deixaria de ser percebida como aquilo que me individualiza para, apreendida como fato e não como ato, ser precisamente aquilo que me torna comum, igual a qualquer outro ser humano e a qualquer outro ser vivo²⁴¹.

No que diz respeito à crescente objetivação (tese de Starobinski), sabemos que ela já estava presente desde a primeira edição em diversas passagens e na grande apropriação que Montaigne faz da personificação da Natureza de Lucrecio já no capítulo 20. Todavia podemos conceder que as citações do livro III do *Da Natureza das Coisas* aumentam em muito a cada edição dos *Ensaio*s, sem que nos esqueça – contra Starobinski – o fato de que também aumentam as declarações de natureza pessoal sobre as experiências de Montaigne a respeito da morte e do morrer.

Isso posto, posso negar a Friedrich e a Starobinski a pretensão de totalidade de suas respectivas explicações causais. Parece-me que ambos caminhos têm seu lugar no texto dos *Ensaio*s. E a oposição entre os dois denota um aspecto importante em sua economia interna o qual será discutido no desfecho dessa dissertação.

Conjunta e paralelamente a essas linhas de desenvolvimento, devo incluir também dois movimentos – um regressivo, outro progressivo – que realçam o deslocamento temporal na experiência de relação com a morte e o morrer, respectivamente: a marcha-ré do alvo da simulação²⁴², pela qual Montaigne dissolve o objetivo de sua visada no todo da vida e o gradativo afastamento da ocorrência de sua verificação²⁴³. Todavia esse continuamente arrear para frente, que pode ter sido uma motivação para rejeitar o método de simulação da

²³⁹ Friedrich (1949, p. 333), citando proposital e erroneamente uma passagem da primeira fase, reconhece também um importante papel à doença e à velhice na intensificação da “familiaridade com a morte”.

²⁴⁰ Choron, citado por Premk-Šlerlak, p. 86. Para ver o quão errônea é essa hipótese, ver minha “Conclusão”.

²⁴¹ Starobinski (1982, p. 97) apresenta duas passagens em defesa da objetivação: a primeira está em I, 20, 95C: “Elle ne vous concerne ny mort ny vif: vif, parce que vous estes: mort, par ce que vous n'estes plus.” [“Ela não vos diz respeito nem morto nem vivo: vivo, porque existis; morto, porque não mais existis.” p.139]; na segunda delas, do final do I,20, Starobinski parece interpretar ‘mesme’ na expressão “cette mesme mort” além da função meramente gramatical que tem realmente na frase como tendo um conteúdo filosófico de banalização.

²⁴² Esse é um aspecto para o qual muitos críticos atentaram. Ver, por exemplo, Starobinski, 1982, pp. 97-98.

²⁴³ Ver a propósito Starobinski, para quem Montaigne, ao simular o momento final no agora, considera os momentos posteriores como dados, como uma sobrevida, um presente adicional (“sursis”, 1982, p. 189).

morte, não chegou ao ponto de conduzi-lo – ao contrário do que se poderia esperar – a encarar a morte como uma possibilidade e não mais como um fato a ser domado.

Todas essas hipóteses propriamente filosóficas (e não biográficas ou historiográficas) realçam aspectos interessantes da reflexão de Montaigne não como um texto inerte, mas também e, mormente, na relação que nós temos com ele, no entrelace de nossas próprias experiências e razões ao lê-lo. No entanto, por mais razoáveis que nos pareçam, é apenas com respaldo textual que elas podem ser confirmadas ou infirmadas.

4.2. Segundo enfoque

Devo agora considerar outro expediente hermenêutico: a tentativa de resolver problemas de interpretação interna pelo traçado de linhagens extra-textuais, como uma perícia, partindo das testemunhas e das pistas deixadas, de reconstituição da biografia do autor, entendida como o conjunto de singularidades de sua vida e intenções historicamente localizadas.

Urge levantar, antes de tudo, algumas desconfianças sobre a possibilidade de demarcação de fronteiras temporais. O maior obstáculo à tentativa de localização do ponto de inflexão do pensamento de Montaigne é o fato de que a linha do texto não necessariamente coincide com a linha temporal, pois o processo de inserções de comentários ocorre não somente de edição para edição, mas também dentro de uma mesma edição²⁴⁴. Dito de outro modo, não nos podemos fiar na linha do texto nem na linha da história pessoal de seu autor para traçar a trilha reta de uma eventual transição de uma postura a outra.

Munido de tais considerações propedêuticas, passarei, doravante, em revista algumas das propostas de leitura por remissão biográfica, não sem antes rever as etiologias de transição levantadas em hipótese no primeiro enfoque.

Quanto às hipóteses levantadas (de Starobinski e Friedrich, da exemplaridade ou do deslocamento temporal progressivo ou regressivo), não podemos lhes fornecer suporte a partir dos fósseis históricos extratextuais ou intratextuais, até onde pode ir minha módica cultura historiográfica; mas quero fazer notar que nenhuma delas torna-se imediatamente invalidada por isso. Supomo-las pela nossas próprias experiências ao ler os textos de Montaigne e preenchemos – deveríamos fazer de outro modo? – os espaços vazios da nossa ignorância (ou o abismo hermenêutico de que falei na “Introdução”) pela nossa própria e irrenunciável sensibilidade ao tema.

²⁴⁴ Exemplo disso é a passagem do capítulo I, 39 citada no Apêndice.

Os unitaristas que admitiram a existência de alguma mudança (ainda não falemos em ‘evolução’, que supõe desde já uma preferência pela segunda atitude) acompanharam-na pela exclusiva remissão aos dados biográficos do autor. Boon²⁴⁵, por exemplo, procura entender o trajeto do livro como uma mudança pessoal e, para tanto, leva à frente um breve estudo biográfico. Na sua opinião, a “lucidez”, que alguns estudiosos teriam confundido com estoicismo, era prescrita quando Montaigne ainda se via envolto em obrigações públicas e não sofria tanto da saúde, enquanto que o enaltecimento da diversão é proposto depois de se desfazer daqueles deveres e ao estar sujeito aos males de que veio a morrer posteriormente²⁴⁶. Ora, com esse argumento, Boon não está provando que não há evolução quanto à questão da morte nos *Ensaio*s, mas sim dando-lhe uma explicação causal, por remissão à vida do autor. Outros comentadores que acompanham o itinerário biográfico do autor, mais coerentes, parecem tê-lo percebido e afirmam que há de fato uma evolução.

Entre esses vários intérpretes, desde Villey, é comum afirmar que há uma passagem da exemplaridade espelhada nas mortes relatadas da Antigüidade clássica (Sócrates e Catão, principalmente) para a vivência própria das experiências cruciais de proximidade²⁴⁷, passando pela exemplaridade de pessoas próximas. Ora, se a biografia do autor é remetida a uma entidade fora do texto, não podemos tão ingenuamente tomar as experiências cruciais de proximidade ao morrer como determinantes, uma vez que, assim mostram alguns estudiosos, Montaigne já padecia do mal que havia de se intensificar com os anos e a experiência da queda, ela mesma, já teria ocorrido antes do início da escrita dos *Ensaio*s; embora naturalmente a velhice e a doença avancem com o passar do tempo. É antes a relação teórica de Montaigne com essas experiências que muda²⁴⁸.

Villey entende a mudança de posição do autor dos *Ensaio*s como resultante, além das experiências pessoais²⁴⁹, da influência de leituras diferentes (preferência crescente por Plutarco e Lucrécio no lugar de Sêneca e Cícero²⁵⁰), empreendendo a monumental tarefa de rastreamento de pistas biográficas e bibliográficas (livros presentes em sua biblioteca, referências e citações etc.). Consideração tardia a partir dos restos de um rastro, o resultado dessa biografia intelectual bem como suas diretrizes têm sido contestados recentemente, sobretudo, mostrando-se que as relações de Montaigne com suas fontes são muito mais sutis e

²⁴⁵ Boon, 1971, p. 40 e confessadamente em p. 77.

²⁴⁶ Boon, 1971, pp. 75-76.

²⁴⁷ Muitos desses intérpretes baseiam-se, sobretudo, nas linhas finais da camada A do II, 6. Ver por exemplo: Lyas, 1993, p. 123 *passim* e Starobinski, 1968, p. 932 *passim*.

²⁴⁸ Como procurei mostrar no final do capítulo 3.

²⁴⁹ Villey, II, p. 391.

²⁵⁰ Villey, 1976, II, p. 111.

escorregadias e não podem servir de indícios seguros para as divisões rígidas da evolução farejada por Villey.

Como já havia dito na “Introdução”, a relação de Montaigne com os papéis que lhe passavam sob os olhos é fluida. Uma das precipitações mais graves da genealogia de Villey é considerar a ocorrência de um índice certo ou quase certo de datação como próprio a um bloco geralmente delimitado em um capítulo. Ora, um traço característico do trabalho de Montaigne com as criações alheias é o recorte e a reelaboração, qual um novo quebra-cabeça cuja configuração é diversa do original. É perfeitamente possível que o escopo de alguns dos indicadores de Villey seja menos abrangente, principalmente no caso de uso de exemplos; talvez esse escopo seja simplesmente uma parte do capítulo, um parágrafo, um período, uma frase ou ainda parte de uma frase. Uma citação explícita ou implícita não puxa consigo a adoção do conjunto de um corpo de doutrina filosófica. No que tange às implícitas, que para nossos olhos zelosos pelos direitos autorais pareceriam plágio, não há uma atitude desleal de deturpação; levanto a hipótese de que depois de ler uma frase de seus autores prediletos, ela ressoava na mente de Montaigne no decorrer de seu dia-a-dia, harmonizada ou dissonante com os sons de sua vida, e flutuava proclamando independência das suas origens. Desse modo, as razões de assentimento e propósitos de destinação de uma idéia não necessariamente são os mesmos.

Diante das considerações acima, só nos restam dúvidas céticas sobre a verdade e o alcance interpretativo das etiologias biográficas levantadas e, com o conhecimento que atualmente possuímos, de quaisquer outras que por ventura possam ser pensadas.

4.3. Terceiro enfoque

Minha primeira atitude hermenêutica quanto a essa problemática da transição foi, diante da rebeldia do texto, procurar, a partir de um lastro textual pontual, estabelecer dois pólos diametralmente opostos de relação com a morte apregoados ou sugeridos nos *Ensaïos*, importando-me primeiramente menos em delimitar fronteiras textuais e temporais do que indagar sobre o poder dos argumentos e a construção de duas atitudes alternativas diante do morrer. Mas não basta ter documentado minhas afirmações sobre Montaigne com sua própria voz, como procurei fazer no que se passou até aqui, agora é necessário ainda um estudo de extensão e fronteiras.

Uma vez aceitas a coerência de algumas passagens dos *Ensaïos* umas com as outras e a oposição contra outras passagens, resta agora a tarefa de mostrar e demonstrar que, mais do

que faces da filosofia da morte e do morrer em Montaigne, nós temos fases de sua evolução. Pretendo aqui apresentar apenas os mais importantes resultados do trabalho da cartografia textual que testa a hipótese evolucionista. Uma amostra do que poderia ser um mapeamento dos territórios e zonas fronteiriças encontra-se como um quadro no “Apêndice”. Para a infelizmente não completamente metafórica microscopia desse estudo, comparei as versões de 1580 e do exemplar de Bordéus dos capítulos mais relevantes para o tema dessa dissertação, visto que as edições críticas atuais, ainda que mostrando todos os acréscimos, não fornecem todos os decréscimos e alterações, além de exibirem aqui e acolá erros de atribuição de um dado trecho a uma dada camada.

Os capítulos do primeiro livro, em sua primeira camada de publicação, tão próximos em conteúdo e espaço, formam uma rede coerente de idéias bem como os capítulos do terceiro livro formam uma outra rede de idéias interligadas, salvo nas passagens excepcionais que indiquei no “Apêndice”. Assim, temos dois grandes blocos opostos entre si.

Especialmente entre os dois grandes blocos referidos, há algumas passagens de texto no segundo livro, em sua primeira camada, além de excertos isolados, que constituem zonas de transição. Os excertos de transição pontuais foram transcritos e comentados no “Apêndice”. Quanto aos blocos de transição, temos:

No sexto capítulo do segundo livro, Montaigne continua afirmando a necessidade de experimentar o morrer, ou pelo menos, algo suficientemente semelhante ao morrer como forma de obter resolução no último dia, mas já lança desconfianças sobre a força dos “discursos” e da imaginação em fornecer uma imagem fiel, sem, por enquanto, rejeitá-los. Com isso, a experiência crucial da queda é pensada, já não apenas como propulsora²⁵¹, mas ainda como auxiliar da simulação e não como sua substituta²⁵².

A “Apologia de Raymond Sebond”, esse ensaio tão complexo e rico, contém, além de uma reafirmação do estatuto negativo da imaginação produtora²⁵³, um ataque à doutrina que prescreve o uso metódico da imaginação²⁵⁴ e uma concomitante constatação do valor da

²⁵¹ Ver capítulo 3.

²⁵² Algo semelhante acontece no II, 37, numa passagem específica indicada no Apêndice.

²⁵³ II, 12, p. 491A: “Combien en a rendu de malades la seule force de l'imagination?” [“Quantos apenas pela força da imaginação adoeceram?” p. 237].

²⁵⁴ “Mais quand la science feroit par effect ce qu'ils disent, d'émousser et rabatre l'aigreur des infortunes qui nous suyvent, que fait elle que ce que fait beaucoup plus purement l'ignorance, et plus evidentement?” II, 12, p. 490A [“Mais ainda que a ciência fizesse efetivamente o que eles dizem – atenuar e diminuir o amargor dos infortúnios que nos perseguem – o que faz ela além do que faz muito mais puramente a ignorância, e mais evidentemente?” p. 236], lembremos que o termo ‘*science*’ tem, em Montaigne, um sentido mais amplo que o atual, porém mais restrito que meramente ‘*cognissance*’, pois significa algo como um conhecimento organizado, nutrido de livros mais do que de experiências, sendo que a própria noção de experiência, por sua vez, não se resume, em

ignorância em ter efeitos éticos superiores, mais exatamente, a resolução, indiferença emocional ou contentamento alegre. Nesse contexto, insere-se a retomada do exemplo do porco de Pirro, realçando mais a importância do porco do que a do filósofo²⁵⁵ bem como uma atenção a outros personagens tão ou quase tão ignorantes em sua facilidade em alcançar a resolução²⁵⁶. Em seguida, aparece a conhecida apologia da ignorância.

Não há, portanto, uma súbita revolução²⁵⁷, todavia muito antes uma evolução, inclusive com idas e vindas. E não obstante as idas e vindas²⁵⁸, notamos que quanto à morte há pelo menos duas filosofias em Montaigne, possivelmente até mais de uma, se considerarmos que, não somente pela fatalidade da morte do autor em 1592, o texto é por si inacabado, inconcluso.

Além dos avanços já presentes na edição de 1580, devo também reconhecer alguns pontos isolados, presentes na edição de 1588 e nos acréscimos manuscritos, de retomada de algumas idéias ou práticas do método de simulação da morte. Esses pontos de retorno também estão exibidos e comentados no “Apêndice”. Considerados os trechos e passagens de idas e vindas referidos aqui e no “Apêndice”, acredito poder dizer que na maior parte da edição de 1580 e 1582, Montaigne defende as idéias do ideal de simulação do morrer e na maior parte dos ensaios e acréscimos posteriores, ele esposa a predisposição natural.

Não que eu queira com ‘a maioria’ galgar uma vulnerabilidade interpretativa já não alcançada com a totalidade. Procurei montar uma leitura que abarcasse de modo coerente, mas sem artifícios, o maior número de léguas de texto. O fato de que algumas pegadas tenham permanecido fora do caminho é um convite a que outros, munidos de mais habéis, porém igualmente justos instrumentos hermenêuticos, venham a se empenhar em abraçar a integralidade do livro, o que por ora está além do alcance de meus olhos míopes.

Além das remissões do texto à biografia pessoal ou intelectual do autor, a fortuna crítica sobre os *Ensaio*s ainda procurou escavar linhagens históricas para compreensão do texto.

Montaigne, ao que se consagraria mais tarde no empirismo como sendo uma captação de dados do mundo exterior através dos sentidos. Pelo termo ‘experiência’, deve-se entender, sobretudo, vivências pessoais.

²⁵⁵ II, 12, p. 490A.

²⁵⁶ Homens “(...)ausquels on void ordinairement beaucoup moins de ressentiment de mort (...)”, cada um deles “(...) préparé de soy mesmes par habitude naturelle.” II, 12, p. 490A [“(...) nos quais vemos habitualmente muito menos clamores sobre a morte (...)”, “(...) preparado por si si mesmo por hábito natural.” pp. 236-237].

²⁵⁷ Brody (1982, p. 94) acredita que Villey parece muito mais defender uma revolução do que evolução. Além dos exageros de Villey, tal julgamento exhibe os do próprio Brody, entre eles negar qualquer mudança.

²⁵⁸ Como bem imagina Brush, 1966, p. 57: “Even in the most Senecan of the essays, Montaigne had been aware that there were cracks in the wall he wished to build around himself and that its foundations might be weak.”, embora a citação (I, 10, p. 40A) que ele dá em apoio seja inapropriada, pois refere-se às fraquezas da capacidade de imaginar em geral e não à simulação da morte.

Aqui, preciso diferenciar dois conceitos metodológicos importantes: linhagem e linha de continuidade. A identificação de uma linha de continuidade não necessariamente supõe uma linhagem histórica. Uma linhagem é uma espécie de filiação reconhecida, ou seja, uma origem comprovada de conceitos ou teses, ao passo que uma linha de continuidade é apenas uma semelhança entre dois textos sem necessariamente haver filiação entre eles. Pois bem, conquanto pense que a tarefa filosófica na leitura de textos possa ser, entre outras, encontrar linhas de continuidade, a filosofia eventualmente poderá nutrir-se da tarefa historiográfica de verrumar linhagens desde que úteis na decisão entre possibilidades alternativas de interpretação. No próximo capítulo, empreenderei um sobrevôo histórico por diversas linhas de continuidade e linhagens eventualmente interessantes para a interpretação dos *Ensaio*s, panorama esse que se deve menos a uma eventual exigência intrínseca à dissertação do que à minha própria necessidade de divertimento. Não sejam estas minhas considerações compreendidas, portanto, como pretensas provas de uma interpretação específica de uma suposta causa eficiente atuando implacável sobre nosso autor. Apesar de eu estar, com o próximo capítulo, promovendo ao corpo do texto as observações historiográficas que, ao longo do restante da dissertação, contentam-se com a condição de notas de pé de página, elas visam muito antes ampliar espaços imagináveis de leitura do que restringi-los.

Capítulo 5: Observações históricas

As fontes onde Montaigne bebeu foram variadas, entretanto posso agrupar as diversas linhagens que para sua filosofia da morte se propuseram em dois grandes blocos: a literatura e filosofia da Antigüidade clássica (principalmente, latina) e a cultura renascentista. Acredito que tal agrupamento não é meramente didático, pois temos com ele porções suscetíveis de serem facilmente distintas, embora obviamente as linhagens se entrelacem e muitas do segundo grupo derivem de algumas do primeiro. Gostaria de começar por um passeio pelas filosofias clássicas da morte que antecederam as de Montaigne.

5.1. Possíveis influências gregas e romanas

A filosofia desde seu início se debateu ainda que camufladamente com a morte: então, não foram os pré-socráticos que, constatando a alternância incessante entre geração e corrupção, vida e morte, procuraram a permanência de um princípio? Mas é apenas com Demócrito que começa a se delinear a grande linhagem naturalista que tem em Epicuro e Lucrécio seus outros pontos altos na Antigüidade. A procura, central nesse período e fundadora da filosofia, de um princípio explicativo único efetivou-se, com o sábio de Abdera, numa negação radical da imortalidade do ser humano, plenamente inserido no ciclo constante da natureza. O atomismo democriteano não somente não precisava de nenhuma referência a intervenções divinas, como ainda repelia qualquer recurso à esperança na eternidade da nossa alma, embora ele, assim como seus sucessores²⁵⁹, não negue a existência de deuses imortais. Não devemos criar “fábulas” que acabam por nos iludir²⁶⁰ e devemos nos desfazer de esperanças sem-sentido²⁶¹, pois os bens certos são preferíveis aos futuros e incertos²⁶². Assim, já se faz ver a atuação de sua ética da medida: nossos desejos, crenças e esperanças têm graus diferentes de exequibilidade, de possibilidade de satisfação; devemos conferir nosso assentimento àquilo que está na medida de nosso alcance e (ou) ao que não nos faz desviar de outras carências e esperanças mais próximas²⁶³. Helmut Arzt faz notar que Demócrito não se serve de nenhuma consolação mítica contra o medo da morte, pois sua noção de desejo

²⁵⁹ Epicuro, *Carta...*, p. 24.

²⁶⁰ Dumont et alii, 1988, fragmento 68B297.

²⁶¹ 68B292: “De Demócrito: as esperanças dos insensatos são irrazoáveis”.

²⁶² 68B295: “O velho foi jovem, mas quanto ao jovem homem, não se sabe se ele chegará à velhice. Portanto, o bem alcançado supera o bem ainda a vir que nós desconhecemos.”

²⁶³ 68B202: “Os insensatos desejam o que não têm, mas negligenciam o que têm sob a mão e que é mais útil do que aquilo que deixaram passar.”

prescinde da realização futura postulada na filosofia platônica. O desejo para Demócrito não seria uma busca infinita ou indefinida, mas tão-somente um momentâneo desequilíbrio ou tensão entre compostos atômicos e a subsequente tendência em eliminá-lo²⁶⁴, o que se conforma com sua noção cíclica de bem-estar.

Em alternativa ao caminho aberto por Demócrito, a filosofia platônica exibida no *Fédon* muito mais do que nos outros diálogos, apresenta como traços marcantes a crença na imortalidade da alma e, como sugeri no capítulo 2, uma visão sagital da vida e da morte. Embebido de tradições filosóficas (por exemplo, pitagorismo) e religiosas²⁶⁵ (órficas, por exemplo), esse Platão é justamente aquele que dá o pontapé inicial na linhagem desse modo de ver o tempo humano em sua totalidade. Mas não há uma linearidade perfeita, visto que o filósofo ateniense acredita na metempsicose, ou seja, num retorno das almas em outros corpos.

Ao contrário do que diz o lema que tanto orgulha platônicos, a história da filosofia da morte não é um conjunto de notas de pé de página ao autor do *Fédon*, mas sim, em parte, se tanto, uma seqüência de notas às notas (e assim por diante) de pé de página a Platão, pois a preparação para a morte assumiu ao longo do tempo feições e efeitos diversos dos seus iniciais e, além disso, o principal motor de muitas das reflexões éticas sobre o morrer e a morte entre os antigos foram os próprios eventos da vida de Sócrates. A morte de Sócrates, ainda que injustamente determinada, é racionalmente aceita, vivida sem sofrimento, com altivez.

Uma vez oferecido, na Antigüidade, esse modelo resoluto e sereno, que não foi exclusividade dos diálogos platônicos²⁶⁶, desse grande filósofo que nada nos deixara por escrito, procuraram-se elaborar reconstruções teóricas e doutrinárias objetivando a reprodução do que havia de virtuoso em sua atitude²⁶⁷. Parece-me que o período helenístico, na construção da atitude do sábio perante a morte que ecoa a de um núcleo propriamente socrático, incorporou muitos elementos da estratégia naturalista de Demócrito. Epicuro foi o continuador, nesse momento, do legado do filósofo abderita.

²⁶⁴ Arzt diz ainda que a noção de desejo em Platão é infinita (Arzt, Helmut, 1984, p. 90). Parece-me que essa seria uma expressão intolerável para o filósofo ateniense; na verdade, o desejo de saber platônico tem um limite determinado no seu contato pós-morte com as idéias puras que constituem fundamentalmente a realidade.

²⁶⁵ Guardini (1958, p. 72) vê, nos quatro diálogos platônicos com referência à morte de Sócrates (*Eutífron*, *Apologia*, *Críton*, *Fédon*), a piedade religiosa e não apenas uma confiança na razão.

²⁶⁶ Xenofonte, *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates*, IV, 8, 1-3: a morte de Sócrates foi a mais bela de todas. Cf. Platão, *Fédon*, 59e-60a e obviamente 117b-d.

²⁶⁷ Gígon (pp. ix-x) rastreia parte do que restou dessa fertilidade em textos que procuraram retomar o *Fédon*.

Epicuro também desaconselha o pavor de morrer²⁶⁸, o que definitivamente não implica um desejo pela morte ou desgosto pela vida²⁶⁹, dada sua ênfase na necessidade de viver bem o tempo de vida, uma vez reconhecido como curto²⁷⁰. Diante disso, Epicuro faz uma classificação dos desejos²⁷¹, tendo em mente o fato de que as limitações a que estamos incontornavelmente sujeitos, como a morte ou o futuro que está fora do nosso poder, tornam alguns deles descabidos, insensatos²⁷². Daí o autor da *Carta sobre a felicidade* recomendar a auto-suficiência e o comedimento, pois se formos capazes de nos contentar com pouco, também seremos em resistir melhor às adversidades que o futuro nos esconde²⁷³. E esse comedimento deve sempre buscar a ausência de atribulações – a tranquilidade²⁷⁴.

Lucrécio de modo mais incisivo e explícito, até onde posso ver, aconselha-nos dois principais caminhos de supressão (ou prevenção contra) o medo da morte: um deles cognitivo, o outro ético²⁷⁵. O primeiro consiste num conhecimento que se pretende absolutamente certo e verdadeiro sobre a natureza da morte (ou seja, aquilo que vem após essa vida), ciência essa que ocupa quase todo o recheio do terceiro livro do *Da Natureza das Coisas*. O conceito de morte do atomismo não é, a rigor, o da não-vida²⁷⁶, só o vácuo é absolutamente nada; o sentido de ‘morte’ mais freqüente é de decomposição de uma forma composta de átomos. A propósito, é mais que uma curiosidade notar que quase toda a argumentação de Lucrécio no livro III é uma inversão de um dos principais argumentos do *Fédon*: como a alma é divisível, ela é mortal. Ao travar conhecimento que não há vida depois da morte, que nosso corpo há de perecer e se decompor sem dor, já não temos, segundo o poeta romano, medo de morrer²⁷⁷, esse verdadeiro entrave ao gozo puro dos prazeres da vida²⁷⁸. Nesse contexto, encontra-se a reprovação e até mesmo zombaria que Lucrécio empreende contra os poetas sacros (Ênio, principalmente) e todos aqueles que crêem nos horríveis castigos depois da morte²⁷⁹; bem entendido, o que Lucrécio reprime nos supersticiosos é o medo não pelo desconhecido, mas

²⁶⁸ Epicuro, 2002, p. 27ss.

²⁶⁹ Epicuro, 2002, pp. 30-32: é tolo dizer que seria bom não termos nascido.

²⁷⁰ Epicuro, 2002, p. 30.

²⁷¹ Epicuro, 2002, p. 32: naturais e inúteis; entre os naturais: necessários e só naturais; entre os necessários: necessários à felicidade, ao corpo e à própria vida.

²⁷² Epicuro, 2002, p. 32.

²⁷³ Epicuro, 2002, pp. 40 e 42.

²⁷⁴ Epicuro, 2002, p. 42.

²⁷⁵ Parece haver também algo como um caminho estético em: II, vv. 44-46, o espetáculo da guerra nos livra do medo da morte. Algo semelhante em Montaigne, I, 20, p. 96A.

²⁷⁶ Ao contrário do que diz Conche, 1996, p. 45.

²⁷⁷ É recorrente a comparação com as crianças que têm medo do escuro, mas que o perdem uma vez acesas as luzes: II, v. 55-57; III, v. 87-90; VI, v. 35-38.

²⁷⁸ III, v. 37-40. Lucrécio arrola ainda efeitos sociais e éticos nocivos do temor da morte: III, v. 59-64, e o suicídio pode ser um deles: III, 79-82, embora em outros momentos Lucrécio aparente defender o suicídio (III, v. 944-945), dada a monotonia da vida.

por um pretenso conhecimento que ele próprio julga falso. Quando não mais existirmos não mais sentiremos dor²⁸⁰. Com isso, Lucrécio está supondo que a validade de ocorrência do medo só pode estar presente diante da possibilidade real e presente de sentir dor e sofrimento.

O universo para Lucrécio é um movimento contínuo, a vida, em seu todo, jamais se extinguirá²⁸¹. Ao morrer, perdemos os contornos que nos individualizam, misturando-nos novamente ao todo da natureza e a seu ciclo: a morte de uns é substituída pela vida de outros²⁸².

Quanto ao caminho ético, o aconselhamento de moderação pervade os versos de Lucrécio. Embora ele reconheça que ser um “vaso sem fundo” é próprio da natureza humana²⁸³, Lucrécio reafirma a idéia já presente em Demócrito de que nossos desejos são cíclicos. O homem que não aceita a morte, assim se sente por querer sempre mais e não se contentar com o que tem²⁸⁴. Além do medo de morrer propriamente, o que incomoda Lucrécio é o fato de que, pelo desejo de viver mais a todo o custo, as pessoas acabem usando meios ilícitos e nada honrosos (por exemplo, trair a pátria, não agir corajosamente)²⁸⁵. O diagnóstico lucreciano da patologia do temor da morte não é cego também ao nosso deslize na relação com o tempo: tememos o futuro e sentimos remorso pelo que de mal fizemos no passado²⁸⁶. Pelo exercício consciente da moderação (e não de um ascetismo progressivo), podemos extirpar o desejo excessivo de vida²⁸⁷.

A influência da linhagem naturalista sobre Montaigne é claríssima e se fez valer pela leitura de Diógenes Laércio e, principalmente, Lucrécio.

O ecletismo de Cícero é em geral tão conhecido quanto inegável sua maior proximidade aos estóicos e a Platão especificamente sobre as reflexões metafísicas e éticas da morte²⁸⁸. Com Platão, Cícero espousa uma defesa que se pretende racional²⁸⁹ da certeza da imortalidade

²⁷⁹ Lucrécio, I, v. 110-111; III, v. 612-614.

²⁸⁰ III, v. 837-842.

²⁸¹ II, v. 569-572.

²⁸² III, v. 964-965.

²⁸³ III, v. 1003-1010: “animum ingratam naturam”. E o próprio amor seria ilimitado: “Unaque res haec est, cujus quam plurima habemus / tam magis ardescit dira cuppedine pectus.” IV, v. 1089-1090, ver Salem, pp. 177-179.

²⁸⁴ III, v. 957-960. Em bela passagem, Lucrécio compara as ambições excessivas dos homens ao esforço de Sísifo em levar a pedra ao topo da montanha: o resultado é fatalmente o fracasso.

²⁸⁵ III, v. 85-86. Nisso, Lucrécio é frontalmente reprimido por Voltaire (*Dictionnaire Philosophique*, p. 178): a crença no castigo pós-morte é necessária, moral, social e civilmente.

²⁸⁶ III, v. 824-827.

²⁸⁷ Esse argumento deixa claro que, contra o que diz Bayle (p. 527), Lucrécio não combate apenas o medo do sofrimento no além, mas igualmente o temor de perder a vida.

²⁸⁸ Segundo Gigon (p. xi), nenhum texto da Antiguidade está mais próximo do “espírito do *Fédon*” do que as *Tusculanas*.

²⁸⁹ *Tusculanae*, I, 17.

da alma²⁹⁰, graças à qual podemos dizer que a morte não é um mal²⁹¹ e não menos platônica é a afirmação do ideal ascético como preparação para a morte, mais exatamente, para a vida pós-morte²⁹². O elemento tipicamente estóico adicionado a esse quadro já esboçado no *Fédon* é o preceito de meditação sobre os aparentes males futuros, principalmente, o morrer e a morte²⁹³. Também se faz presente o elogio ao ócio²⁹⁴, à moderação²⁹⁵, à manutenção da vida ativa até o último momento²⁹⁶ e uma valorização muito recorrente da bela morte, mormente, da morte em guerra pela pátria²⁹⁷. Embora Cícero reconheça o caráter natural do medo da morte (reconhecido nas crianças, nos animais e na maioria dos homens), o grande orador romano mesmo assim o reputa como vicioso e extirpável²⁹⁸. É ainda digna de menção sua implicância contra os filósofos da linhagem naturalista (por exemplo, contra Demócrito²⁹⁹, Dicearco³⁰⁰ e outros³⁰¹).

O que Montaigne tomou de Cícero foi exclusivamente o componente estóico da mesma forma que tomou do Sócrates do *Fédon* apenas a atitude e não a defesa da imortalidade da alma individual.

Embora alguns dos estóicos tenham subscrito o ideal de preparação para a morte de origem platônica, eles incorporaram uma série de constatações e doutrinas que podem ser reconhecidas como típicas da tradição naturalista.

Sêneca retoma a aplicação do conselho de moderação ao problema da morte, ao dizer que achamos a vida curta e não aceitamos morrer³⁰² em razão de não a aproveitarmos

²⁹⁰ É interessante que o principal argumento, segundo o próprio Cícero, em favor da imortalidade seja o de que nossa natureza tem uma sede própria pelo futuro e, ainda que silenciosamente, preocupa-se pelo que pode haver depois da vida: *Tusculanae*, I, 14 (“omnibus curae sint, et maxime quidem, quae post mortem futura sint.”). Ver também *De Senectute*, XIX, 66.

²⁹¹ *Tusculanae*, I, 31 e I, 39: não devemos fazer muito caso desta vida, se temos a eternidade: “Confer nostram longissimam aetatem cum aeternitate, in eadem propemodum brevitatem qua illae bestiolae [que vivem apenas um dia] reperiemur.” Também em *De Senectute*, XIX, 67.

²⁹² *Tusculanae*, I, 31: “Secernere autem a corpore animum, nec quicquam aliud est mori discere.”

²⁹³ *Tusculanae*, III, 16; *De Senectute*, XX, 74.

²⁹⁴ Cícero, *Tusculanae*, I, 1.

²⁹⁵ “Omnium autem perturbationum fontem esse dicunt intemperantiam (...)” *Tusculanae*, IV, 9. *De Senectute*, III, 7. Também há uma aplicação do ideal de comedimento quanto ao tempo desta vida: *De Senectute*, XIX, 69: “Quod cuique temporis ad vivendum datur eo debet esse contentus.”

²⁹⁶ *De Senectute*, V, 13.

²⁹⁷ Os exemplos são muitos e Cícero até mesmo apresenta amiúde o argumento pragmático e político de que apenas sob efeito da crença na imortalidade e na glória é possível aos homens a coragem de morrer bravamente: I, 15 (“Nemo umquam sine magna spe immortalitatis se pro patria offerret ad mortem.”); I, 37-38; I, 40; I, 46; I, 48; *De Senectute*, XXIII, 82; *De Finibus*, II, xxx, 97.

²⁹⁸ *De Finibus*, V, xi, 31.

²⁹⁹ Cícero, *Tusculanae*, I, 11.

³⁰⁰ *Tusculanae*, I, 18.

³⁰¹ *Tusculanae*, I, 21 e contra Epicuro, no *De Finibus*, II, xxx, 96.

³⁰² Sêneca (*De brevitate vitae*, VIII, 2) zomba dos que temem a morte quando ela se aproxima. Devido à patente repetitividade do estilo de Sêneca, as citações e referências serão dadas apenas às ocorrências mais lapidares ou às primeiras em ordem de aparição nas *Epistulae*.

devidamente e queremos estendê-la mais³⁰³. Aqui se coloca a recomendação típica da linhagem naturalista e do período helenístico de aproveitamento do tempo e de supressão dos deslizes temporais que certas afecções nos causam³⁰⁴. O âmagô e motor desses desvios é uma entrega desbragada aos nossos desejos e às exigências alheias³⁰⁵. Assim sendo, devemos aprender a viver, tendo aprendido que vamos morrer³⁰⁶. E, como podemos morrer a qualquer momento, não devemos nem nos apegarmos a “bens fortuitos”³⁰⁷ nem criar projetos com alvos a longa distância, sem que isso signifique uma atitude leviana de querer recomeçar tudo a cada dia³⁰⁸. A expectativa excessivamente dilatada de alcance de fins futuros faz com que percamos o presente e gera o medo³⁰⁹. Não devemos desperdiçar nossa vida³¹⁰, embora não se deva, para Sêneca, recair no extremo de uma tentativa de completa prisão ao presente³¹¹, pois é necessário manter uma relação saudável de bom uso dos três tempos, passado, presente e futuro³¹². Em que pesem todas essas recomendações de lembrança da nossa condição mortal e de contenção dentro de seus limites, Sêneca parece ainda desejar um prolongamento da existência e até mesmo alguma espécie de imortalidade³¹³.

Mas não basta para o moralista das *Cartas*, o exercício da moderação. Ela há de se unir à meditação sobre os males futuros para levar-nos à constância (e não apenas à aparência de constância³¹⁴) não só durante a vida, mas até mesmo no momento de morrer³¹⁵. E a constância e destemor perante a morte acarreta o destemor a respeito de qualquer coisa na vida³¹⁶. Na definição da independência que constitui parte indispensável da constância, Sêneca diz que o sábio sente os incômodos da dor, da velhice e da pobreza, mas os vence³¹⁷, o que se assemelha a alguns usos do termo ‘*nonchalance*’ em Montaigne. Os elogios a Catão e

³⁰³ Sêneca retoma a metáfora do vaso sem fundo de Lucrecio em *De brevitate vitae*, X, 5.

³⁰⁴ Sêneca, *De brevitate vitae*, VII, 8: “Praecipitat quisque vitam suam et futuri desiderio laborat, praesentim taedio.” E XVI, 1. *Epistulae...*, I.

³⁰⁵ Sêneca, *De brevitate vitae*, III, 4 (desejamos tudo como se fôssemos imortais) e II, 4 (“nemo se sibi vindicat, alius in alium consumitur”).

³⁰⁶ Sêneca, *De brevitate vitae*, VII, 3-4: “(...) vivere tota vita discendum est et (...) tota vita discendum est mori.”

³⁰⁷ *Epistulae*, VIII, 3.

³⁰⁸ *Epistulae*, XIII, 16. Um exemplo ficcional do que seria uma tentativa extrema dessa “hominum levitas” está no filme *A concepção*, de José Eduardo Belmont.

³⁰⁹ *Epistulae*, V, 7: “spem metus sequitur”.

³¹⁰ Sêneca, *De brevitate vitae*, IX, 1: “Maximum vivendi impedimentum est expectatio, quae pendet ex crastino, perdit hodiernum.”

³¹¹ Sêneca, *De brevitate vitae*, II, 2 e X, 6.

³¹² Sêneca, *De brevitate vitae*, X, 5 (nossa relação com o tempo deve primar pela quietude) e XV, 5.

³¹³ Sêneca, *De brevitate vitae*, I, 4 (com a boa gestão do tempo, podemos obter um acréscimo em extensão de vida) e XV, 4: com a filosofia e apenas com ela, podemos “prolongar a mortalidade” (“extendendae mortalitatis”) até uma “imortalidade”.

³¹⁴ *Epistulae*, V, 1.

³¹⁵ *Epistulae*, IV, 5.

³¹⁶ *Epistulae*, IV, 8.

³¹⁷ *Epistulae*, IX, 2.

Sócrates como instanciações desses ideais são ainda mais repetitivos, insistentes e, sobretudo, mais cegos do que nos *Ensaio*s³¹⁸.

A reflexão sobre a morte preconizada por Sêneca não visa, em seus princípios, de modo algum a aumentar as dores efetivas ou possíveis pelos excessos da imaginação de impossíveis ou pouco prováveis³¹⁹. Trata-se antes de, com seriedade³²⁰, procurar, pelo exercício contínuo, adequar nossa mente e sentimentos à vontade³²¹, exercício esse que é incitado no próprio correr de nossas vidas³²².

Sem dúvida, o grande filósofo e tragediógrafo romano está muito próximo da linhagem naturalista, uma vez que afirma o tempo plenamente cíclico de vida e morte³²³ e não confia dogmaticamente nos castigos ou prêmios pós-morte³²⁴. Algumas de suas estratégias argumentativas são, inclusive, as mesmas das de Lucrecio: como a da insensibilidade antes do nascimento e depois da morte, entre outras³²⁵.

Montaigne com impressionante frequência usa, torce e distorce Sêneca em vários lugares³²⁶. Devemos rejeitar como patente exagero a idéia de Friedrich de que Sêneca serve a Montaigne de modo exclusivo como psicólogo e não como filósofo moral normativo³²⁷, pois visivelmente Sêneca é muito mais normativo do que Montaigne (compare-se o número de imperativos e formas de aconselhamento nas *Cartas morais a Lucílio* e nos *Ensaio*s), e alguns dos imperativos de Montaigne foram claramente tomados do filósofo romano. Sêneca não procura vasculhar as camadas mais interiores da subjetividade como o faz Montaigne.

Nos períodos helenístico e imperial, entra em voga um estilo literário e filosófico muito fértil – a consolação – incorporando ecleticamente vários dos argumentos sobre o morrer e a morte das filosofias anteriores e da época. O tema do ciclo incessante entre morte e vida é um lugar-comum no gênero³²⁸. Também é recorrente o crédito de maior importância sobre a qualidade e intensidade das vivências do que sobre a extensão de vida³²⁹. Montaigne decerto leu os maiores expoentes do gênero – as cartas de Plutarco e Sêneca –, mas não me parece que

³¹⁸ *Epistulae*, XI, 10; XIII, 14; LXXI, 17. Elogios também à morte pela pátria LXXVI, 27.

³¹⁹ *Epistulae*, XIII, 4.

³²⁰ *Epistulae*, XXIII, 4.

³²¹ *Epistulae*, XVI, 1.

³²² *Epistulae*, CI, 1: “Omnis dies, omnis hora quam nihil simus ostendit (...)” Há várias referências ao morrer intravital com a mesma função de lembrete nesse contexto.

³²³ *Epistulae*, XXIV, 26: “Nullus rei finis est, sed in orbem nexa sunt omnia, fugiunt ac secuntur.”

³²⁴ *Epistulae*, XXIV, 18, ressalvada a citação do *De brevitare*, referida há pouco.

³²⁵ *Epistulae*, XXXVI. A identidade entre morte antes e depois da nossa vida, chamada por Luper “argumento da simetria”, está mais explícita na carta LIV, 4-5.

³²⁶ Segundo Villey, 1976, I, p. 239, nos capítulos: I, 14; I, 20, I, 39; I, 42; II, 3.

³²⁷ Friedrich, 1949, p. 86.

³²⁸ Por exemplo, em Plutarco, *Consolation à Apollonios*, 106d-f.

³²⁹ Plutarco, *Consolation à Apollonios*, 111a-d. Sêneca, *De Brevitate Vitae*.

elas acrescentem algo à compreensão dos *Ensaaios* que já não tenha sido elucidado pelo estudo dos outros textos da Antigüidade.

Pelo exposto, a crença de que há uma solução cognitiva para a dissolução do medo da morte é comum à tradição que provém de Platão e passa por Cícero e à naturalista, embora diverjam quanto ao conteúdo do conhecimento pretensamente racional a respeito.

O cordão umbilical que ligava a filosofia da morte ao Sócrates platônico prestes a tomar cicutu não fora, contudo, cortado de vez, muito antes reformulado com seu batismo no interior da filosofia de Agostinho. Foi o mestre do ocidente, de modo mais claro do que nunca antes, que pensou o tempo como uma linha – já não mais um círculo – e o contrapôs radicalmente à eternidade, sendo por isso que preferi chamar a linhagem em contraposição aos naturalistas de ‘augustiniana’ e não ‘platônica’. Nesse sentido, encontram-se as várias instâncias da crítica de Agostinho à concepção cíclica dos antigos no que respeita à ordem total do universo³³⁰, à ordem da história e ao lugar do homem e sua alma nessas duas ordens³³¹.

À linhagem augustiniana, em todas suas diversas atualizações e reformulações³³², foi particularmente cara a negação da continuidade da linha no ciclo de transformações da natureza em favor da afirmação de uma continuidade com o que está além da natureza e do tempo e, isso também ou, para alguns pensadores, antes de mais nada pelo horror da possibilidade de descontinuidade. Essa continuidade integradora do homem na vida sempiterna seria uma restituição à felicidade paradisíaca perdida, mas num novo patamar. Procurarei expor resumidamente como o problema da morte se encaixa dentro desse novo quadro ontológico, cosmológico e antropológico marcado pela queda.

Agostinho introduz uma distinção de suma relevância entre primeira morte (no sentido de instante da morte ou momentos finais da vida) e segunda morte (no sentido daquilo que vem após essa vida³³³), sendo a primeira (para nós, inevitável) aplicada a todo o gênero humano, em sua história, originariamente devido à queda pecaminosa do primeiro homem³³⁴ e a segunda (que pode ser evitada), em razão dos pecados individuais de cada homem em sua

³³⁰ Veja-se sua rejeição da tese de algo como um eterno retorno: Agostinho. *De Civitate Dei contra paganos*, XII, 13, 21. É particularmente instigante como, principalmente nesse capítulo 21, a crítica de Agostinho à circularidade no pensamento neoplatônico, platônico e até mesmo a toda a filosofia da natureza da morte no mundo antigo – crítica essa que inicialmente estava concentrando-se sobre argumentos cosmológicos e teológicos – passa a adquirir o aspecto de um enfoque psicológico e moral, analisando o homem em seu abandono e em suas vivências de medo e esperança.

³³¹ Aqui o neoplatônico Porfírio é um intermediário entre Platão e Agostinho, por ter negado que a alma dos seres humanos possa transmigrar para o corpo dos animais, embora aceite a possibilidade de reencarnação evolutiva, do que Agostinho discorda: *De Civitate Dei*, X, 30.

³³² Como lista de referência para visualizar o que estou chamando de linhagem augustiniana, sejam lembrados seus pontos altos: Pascal, Kierkegaard e Chestov.

³³³ *De Civitate Dei*, XIII, 2.

própria vida³³⁵. A segunda morte, força é esclarecer, não se há de confundir com a inexistência absoluta. Agostinho, contudo, acredita legítimo o uso do termo ‘morte’ no caso, pois se trata da aplicação ao ímpio do sofrimento ininterrupto³³⁶, o que, para o bispo de Hipona, é como uma morte.

Não há qualquer privilégio de uma preparação para a primeira morte, pois o mais importante é a preparação ao longo de toda a vida para evitar a segunda morte e alcançar a vida eterna, preparação essa que consiste numa retenção na entrega aos bens e prazeres dessa vida³³⁷, mas não numa simulação mental de ameaças específicas de morte. O que importa para Agostinho não é o que acidentalmente causa ou pode causar a morte, mas aquilo que se segue a ela e o modo pelo qual nos portamos, paciente e esperançosamente suportando os sofrimentos terrenos³³⁸ e também não interessa ao cristão o que é feito de sua carne porque é à sua alma que será conferida ou a segunda morte ou a beatitude eterna³³⁹. De igual modo, os cristãos não devem lamentar-se pela perda das coisas dessa vida com a primeira morte³⁴⁰.

Deve-se suportar os males do presente, inclusive, a morte em nome da glória eterna e verdadeira que se há de alcançar depois dessa vida³⁴¹. Assim, se para os primeiros homens, a primeira morte foi, antes de tudo, um castigo, para o cristão deve ser entendida como uma oportunidade (ou uma espécie de teste ou prova³⁴²) para que Deus lhe conceda a graça da felicidade eterna³⁴³, sem que, por isso, a morte primeira deva ser considerada como um bem em si³⁴⁴. Há, portanto, um elogio ao comportamento no último dia³⁴⁵, contudo, com a *Cidade de Deus*, a figura do herói guerreiro, do homem público probo e do sábio, todos impassíveis e destemerosos no momento de morrer para alcançar a imortalidade (sobretudo) na memória dos homens, retira-se do palco para dar lugar à imagem do mártir que, não abrindo mão de suas crenças nem da virtude da justiça, não teme a morte com o intuito de alcançar a graça divina. Assim, o mártir reproduz a morte do próprio Cristo, lenta, sofrida, porém digna. É

³³⁴ *De Civitate Dei*, XIII, 3.

³³⁵ *De Civitate Dei*, XX, 15.

³³⁶ *De Civitate Dei*, XIII, 2, 11.

³³⁷ *De Civitate Dei*, I, 9. A condenação da ‘praevaricatio’ é, parece-me, notadamente freqüente em toda obra (XIII, 13, por exemplo), o que não implica em dizer que o corpo pura e simplesmente é um fardo para a alma, mas sim o corpo corrompido (“corruptibile”, XIII, 16).

³³⁸ “Nulla quippe maior et peior est mors, quam ubi non moritur mors.” *De Civitate Dei*, V, 12. “Mala mors putanda non est quam bona vita praecesserit. Neque enim facit malam mortem, nisi quod sequitur mortem.”, I, 11 (a última frase é citada por Montaigne em I, 14, p. 56C, acrescentando-lhe uma ponderação de que nem o que vem antes nem depois diz respeito à morte, ver abaixo “Conclusão”).

³³⁹ *De Civitate Dei*, I, 12.

³⁴⁰ *De Civitate Dei*, I, 10. É vão (“vanitate”) querer encontrar aqui o sumo bem: XIX, 4.

³⁴¹ *De Civitate Dei*, I, 24; V, 18; XIII, 4.

³⁴² *De Civitate Dei*, XXI, 14: “temptatio”.

³⁴³ *De Civitate Dei*, XIII, 3.

³⁴⁴ *De Civitate Dei*, XIII, 5.

mais do que relevante notar como a morte do Cristo na cruz difere da de Sócrates, as quais a tradição ocidental tantas vezes assimilou. O Cristo sofredor atrai, qual um ímã emocional e retórico, a compaixão dos homens, suas testemunhas, e de Deus, seu juiz-mor. Em contrapartida, ao exigir que mulheres e crianças sejam retiradas no tribunal e nos instantes finais, Sócrates rejeita a compaixão, pois considera-se justificadamente, racionalmente digno da bem-aventurança pós-cicuta³⁴⁶. E impressiona que não haja, como já disse, modelos cristãos de morte nos *Ensaio*s e que seja Sócrates seu principal herói.

Especificamente no que tange ao medo da primeira morte, Agostinho parece depositar, até certo ponto, alguma confiança no poder da razão em dissipar o citado temor³⁴⁷, todavia esse só poderá ser devidamente supresso pela fé e pela graça de Deus com o intermédio de Cristo³⁴⁸. Sem embargo, o temor pela segunda morte jamais poderá ser eliminado e é até mesmo útil em conduzir o homem a uma vida pia³⁴⁹ e nisso, na constatação de um medo fundamental e inextirpável, o padre da Igreja se diferencia de todos os autores antigos pagãos com que trabalhei até aqui³⁵⁰.

Ainda seguindo a *Cidade de Deus*, a felicidade consiste em se viver como e quanto se quer. Ora, durante essa vida, o homem não pode viver como quer pelo fato de não poder viver quanto quiser. O mestre de Hipona, então, levanta duas objeções eventuais a essa afirmação: alguém pode querer morrer ou simplesmente pode querer apenas o que pode obter e assim ser feliz. Em sua refutação à primeira possibilidade, ele diz que, mesmo que se queira morrer, o ser humano ainda assim não vai viver como quer, pois não vai viver absolutamente. Quanto à segunda, ele argumenta: se alguém deseja e ama as coisas e pessoas que ele pode ter, também deseja e ama a vida, pela qual é possível amar, desejar e ter tais coisas. Ora, como a vida é condição para amar e desejar essas coisas, é necessário que ele a queira acima de tudo o mais, inclusive acima dessas coisas. Por conseguinte, necessariamente, ele precisa querer continuar vivendo, sempre³⁵¹. Fiz questão em seguir de perto e com minúcia essa argumentação, pois ela visa (ainda que não nomeadamente em Agostinho) a desmontar a pretensão de

³⁴⁵ *De Civitate Dei*, I, 11.

³⁴⁶ Brun, Jean, 1994, pp. 99-100, para quem a morte de Sócrates é pensada e a de Cristo, sentida. Ver também Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, §15. p. 99: toda a vida e a morte de Sócrates é “justificada”, ver também “Das Problem des Sokrates”, §§1 e 10.

³⁴⁷ *De Civitate Dei*, I, 11: “(...) mentis ratio diligenter enucleata convincit.” IX, 14.

³⁴⁸ *De Civitate Dei*, IX, 15.

³⁴⁹ *De Civitate Dei*, XIX, 7, 8.

³⁵⁰ Parece-me, como já observou Feuerbach (p. 3, nota), que esse era o ponto comum de chegada das reflexões sobre a morte entre gregos e romanos.

³⁵¹ Todo esse parágrafo está baseado em *De Civitate Dei*, XIX, 25, onde Agostinho arremata: “Tunc igitur beata [vida] erit quando aeterna erit.” Cícero, de modo análogo, critica Epicuro quanto à aplicabilidade à vida do preceito de moderação, se aceitássemos que o prazer é o sumo bem (*De Finibus*, II, xxvii, 87-88).

aplicabilidade da ética do comedimento e moderação à extensão do tempo de vida, aplicação que já estava presente na linhagem naturalista desde Demócrito. O conceito de felicidade plena, com isso, é sobremaneira diverso da noção de equilíbrio ou da ausência de males e não basta a fruição de um prazer ou a satisfação de um desejo para que nos qualifiquemos felizes, é imprescindível adicionar a perspectiva, mais que isso, a certeza de perpetuação desse estado de fruição sempiternamente³⁵².

Seria insuportável, em sua opinião, viver sob a incerteza se a felicidade ou infelicidade pela qual estamos passando vai durar para sempre ou não³⁵³. Portanto, segundo o padre da Igreja, é próprio da natureza humana desejar a vida eterna e apenas a fé revelada e verdadeira pode satisfazer a esse desejo³⁵⁴.

Obviamente a filosofia sobre a morte na Idade Média ocidental brotou das crenças religiosas reveladas nas *Escrituras* e assentadas conceitualmente nos livros de Agostinho e outros, sem que a posterior influência de algum Aristóteles fosse capaz de minorar a força da linhagem agustiniana sobre o ocidente. Posso dizer, baseando-me nos estudos de Villey, que os indícios de uma absorção da cultura filosófica desse período por Montaigne são quase nulos, tanto mais no tema de que me ocupo.

O fato de que alguns filósofos e pensadores apresentem tendências das duas linhagens (naturalista e agustiniana) não invalida a distinção entre elas, mas deve-se admitir que qualquer filósofo coerente deve ter alguma delas como predominante, uma vez que são contrárias em alguns tópicos centrais.

5.2. Possíveis influências da cultura medieval e renascentista

Cabe, a partir de agora, estudar o outro grande bloco de linhagens ou, pelo menos, linhas de continuidade. Há na cultura escrita e não escrita, culta e popular no final da Idade Média e no Renascimento um conjunto de idéias e práticas sobre o morrer e a morte que, conspira-se, poderiam ter influenciado as reflexões do prefeito de Bordéus. No que segue, apontarei algumas características gerais da história daquelas atitudes e doutrinas na aurora da modernidade, realçando pontos comuns.

³⁵² *De Civitate Dei*, XIX, 4. Com essa preferência irrecusável pelo permanente, mais uma vez, Agostinho opõe-se à tradição naturalista ou mais exatamente estoica, bem exemplificada pelo *De Brevitate Vitae* de Sêneca. Leia-se, em contrapartida, Conche (1966, pp. 30-31), esse helenista contemporâneo que critica a insensatez do “fantôme quantitativ” de querer viver sempre.

³⁵³ *De Civitate Dei*, XII, 21. É patente o reflexo de tais idéias no pensamento e no coração de Pascal.

³⁵⁴ *De Civitate Dei*, X, 29. E aí temos uma limitação do poder da razão puramente humana.

Analisando, precipuamente, o que restou como testemunho da cultura popular ou de costumes difundidos ao longo do tempo, Ariès descreve as posturas do ocidente cristão frente à morte, passando por cinco estágios desde a alta Idade Média até nossos dias: a morte domesticada, a morte de si, a morte longínqua e próxima, a tua morte e a morte invertida. Obviamente, para um dado estágio resta algo dos estágios anteriores, mas eles se seguem por rupturas contínuas. Não me deterei em expor suas argumentação e análise interpretativas, procurarei abaixo tão-somente resumir sua caracterização de alguns elementos daquelas que são mais próximas ao meu objeto de estudo.

A morte domesticada tem, para Ariès, o valor de uma espécie de estado de natureza ou de estado social primário do homem em sua relação com a morte, detectada na Antigüidade, na Idade Média e em comunidades não-modernas³⁵⁵. Nessas comunidades, os indivíduos tinham consciência da iminência da morte, cria-se numa espécie premonição do seu chamado³⁵⁶, sendo os casos de morte repentina raros e, mais importante, vergonhosos³⁵⁷. Toda morte era acompanhada por minuciosos rituais sociais de atenção ao moribundo e ao morto, havendo, portanto, uma plena inserção da vida e da morte do indivíduo na comunidade. Essa morte domesticada pelos encantos da comunidade era, para Ariès, espontânea, e o homem simples amava a vida, mas aceitava a morte, quando ela se revelava inevitável³⁵⁸. Até aqui, não havia uma significativa diferença de atitude entre a morte popular e a morte dos aristocratas, a não ser a morte dos santos que se destacava de todas as outras. Ariès declara Bossuet ter apreendido bem o espírito da justificação popular para a aceitação da morte ao dizer: “Todos nós morremos”³⁵⁹. Ao contrário de uma atitude, diga-se lá, técnica que rejeita a morte e proíbe que se pense nela, a popular e tradicional a tem tão presente cotidianamente que se torna desnecessário ordenar a manutenção do pensamento fixo nela³⁶⁰.

O caldo de cultura que atua sobre a matéria-prima da morte domesticada possui várias linhas temáticas e formas de expressão, sendo as principais: as artes de morrer, a arte macabra, o triunfo da morte, a dança da morte, o ascetismo, o amor à vida terrena e o ideal de glória. Segue abaixo um resumo desses tópicos, segundo as análises de Ariès e Tenenti.

A partir do século XIII, época da *Divina Comédia*, a noção de juízo final tal como a conhecemos hoje começa a ganhar corpo. As duas características centrais dessa concepção,

³⁵⁵ Ariès, ob. cit., p. 13, encontra essa imagem da morte aprisionada na canção de Roland e em contos populares diversos e acredita poder estendê-la a todos povos não-modernos.

³⁵⁶ Ariès, ob. cit., pp. 14-17.

³⁵⁷ Ariès, ob. cit., pp. 18-19.

³⁵⁸ Ariès, ob. cit., p. 23.

³⁵⁹ Ariès, ob. cit., p. 28.

³⁶⁰ Ariès, ob. cit., p. 30.

para Ariès, são: o fim da história, como fim das singularidades dos eventos distribuídos no tempo, e a separação entre escolhidos e condenados³⁶¹. Essa “morte de si” é o início do processo de individualização do morrer e da morte. Enquanto a concepção tradicional da morte domesticada pensava o além como uma espécie de sono impessoal³⁶², no final da Idade Média e início da Renascença, começa-se a assistir a um sentimento de permanência da identidade pessoal depois da morte, suficiente e necessária para a atribuição do mérito para ser escolhido ou para ser condenado. Entram em voga então os manuais de preparação para a morte (*ars moriendi*), fornecendo instruções sobre como alcançar a salvação³⁶³, como se portar cristãmente no momento de morrer. As “artes de morrer” (e eu acrescento: os autos ibéricos) apresentavam a imagem de um juízo final individual³⁶⁴, diverso da morte em massa, como durante as pestes. É nesse período que as elites procuraram diferenciar-se dos menos abastados³⁶⁵, através de uma retomada cristã da atitude estoíca diante da morte. Ariès chega até mesmo a dizer que está presente em Montaigne a idéia de um “juízo moral” na morte, noção típica dos eruditos cristãos de sua época³⁶⁶. O que é particularmente digno de nota, segundo Tenenti, na evolução das artes de morrer até chegar a Montaigne é um gradativo regresso temporal do alvo de ocorrência desse juízo (a encruzilhada de caminhos entre bem e mal se antecipa de um purgatório depois da morte até chegar à vida como um todo, passando pelo momento de agonia), o que acarreta, tanto mais no caso do ensaísta, uma naturalização (retirada do caráter sobrenatural) na preparação para o morrer³⁶⁷.

Seguindo ainda Alberto Tenenti, além da ênfase na hora da morte das “artes de morrer”, Ariès identifica para o mesmo período dos séculos XIV ao XVI a tendência da arte macabra, isto é, da representação imagética do definhamento antes e da decomposição logo depois do morrer. A “imaginária macabra”³⁶⁸ nasce e ganha fôlego à medida que o foco é transferido do juízo pós-morte para a própria ocorrência física da morte. O que a arte, sobretudo, a pintura macabra faz não é, para o historiador francês, uma apresentação realista da decomposição, pois ela é justamente o que está escondido sob a terra³⁶⁹. Se o momento do morrer e seus

³⁶¹ Ariès, ob. cit., p. 103.

³⁶² Ariès, ob. cit., p. 30.

³⁶³ Ariès, ob. cit., p. 108.

³⁶⁴ Ariès, ob. cit., p. 114.

³⁶⁵ Ariès, ob. cit., p. 241.

³⁶⁶ Ariès, ob. cit., p. 99.

³⁶⁷ Tenenti (1957, p. 399): é Montaigne que leva à frente o que há de estritamente humano na relação com a morte e, mais além (p. 419), diz que o último Montaigne rompe definitivamente os vínculos do humanismo com a tradição platônico-cristã sobre a morte. Cf. Brody, 1982, p. 109, 116 *passim*.

³⁶⁸ “Imagerie macabre”, Ariès, ob. cit., p. 129. Cf. Blum, 1989, I, p. 30, quem (exageradamente, creio eu) sustenta que o macabro já estava presente no *Antigo Testamento*.

³⁶⁹ Ariès, ob. cit., pp. 127-8.

momentos adjacentes se cristalizaram em obras plásticas, é razoável supor que se faziam presentes nos espíritos daquele tempo. Há uma imaginação minuciosa do processo de perecimento da carne antes e depois da própria morte. Antes da secularização (e precisamente propiciando-a), há uma mudança na “experiência íntima”³⁷⁰ com a morte, devido ao poder precisamente dessa imaginação macabra.

Paralelamente à consolidação da imagem da agonia individual, o final da Idade Média e o Renascimento forjaram também a imagem da morte cega e triunfal abatendo-se em massa sobre todas as pessoas, indiferentemente. Retratos dessa isonomia podem ser colhidos nas danças macabras, onde o personagem da morte escolhe aleatoriamente, sem distinção de classe, cada um dos participantes, ou ainda, nas representações do “triunfo da morte”, como nos quadros de Brueghel e Bosch³⁷¹, enfatizando ambas formas de expressão a morte rápida, sem a vivência de uma longa agonia da espera, numa interrupção abrupta das atividades humanas³⁷². A representação do triunfo da morte pode em certa medida “obscurecer” as outras representações da morte³⁷³. Parece-me que essa imagem de atitudes comuns e indistintas também está presente na descrição da peste negra por Montaigne, tanto ao desqualificar quanto ao valorizar a atitude dos simples, conquanto devamos notar que, em qualquer uma das fases, a descrição da “morte pública” está também contagiada pelas descrições literárias da peste em Atenas³⁷⁴.

Embora a Igreja inicialmente tenha se servido tanto da arte macabra e da imagem do triunfo da morte quanto das artes de morrer no intuito didático de conduzir seus fiéis a uma vida pia, o que se verifica, ao se deslocar a decisão sobre o destino da alma de um indivíduo – céu ou inferno – de um purgatório pós-morte para o momento agônico em vida, é uma difusão do julgamento, desse juízo entre bem e mal ao longo de toda a vida³⁷⁵. A partir daí, bifurca-se o caminho: por um lado, lançar-se num intenso ascetismo, que consiste num ideal de despojamento preparatório dos apelos do corpo³⁷⁶, ou, por outro, no humanismo, que valoriza a vivência terrena, suas vicissitudes e prazeres³⁷⁷. Ariès, na esteira de Alberto Tenenti, acredita que o humanismo dos quatrocentos aceitava plenamente a possibilidade de morrer a

³⁷⁰ Ariès, 1977, pp. 129-130. Tenenti, 1957, p. 60: “La visione della sorte fisica si fa in questo periodo piú interiore: essa si sposta dal futuro al presente e dal corpo allo spirito.” Tenenti, p. 317, amplia a toda a época a idéia de Michelangelo Buonarrotti de que o pensamento da morte faz-nos tomar consciência de nós mesmos.

³⁷¹ Ariès, ob. cit., p. 118 e 120.

³⁷² Sobre a dança da morte: Tenenti, 1957, p. 157.

³⁷³ Como bem nota Blum, 1989, I, p. 45.

³⁷⁴ Em Lucrécio (VI, v. 1138ss) e, antes dele, em Tucídides.

³⁷⁵ Tenenti, 1957, p. 330 e Ariès, ob. cit., p. 125. “L’art de mourir est remplacé par un art de vivre”, p. 296.

³⁷⁶ Tenenti (1957, p. 96), inclusive, sugere aproximação com o ascetismo protestante.

³⁷⁷ Ariès, ob. cit., pp. 129-130, e na p. 139, Ariès caracteriza essa última atitude como “amour désespéré de cette vie”.

qualquer momento³⁷⁸. Em qualquer um dos casos – ascetismo ou humanismo –, forma-se, então, o indivíduo consciente da própria finitude corpórea, esse indivíduo que, antes mesmo da inauguração oficial da modernidade filosófica com Descartes, já se delineava também nas páginas dos *Ensaíos*³⁷⁹.

Gostaria, então, de retomar resumidamente algumas intuições de Nietzsche e Weber sobre o ascetismo. Para Nietzsche, o asceta vê a vida como ponte para a outra vida³⁸⁰ e, paradoxalmente, todo ascetismo é uma forma degenerada da vida que se volta contra ela para não admitir e evitar a morte absoluta de si³⁸¹. O que as leituras de Nietzsche e Weber nos fazem ver é que os ascetismos todos consistem numa técnica³⁸² de renúncia à plena satisfação de desejos presentes ou imediatos em nome da esperança de satisfação de um desejo mais importante, no além. Especificamente o ascetismo intramundano moderno, por seu turno, apresenta, segundo as análises de Max Weber, o seguinte paradoxo aparente: produzir cada vez mais e mais riqueza e rejeitar-se a usufruir dela³⁸³. Parece-me que, quanto ao segundo lado desse paradoxo, Weber adota muitas das intuições genealógicas de Nietzsche³⁸⁴ sobre as motivações ascéticas; todavia, quanto ao primeiro lado, Weber apresenta idéias originais que conectam o espírito de acumulação contínua do capitalismo ao senso de transcendência, modelado com o conceito de predestinação. Bem se vê a utilidade ou fecundidade histórica da visão linear sobre a vida e a morte com o surgimento da sociedade de projetos: economizar para o futuro e sacrificar o presente. O texto de Ariès também tem a virtude de trazer à tona um detalhe importante: tanto a contenção ascética quanto a acumulação indefinida têm o valor de uma justificação, não para Deus, mas para o próprio indivíduo, da própria existência e da salvação eterna³⁸⁵.

³⁷⁸ Ariès, ob. cit., p. 130. Tenenti (1957, p. 59) chega a dizer que a necessidade de pensar na própria morte era praticamente consensual.

³⁷⁹ Com isso, estou sugerindo um entre os vários percursos de Montaigne à modernidade. Ver outro em: Birchal, Telma, 2000.

³⁸⁰ Nietzsche, F. 1999, III, § 11.

³⁸¹ Nietzsche, F. ob. cit., III, § 13, p. 366: “(...) das asketische Ideal ist ein Kunstgriff in der Erhaltung des Lebens.”

³⁸² Nietzsche (ob. cit., § 17, p. 379) fala que o ideal ascético prescreve um “training” e o asceta torna-se um “sportsman der ‘Heiligkeit’”.

³⁸³ Weber, Max. „Konfuzianismus und Taoismus Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung“. *Gesamte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, p. 6.

³⁸⁴ Weber acrescentaria uma nuance importante, contudo: é o medo da morte e do que depois dela se encontra (“Angst vor dem Tode und dem Nachher”) que motiva e impulsiona o ascetismo religioso: Weber, Max. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, p. 98.

³⁸⁵ Também o diz Marcel Conche (1996, pp. 70-71): o burguês, que pretende acumular cada vez mais para o futuro e deixa de “dançar por dançar”, procura justificar sua vida com algum objetivo.

Weber constata que, gradativamente, o espírito do capitalismo tornou-se independente de suas origens³⁸⁶. Uma vez secularizada a flecha, isto é, uma vez despojado o senso de transcendência futura e de bem-aventurança pós-morte, o ascetismo perdeu seu porquê e seu paraquê, suas razões, sua justificação. Antes de uma vitória do desvio, trata-se aqui de uma destruição do destino. Nesse ponto, Weber sentencia: o homem moderno, culto, crente num progresso indefinido da cultura, pode se cansar da vida, mas não se satisfazer com ela³⁸⁷.

Se as diversas espécies de ascetismo zelam em comum pela contenção no uso dos prazeres e promovem censuras ao apego às coisas desse mundo, o humanismo aceita a brevidade da vida e declara seu intenso amor às singularidades que a compõem. Então, coexistem, na poesia e na pintura, a temática da vacuidade³⁸⁸ das coisas mundanas e, na pintura, a temática renascentista da natureza morta, devidamente acompanhada pela transitoriedade do tempo, onde os objetos gradativamente passam a ser dignos de posse e usufruto e perdem parte de seu valor estritamente simbólico de remissão aos desígnios de Deus. Ariès³⁸⁹ ressalva, contra Tenenti, que a dicotomia que temos hoje entre natural e sobrenatural não era tão nítida no Renascimento, mas suas análises das naturezas mortas me parecem muito específicas, imprecisas e insuficientes para prová-lo. De qualquer modo, não se deve fazer do humanismo renascentista um bando de iluministas nem tampouco libertinos antes dos termos. A crença no além não deixava, para a grande maioria deles, de ser um motor de suas ações.

Enquanto a imagem da existência pós-tumular era para os eruditos contemporâneos de Montaigne a consagração da separação completa entre corpo e alma, para os mais simples permanecia a imagem do homem inteiro³⁹⁰. Embora, ao que me parece, Montaigne exhiba, em uma primeira fase, certo desprezo pela atitude popular que se lhe mostra, muitas vezes, como desespero e temor diante da morte, ele não adota a divisão entre corpo e alma como substâncias distintas, mas sim como conjuntos distintos de atividades, as intelectuais e as corpóreas.

Devo adicionar que outra imortalidade igualmente atraía e impulsionava os ambiciosos espíritos daquela época. O desejo de distinção dos humanistas da Renascença em relação ao

³⁸⁶ Weber, M. *Die prot. Ethik*, p.197: “die religiöse Wurzel langsam abstarb und utilitarische Diesseitigkeit Platz machte.”

³⁸⁷ Weber, M. *Zwischenbetrachtung*, p. 20. Ou para dizer com Nietzsche (ob. cit., III, § 28, p. 412): “(...) lieber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen (...)”.

³⁸⁸ *Vanitas*. Tenenti, 1957, p. 139.

³⁸⁹ Ariès, 1977, p. 137ss.

³⁹⁰ Ariès, ob. cit., p. 271.

vulgo se efetivava, no XIV, sobremaneira como um anseio pelo topo, pela glória³⁹¹. O Renascimento sentiu o conflito entre a retomada do ideal de glória, típico do paganismo greco-romano, e a glória de Deus, tendo sido apresentadas diferentes soluções para ele³⁹². A de Petrarca, por exemplo, foi rejeitar a fama (recompensa em vida, por parte de homens determinados) e almejar a glória conferida por toda a humanidade após a morte, o que já era suficiente para o diferenciar da posição de Agostinho, que se abstinha de toda e qualquer glória terrena³⁹³. A glorificação da morte em batalha é uma das instanciacões desse ideal que descambou posteriormente para os nacionalismos que se formavam, alimentando com o próprio corpo o forno das guerras e o orgulho dos reis³⁹⁴. E, como já dissera no final do terceiro capítulo, não penso que a nobreza militar guerreira seja a linhagem mais importante e decisiva para a visão sobre o destemor em Montaigne: a bravura militar é para ele apenas uma lição para o restante da vida e não um fim maior³⁹⁵.

Em fins do século XVI e meados do XVII, o ideal de fixação do pensamento no momento da morte recuou³⁹⁶ e se dissolveu como prática constante ao longo de toda a vida. Segundo o historiador francês, a desvalorização da hora da morte e valorização das atitudes ao longo de toda a vida fazem o ascetismo ganhar corpo como preparação contínua. Esse mesmo ascetismo cria o ideal de contenção da expressão de sentimentos seja da dramatização da dor ou bravura do moribundo, seja do luto diante do morto, e, assim, inicia-se um processo de desprezo da morte³⁹⁷ e de afastamento de sua imagem e presença – eis a fase da “morte longínqua e próxima”.

As outras duas fases coroam o processo de afastamento e ocultamento da morte, alcançando o mais alto estágio do que, para Ariès, é uma degeneração das atitudes do homem diante de seu fim. O sujeito já não vê a própria morte como solene e tranqüilamente pertencente a uma ordem que lhe é superior. O resultado é o abandono, o desolamento³⁹⁸. Ariès tem uma forte atração favorável à morte à antiga³⁹⁹ e não é casual sua denominação da atitude atual perante o morrer (“morte invertida”), pois a morte repentina (*mors repentina*,

³⁹¹ Tenenti, 1957, p.22.

³⁹² Tenenti, 1957, p. 26.

³⁹³ Tenenti, 1957, pp. 27-29.

³⁹⁴ Tenenti, 1957, pp. 43 e 190.

³⁹⁵ Boon (1971, p. 34) admite que o ideal do cortesão é relido e ampliado por Montaigne à esfera de uma arte de viver, mas acentua, em minha opinião, excessivamente a importância do nobre de espada nessa relação.

³⁹⁶ Ariès, ob. cit., p. 293.

³⁹⁷ Ariès, ob. cit., p. 310.

³⁹⁸ Ariès, ob. cit., p. 388: “(...) dans son effort pour conquérir la nature et l’environnement, la société [moderna] des hommes a abandonné ses vieilles défenses autour du sexe et de la mort; et la nature, qu’on pouvait croire vaincue, a reflué dans l’homme, est entrée par les portes délaissées et l’a ensauvagé.”

mors improvisa) passa a ser valorizada e preferida em relação à morte domesticada, antecedida pela premonição e aceitação⁴⁰⁰.

Projeto moderno para alcançar o domínio do medo (ou da angústia), para garantir a resolução e a persistência do sujeito, a simulação constante da morte, recorrendo ao ascetismo, leva ao seu próprio abandono, como pudemos constatar na dimensão histórica a partir do trabalho de Ariès (a individualização e preparação para a morte desde o fim da Idade Média e início do Renascimento levou a temer e escamotear a morte no século 20). A inserção do Montaigne da primeira fase nesse contexto da aurora da modernidade, isto é, do que Ariès chamou de “morte de si” pode ser constatada ao cotejar os parágrafos acima com minhas descrições do capítulo 2. Note-se que a manifestação em seu pensamento de um ideal ascético, embora existente, não se reveste, no entanto, com os mesmos tons fortes com que o encontramos em Platão, nem nas descrições de Nietzsche e Weber. Possivelmente essa estranha conjunção entre, por um lado, preparação para a morte e ascese mundana e, por outro, descrença no acesso por meios humanos aos desígnios divinos (não necessariamente descrença em Deus) tenha também contribuído para que Montaigne fosse levado, de modo mais acentuado e explícito nos livros II e III dos *Ensaïos*, a rejeitar o ideal de preparação para a morte bem como o ascetismo⁴⁰¹.

Urge ainda fazer referência ao trabalho historiográfico de Claude Blum. Partindo dos estudos de vários autores, entre eles Tenenti, Blum desenvolve um estudo especificamente sobre as representações da morte na literatura francesa do século XII ao XVI. Para ele, tais representações, que precedem qualquer elaboração conceitual e teórica, são variações sobre um substrato comum – a narração invariante cristã, que descreve a morte como um castigo pelo pecado de Adão e pensa a vinda de Cristo como uma redenção do pecado. Haveria uma evolução dessas representações rumo a uma contínua independência da morte em relação à representação do pecado e ao centramento sobre uma visão profana do morrer, culminando com a aparição dos *Ensaïos*. Parece-me que uma das mais notáveis falhas metodológicas da obra de Blum é menosprezar a importância da intervenção dos textos filosóficos greco-romanos (tanto mais, os da linhagem naturalista) na cultura renascentista e construir sua história exclusivamente como emanações prorrompendo a partir do paradigma bíblico⁴⁰².

³⁹⁹ Ariès, ob. cit., p. 310: “Cette vie d’où la mort est éloignée à prudente distance nous paraît moins amoureuse des choses et des êtres que celle dont la mort était le centre”.

⁴⁰⁰ Ariès, ob. cit., p. 581.

⁴⁰¹ A rejeição desse último é magistralmente exposta nas páginas finais do livro.

⁴⁰² Exemplo dos exageros a que tal disposição interpretativa conduz está em sua avaliação do argumento naturalista da insensibilidade pós-morte como parte da doutrina cristã do estado intermediário. Blum, 1989, II, pp. 679-680.

Blum vai analisar a obra de Montaigne, partindo do pressuposto de que ela se insere dentro de um contexto marcado, por um lado, pela naturalização e, por outro, pela interiorização do núcleo narrativo cristão⁴⁰³.

A localização conceitual de Montaigne no caminho da história da morte no Renascimento deve nos despertar à questão se nós temos com Ariès e Tenenti a descrição de uma linhagem ou tão-somente de uma linha de continuidade. É certo que Tenenti concentra suas pesquisas na Itália e na França e Ariès, apenas nessa; mas não é inútil observar que as pistas que temos do contato de Montaigne com uma ou outra obra (não só escritas, mas também artísticas) ou prática (por exemplo, a dança da morte, pouco espalhada na Itália, mas conhecida na França e na Alemanha, por onde ele passou em viagem) são insuficientes. Sabemos de sua correspondência com Duplessis-Mornay⁴⁰⁴ (autor de poemas usados no percurso historiográfico de Ariès e Tenenti), de sua leitura de várias obras de Erasmo, embora Villey não ateste a leitura do *Sobre a preparação para a morte*⁴⁰⁵, de seu contato com os humanistas italianos em geral e, mais especificamente, Petrarca⁴⁰⁶. Entretanto, até onde me lembro, somente conjecturamos eventuais influências não reconhecidas; mesmo porque era mais digno de citação e referência um autor clássico do que um contemporâneo, ainda que a informação proviesse desse último. São linhas de continuidade, portanto, que, conquanto nos incitem fortes suspeitas de serem também linhagens, não podem ser tomadas como critérios de escolha entre interpretações alternativas do texto dos *Ensaio*s. Não devemos pensar tampouco que o público coetâneo ao nosso autor possa desfrutar de qualquer qualificação privilegiada que nos fizesse escolher certa exegese em relação a outras⁴⁰⁷.

⁴⁰³ Blum, 1989, II, p. 645. Deixarei o comentário sobre as teses centrais de Blum concernentes a Montaigne, que é seu porto de chegada, para o capítulo conclusivo dessa dissertação.

⁴⁰⁴ Segundo Villey, 1976, I, p. 132.

⁴⁰⁵ Villey, 1976, I, p. 138. O *De praeparatione ad mortem* do humanista holandês é analisado como um momento importante na secularização das artes de morrer segundo Tenenti.

⁴⁰⁶ Atesta-o Villey, 1976, I, p. 210.

⁴⁰⁷ Como Brody (1982, p. 107) faz, falando em “público natural”.

Capítulo 6: O aproveitamento do tempo

Além do objetivado destemor no momento da morte e ao longo da vida, há um outro importante aspecto prático da filosofia montaniana sobre a morte: o uso do tempo. Intenciono analisar, nesse capítulo, as características mais importantes e distintivas da nova relação de Montaigne com o tempo, seja como consequência da afirmação da predisposição natural, seja como um de seus pressupostos. Para tanto, retornarei brevemente às questões sobre a imaginação, colocadas no capítulo 1, e sobre o tempo no método de simulação, estudado no capítulo 2.

O problema do uso do tempo está colocado desde a questão sobre o estatuto da faculdade de imaginar em geral. A condenação da preocupação com o futuro se devia a uma valorização das vivências presentes; em contrapartida, o crédito ao poder da imaginação é uma esperança de que as imagens mentais tenham efeitos reais e positivos no futuro. Portanto, a dualidade que apresentei sobre o estatuto da imaginação, dessa forma, gira em torno do uso e valor do tempo, com uma tensão entre vivência do presente e antecipação do futuro. Procurei indicar de modo breve e esquemático no capítulo 2 e 3 que a imaginação da morte e do morrer encontra-se sob o fogo cruzado dessa tensão.

Mas, além dessa microeconomia de gestão do tempo, as filosofias de Montaigne sobre a morte supõem uma relação com a totalidade do tempo da vida e da morte: essa última, real ou imaginada, fecha os contornos da primeira e delimita sua forma acabada. E a configuração imaginada do todo de nossas vidas delimitado pela morte fornece sentido e parâmetros de avaliação e julgamento para algumas das nossas decisões singulares mais importantes. Na primeira fase, Montaigne acreditava que ter a morte sempre em mente possibilitava resolução em situações específicas antes dela. Se a flecha é a imagem que melhor expressa o modo do primeiro Montaigne de conceber a macroeconomia ou macroética do tempo, podemos dizer que ela perde seu alvo à medida que ele recua do último dia para o todo da vida⁴⁰⁸ e acaba por se dissolver, quiçá até mesmo devido originariamente à ausência de uma transcendência com o poder de justificação e fonte de sentido (como disse no capítulo 5) ou ao fato de que o método de simulação não se verifica a não ser com a morte, isto é, sua atestação vai sendo progressivamente arredada para frente, à medida que o conteúdo das experiências de simulação da morte são a cada momento falseadas⁴⁰⁹ ou ainda a uma necessidade intrínseca

⁴⁰⁸ Processo semelhante, apontado por Tenenti, ocorreu na evolução da imaginária macabra e da literatura das “artes de morrer” no Renascimento, como indiquei no capítulo anterior. Ver Apêndice.

⁴⁰⁹ Como indiquei no primeiro enfoque do capítulo 4.

em se diluir ao longo da vida, uma vez que ele simula a cada momento presente o último momento⁴¹⁰. Com isso, a expressão espacial do tempo agora deve ser a de caminhos tortuosos ou de algo como uma viagem sem rumo certo, como disse anteriormente, ou talvez possamos dizer que não há uma imagem exterior dominante que é imposta à vida⁴¹¹.

Pretendo trabalhar três posições centrais na proposta de uso do tempo em Montaigne: a negação do alongamento do tempo total de vida a todo custo, a vivência do prazer como intensificação do presente e a dualidade de relação, mormente pela escrita, com a memória do passado e a visada ao futuro.

Se não devemos encurtar a vida⁴¹², por que não alongá-la? Nesse certame, Montaigne empreende um diálogo com a ciência ou técnica de esticar a expectativa de vida ao máximo, no limite, até a cura para a morte⁴¹³. Ele não duvida dos remédios naturais e populares, mas sim desconfia que a ciência da medicina possa nos prover com algum bem além deles⁴¹⁴. Para tamanha desconfiança, conspira a suspeita cética contra a superioridade da ciência dos doutos sobre o conhecimento cotidiano dos simples e, com igual ou maior força, o preceito de que o alongamento da vida não deve nos fazer prescindir da fruição dos prazeres do presente aos quais estamos habituados. O perigo alertado por um médico de que o consumo de vinho, apesar de prazeroso, reduz a expectativa de vida daquele que o consome e por ele é consumido não é para nosso bordelês, mais explicitamente na fase final, razão suficiente para abdicar de prazer tão intenso, como mostra o ensaio final do livro. Ser-lhe-ia preferível morrer por excesso a viver em escassez⁴¹⁵.

Não se trata, para Montaigne, de, tendo procurado aumentar indefinidamente a extensão da vida e não conseguido, restar viver intensamente, o máximo possível. Não se trata de uma dificuldade técnica ou tecnologicamente superável. É a própria preocupação com o alongamento indefinido da vida que é julgada pernicioso à plena vivência do presente. E além do mais, mesmo que aumentássemos significativamente o período entre o nascimento e a morte, ele ainda seria curto, em relação à infinitude⁴¹⁶: para ser transitória, basta ser finita.

⁴¹⁰ Cf. Brody, 1982, p. 105.

⁴¹¹ Como faz ver Thibaudet, 1963, pp.185-186, com a ressalva de ele crer, em minha opinião, enganadamente que isso é uma característica de todo o livro.

⁴¹² Sem me deter na questão sobre a morte voluntária, imagino ser esta a recomendação final do “*Coustume de l’Isle de Cea*”, II, 3.

⁴¹³ Sendo essa a esperança de um iluminista como Condorcet (p. 187-8), para quem a medicina prolongará indefinidamente a extensão da vida humana.

⁴¹⁴ II, 37, p. 766B.

⁴¹⁵ Ou como diz Jovino Machado: “morreu de overdose de vida”, “Epitáfio”, Machado, Jovino, 1998, p. 62.

⁴¹⁶ I, 20, p. 92C. É recorrente nessa página o argumento pela aceitação da morte através da afirmação da transitoriedade sua e da vida, o que parece uma retomada de Sêneca, *De Brevitate Vitae*, primeiras frases (e ao

Verdade que a recomendação de uso intenso do tempo presente é também adotada pelos ascetismos, mas apenas como preparação para o futuro⁴¹⁷. Montaigne passa da idéia de viver intensamente cada momento por simular que ele será o último em favor da idéia de vivê-lo por seu próprio valor. A responsabilidade pelo bom uso do nosso tempo cabe a nós mesmos e de nada nos adianta lamentar nosso gradativo esvaecimento, nem deixar o tempo da vida correr, aguardando a morte⁴¹⁸. O prazer do corpo, na segunda fase do seu pensamento, contém mais do que uma aspiração de reter a fuga do tempo⁴¹⁹, é notadamente a pretensão de uma espécie de amarra ao presente, que intensifica nossa vivência, nosso uso do tempo, no aqui e agora⁴²⁰, pretensão essa que, força da natureza desviante da imaginação humana, nunca se efetiva completamente. Entretanto, esse uso dos prazeres não implica um puro e simples abandono do ideal de independência em relação a eles⁴²¹, que já não se direciona a uma separação gradativa dos desejos corporais.

O aproveitamento do tempo presente é, não nos enganemos, uma valorização das vivências singulares, dos objetos singulares e passageiros, em que pese haver o desejo de segurar-se, de conter e reter algo da experiência passageira – a perpetuação do próprio eu⁴²². Retenção que não comporta, a meu ver, uma “revolta” contra o instável⁴²³.

Não obstante, Montaigne, na segunda fase, não apresenta como única relação legítima e desejável com o tempo essa, com a licença da antítese, deriva ancorada no presente. E nem poderia⁴²⁴. Como numa corrida de revezamento, nosso autor, ao longo de todo o livro, deposita grande valor na lembrança dos eventos passados, seus ou da história – sem, contudo,

longo das *Cartas*). Também de Sêneca, Montaigne retoma a exigência de reivindicação do tempo para si, contra a diluição de seu emprego nas ocupações cotidianas e públicas.

⁴¹⁷ Os puritanos, por exemplo, acreditavam que o trabalho e a atividade contínua eram divinos e se voltavam contra o “desperdício do tempo” (“Zeitvergeudung ist also die erste und prinzipiell schwerste aller Sünden.” Weber, M. *Die prot. Ethik*, p. 167).

⁴¹⁸ III, 13, p. 1111B. Segundo Conche (2004, p. 196), da ameaça certa da própria morte, vem o reconhecimento da importância de viver “autenticamente”.

⁴¹⁹ Cf. Jenny, 1997, p. 38 e Cf. Premk-Šlerlak, 1973, p. 6 e 25, que declara, em hipérbole imperdoável, que a atenção ao presente visa a “escapar” do deslizar do morrer intravital.

⁴²⁰ I, 20, p. 88C. E em III, 13, pp 1111-2: “Principalement à cette heure que j’apercoy la mienne [vida] si briefve en temps, je la veux estendre en pois ; je veux arrester la promptitude de sa fuite par la promptitude de ma sesie (...) à mesure que la possession du vivre est plus courte, il me la faut rendre plus profonde et plus pleine” [“Principalmente agora que percebo a minha tão curta no tempo, quero estendê-la em peso; quero deter a prontidão de sua fuga pela prontidão de minha captura (...) na medida em que a posse do viver fica mais curta, preciso torná-la mais profunda e plena.” p. 494]. E assim Montaigne retoma o lugar-comum originário de Horácio: “Carpe diem, quam minimum credula postero.” (*Odes*, I, xi, v. 6-8).

⁴²¹ Por exemplo em III, 9, p. 968B: “Je n’ay rien mien que moy et si en est la possession en partie manque et empruntée. Je me cultive (...) pour y trouver de quoy me satisfaire quand ailleurs tout m’abandonneroit.” [“Não tenho nada de meu além de mim, e mesmo essa posse é, em parte imperfeita e de empréstimo.” pp.274-275].

⁴²² Como bem diz Premk-Šlerlak (1973, p. 7): “(...) l’être montaignien veut vivre sa propre permanence.”, baseando-se, entre outras passagens, na já citada: “Principalement à cette heure...”

⁴²³ Tese com sabor existencialista que defende Premk-Šlerlak, 1973, p. 7, que contraditoriamente admite que há, em Montaigne, uma “acceptation passive de tout ce qui est humain.”

carregá-los como um peso de arrependimentos – e não deixa em nenhum momento de manter uma visada ao futuro, de se prolongar, precisamente no ato de destinar seu texto aos outros, seus leitores, o que fica claro já no prefácio⁴²⁵. E a escrita é também uma tentativa de retenção de si, de se prender apesar da evasão de si mesmo⁴²⁶.

Não se recaia no extremo de advogar que os *Ensaio*s, em sua face autobiográfica, se pretendem um epitáfio, selando a vida que descreve, tendo pouco ou nenhum préstimo para a vida, dela extraindo sua matéria, sem a ela nada retornar em troca. Sua escrita guarda íntimas relações com a modulação de sua vida⁴²⁷. Gostaria apenas de realçar na relação citada no parágrafo anterior com o futuro e a alteridade que Montaigne estaria preocupando-se, desde o momento em que decide incluir elementos pessoais e autobiográficos em seu livro, com o estado da memória a seu respeito depois de sua morte, incorporando, em parte e a seu modo, a preocupação pelo futuro pós-morte que sempre, pelo menos em seu excesso, rejeitara⁴²⁸. Haveria, então, uma incorporação do ideal de glória?

Montaigne se admira com o exemplo dos agrigentinos que se entregavam à vivência intensa do prazer, como quem estaria próximo à morte, e à preparação para o futuro, como quem teria perspectiva de vida longa. Do choque ou oscilação entre os dois modos de ser advém a “desconformidade”⁴²⁹. O capítulo em que a breve referência a essa deformidade se encontra trata da inconstância humana e, especialmente nos acréscimos finais, exhibe a auto-inclusão de seu autor. Seria razoável asseverar que tão disforme hesitação temporal é também adotada pelo próprio Montaigne? Sim, eu presumo; no entanto, há uma conjunção harmônica entre as duas atividades, pelo fato de a construção (dos *Ensaio*s e de si mesmo), como já afirmei há pouco, também estar consciente do fim.

⁴²⁴ Impossibilidade admitida pelo próprio autor (ver capítulo 1) e bem salientada por Premk-Šlerlak, p. 61.

⁴²⁵ Au Lecteur : “Je l'ay voué (...) à ce que m'ayant perdu (ce qu'ils ont à faire bien tost) ils y puissent retrouver aucuns traits de mes conditions et humeurs (...)”[“Devotei-o (...) a esse que, tendo-me perdido (o que lhes deve acontecer em breve), eles possam aí reencontrar alguns traços de minhas condições e humores (...)”, p. 3]. Ver a respeito: Starobinski, 1982, pp. 49-50 e Nehamas, 1998, p. 120.

⁴²⁶ Leschemelle, 1993, pp. 37-38.

⁴²⁷ Como bem já mostrou Starobinski em todo o percurso de seu *Montaigne en Mouvement*. E Birchal (2001, p. 285): “A pintura de si poderia aproximar-se do conceito de ‘identidade narrativa’ de Paul Ricoeur, cujo momento fundamental é menos o auto-retrato, propriamente dito, e mais o ato segundo de julgamento e da reflexão sobre si.”

⁴²⁸ Ver capítulo 1 dessa dissertação.

⁴²⁹ “Empedocles remarquoit cette difformité aux Agrigentins, qu'ils s'abandonoyent aux delices comme ils avoient l'endemain à mourir, et bastissoient comme si jamais ils se devoient mourir.” II, 1, p. 334C [“Empédocles observava nos agrigentinos essa desconformidade: entregavam-se às delícias como se tivessem de morrer no dia seguinte, e construíam como se nunca devessem morrer.” p. 7]. Tomado de Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas...*, VIII, 63 (na verdade, “acragantinos”). Ao que parece, Empédocles apresenta isso como uma objeção ao povo de sua própria cidade.

Conclusão: Do temor da morte

Resolvi construir essa conclusão com algumas lacunas cavadas ao longo do trabalho. E para procurar preenchê-las, urge encontrar um porto final que possa ser vislumbrado como guia. É minimamente razoável que, para tanto, eu atenda à declaração de intenções constante na “Introdução”, qual seja, tentar, na companhia de Montaigne, responder à pergunta: devemos ou não temer a morte?

Pretendo, antes do mais, apresentar agora o arremate da tese de Hugo Friedrich, que expus em prestações ao longo do meu texto. Em sua clássica e arguta interpretação, Friedrich assevera que Montaigne, devido à intimidade com a morte alcançada em sua experiência interior, acaba por reconhecer o pavor de sua própria morte e abandona a recomendação de destemor. Seu principal apoio textual para tal afirmação está numa passagem onde Montaigne confessa seu medo pela possibilidade de perda das coisas singulares (no vocabulário da cultura renascentista, *vanitas*) que lhe são caras e compõem sua vida, embora não tema a morte, se pensada em sua universalidade⁴³⁰. Poderíamos ainda encontrar outras ocorrências em que o medo ou não aceitação da morte vem à tona⁴³¹. Por exemplo: o pavor, já não pela perda de sua existência e das coisas que a compõem, mas pela dor e pelo sofrimento produz em Montaigne o desejo de um morrer rápido e insensível e até mesmo o consolaria quanto àquele primeiro medo, ou seja, o do estar morto⁴³². Tais ocorrências de reconhecimento do

⁴³⁰ III, 4, p. 837C: “(...) un chien, un cheval, un livre, un verre, et quoy non ? tenoient compte en ma perte. (...) Je voyois nonchalamment la mort, quand je la voyois universellement, comme fin de la vie; je la gourmande en bloc; par le menu, elle me pille.” [“(...) um cão, um cavalo, um livro, um copo e o que não? entravam em conta na minha perda. (...) Via inabalavelmente a morte, quando a via universalmente, como fim da vida; em bloco, eu a domino; no miúdo, ela me acua (...)”, p. 77]. Friedrich, 1949, p. 353. Cf. também Giocanti, 2001, p. 154, que insere esse reconhecimento do medo da morte como parte da atitude geral de irresolução.

⁴³¹ Talvez em III, 9, p. 982B: “Tout au commencement de mes fièvres et des maladies qui m'atterrent, entier encores et voisin de la santé, je me reconcilie à Dieu par les derniers offices Chrestiens (...)” [“Logo no início das minhas febres e das doenças que me derrubam, ainda inteiro e próximo da saúde, reconcilio-me com Deus por meio dos derradeiros ofícios cristãos (...)”, p. 296]. Ou a admissão do medo em geral: “Je ne me sens pas assez fort pour soutenir le coup et l'impetuosité de cette passion de la peur, ny d'autre vehemente.” III, 6, p. 900B [“Não me sinto forte o bastante para suportar o golpe e a impetuosidade dessa paixão do medo, nem de outra veemente.” p. 172]. III, 10, p. 1015B: “(...) il y a long temps, pour cela seulement que, quelque bonne mine que je fisse en ma perte, je ne laissois pas d'en avoir au dedans de la piqueure.” [“(...) há muito tempo, simplesmente porque, por mais que fizesse boa cara na minha perda, por dentro não deixava de sentir uma picada {ou gastura}.” p. 346].

⁴³² III, 9, p. 972B: “(...) je me plonge la teste baissée stupidement dans la mort (...) en un instant d'un puissant sommeil plein d'insipidité et indolence. (...) Je ne m'estrance pas tant de l'estre mort comme j'entre en confidence avec le mourir.” [“(...) mergulho de cabeça baixa estupidamente na morte (...) num instante de um poderoso sono pleno de insipidez e de insensibilidade. (...) Não me estranha tanto o estar morto à medida que crio intimidade com o morrer.” p. 279] (Essa última frase me parece decisiva para rejeitar a idéia de Blum – “Mort”, in: Desan, *Dictionnaire* e 1989, II, p. 732 – de que Montaigne rejeitaria os medos provindos de reais representações humanas da morte em favor do reconhecimento do verdadeiro medo da morte advindo de uma representação divina, idéia defendida antes por Premk-Škerlak, pp. 105 e 112, que fala que há um “medo fictício” do morrer, mas que Montaigne no fundo teme o além). Não posso deixar de confrontar esse trecho com o que Montaigne

horror estão quase exclusivamente nos textos posteriores a 1588⁴³³. Os relatos de temor à morte nas duas primeiras edições (1580 e 1582) ocorrem, em sua grande maioria, na terceira pessoa, todavia existe uma breve referência no capítulo II, 13: mesmo ainda acreditando que a resolução no momento do morrer é o que há de mais marcante na existência de um homem, Montaigne confessa que nos é difícil acreditar, quando chega a hora de nossa morte, que ela de fato tenha chegado e nos resta uma esperança ilusória de que não vamos morrer naquele momento, como se quiséssemos arredar para um pouco mais nosso prazo de vida⁴³⁴. Não posso deixar de observar nesse ponto, retomando o que eu dissera anteriormente, no capítulo 4, que a simulação do morrer é inadvertidamente exercida também por um adiamento de sua finalização – como se, ao não se efetivar, ao ser a cada momento falseada, a própria simulação pudesse eventualmente ter responsabilidade em produzir ou intensificar o temor ou, pelo menos, a admissão de sua existência.

Acredito semelhantemente poder avaliar todas as manifestações, presentes em todas as fases de publicação, do desejo (mais do que uma crença) de que o estado de morte seja como um sono e de que o morrer seja uma doce agonia ou um golpe rápido e insensível (uma morte repentina) como sintomas indicativos do referido medo⁴³⁵. Não se pode dizer⁴³⁶, mesmo havendo uma valorização da “morte imprevista” já na primeira fase, que isso acarreta a desvalorização da “hora da morte”, isto é, da atitude virtuosa diante da dor e do sofrimento ou da possibilidade do fim, quando a morte lenta for o caso.

É curioso e, mesmo, contraditório que, a um tempo, a imagem da morte e a vivência do morrer venha a lhe causar embriaguez e desejá-la com a mesma intensidade com que seu terror o toma de assalto, tal como cobras peçonhentas que, pelo seu olhar, fixam a atenção de suas presas e as atraem para sua refeição⁴³⁷. Levanto a hipótese de que aquelas descrições, paralelas às manifestações de temor, de um mórbido prazer de se deixar levar pela morte sejam um subproduto tardio da simulação do momento macabro, algo mais que uma espécie de contemplação estética do próprio esvaecimento, como um enleio diante do espetáculo

dissera em II, 13, p. 608 A: “(...) ils ne le font pas de resolution (...) L'estre mort ne les fache pas, mais ouy bien le mourir” [“(...) não o fazem por resolução (...) Não os perturba o estar morto, mas sim e muito o morrer.” p. 413].

⁴³³ De acordo com Nakam (1991, p. 273), exclusivamente. Nem todas as ocorrências garimpadas por Nakam (p. 281) podem se referir propriamente a um medo da morte: por exemplo, III, 9, p. 978B (muito antes: sensação do morrer intravital).

⁴³⁴ II, 13, p. 605 A: “piperie de l'esperance”, importante notar que nesse trecho, Montaigne só usa a primeira pessoa do plural. É interessante como a mesma esperança de adiamento é plasticamente representada no ardid do cavaleiro Antonius Block de jogar xadrez com a personificação da morte, no filme *O Sétimo Selo*, de Ingmar Bergman.

⁴³⁵ II, 13, p. 608A e III, 9, pp. 971B e 983B. Cf. Friedrich, 1949, p. 355.

⁴³⁶ Como Brody, 1982, p. 113.

trágico da morte em guerra⁴³⁸, dado que o que está em jogo não é tão-somente o prazer de ver, mas muito mais o paradoxal desejo de se deixar levar⁴³⁹. Quiçá seja algo comum a alguns sentimentos do suicida que, não suportando a angústia que o lembra da possibilidade da morte, acaba por adiantá-la.

Mas não basta ter verumado, como fiz acima, as confissões pessoais (ainda que da pessoa do texto) de Montaigne e encontrado nelas uma assunção do que pretendia combater. Faz-se necessário investigar se e o que haveria de intrinsecamente falho em sua argumentação a esse respeito.

Quanto ao possível acolhimento teórico e doutrinário do confesso temor da morte e do morrer, conceda-se que, até certo ponto, Montaigne chega a reconsiderar, num excerto, seu valor, fazendo notar que ele também pode causar a fruição da vida, pois a raridade e o perigo aguçam o prazer de viver⁴⁴⁰. Mas, contra a interpretação de Friedrich⁴⁴¹, é preciso reparar que não há uma plena admissão teórica ou doutrinária do medo da morte nem o reconhecimento de sua naturalidade ou inescapabilidade. E o fato de Montaigne confessar descritivamente seu próprio temor não implica que ele não aconselhe prescritivamente sua supressão, nem, por si, torna ilegítimo tal conselho – se fizéssemos tal inferência, incorreríamos numa falácia que parte do homem para rejeitar a crença (*argumentum ad hominem*). Efetivamente, em vários

⁴³⁷ Há uma espécie de embevecimento com o morrer, ao contrário do que defende Friedrich, 1949, p. 322.

⁴³⁸ Conche, 1996, pp. 65-66, baseando-se em: III, 12, p. 1046C: “(...) je m'aggrée aucunement de veoir de mes yeux ce notable spectacle de nostre mort publique, ses symptomes et sa forme. Et puis que je ne la puis retarder, suis content d'estre destiné à y assister et m'en instruire.” [“(...) agrada-me de algum modo ver com meus próprios olhos este notável espetáculo de nossa morte pública, seus sintomas e sua forma. E, já que não a posso retardar, fico contente por estar destinado a presenciá-la e a instruir-me sobre ela.” p. 394]. A admiração pelo espetáculo da guerra também está em Lucrécio, II, v. 44-46. As descrições das guerras intestinas na França assemelham-se a várias passagens de Sêneca (*Epistulae*, XCI, notadamente 5).

⁴³⁹ III, 9, p. 947B (“Quand je suis en mauvais estat, je m'acharne au mal; je m'abandonne par desespoir et me laisse aller vers la cheute (...)”) [“Quando estou em mau estado, aferro-me ao mal; entrego-me por desespero e deixo-me levar rumo à queda (...)”, p. 242]. Parece que Montaigne vivencia a mesma vontade que havia descrito em terceira pessoa no capítulo II, 13, a partir da p. 609 (“C'est bien loing au delà de ne craindre point la mort, que de la vouloir taster et savourer.”) [“Está muito além de temer a morte, querer degustá-la e saboreá-la.” p. 414].

⁴⁴⁰ Montaigne, *Exemplar...*, fl. 270: “Je remachois tantost ce tresbeau et tres-veritable mot qu'un ancien allegue pour le mespris de la vie: Nul bien nous peut apporter plaisir, si ce n'est celui à la perte duquel nous sommes preparez (...) voulant gagner par là que la fruition de la vie ne nous peut estre vraiment plaisante, si nous sommes en crainte de la perdre. Il se pourroit toutes-fois dire, au rebours, que nous serrons et embrassons ce bien, d'autant plus ferme et avecques plus d'affection que nous le voyons nous estre moins seur et craignons qu'il nous soit osté.” [“Há pouco eu estava remoendo estas muito belas e muito verdadeiras palavras que um antigo aduz para o menosprezo à vida: ‘O único bem que pode nos trazer prazer é aquele para cuja perda estamos preparados.’ (...) querendo concluir com isso que a fruição da vida não nos pode ser realmente prazerosa se estivermos temendo perdê-la. Entretanto, poder-se-ia dizer, ao contrário, que seguramos e abraçamos esse bem, tanto mais firme e com mais afeto quanto menos seguro o vemos ser para nós e quanto mais tememos que nos seja tirado.” p. 420]. Entre outras alterações, depois de 1588, Montaigne suprime as partes que deixei em itálico e substitui a última delas por “estroit”. II, 15, p. 612A. Ou ainda: “(...) la crainte me roydit.”, III, 9, p. 947C (antes de ‘me roiddit’, o autor escrevera ‘m’obstine’ e ‘m’effarouche’, *Exemplar...*, fl. 425).

⁴⁴¹ 1949, p. 347 e também de Giocanti, 2001, pp. 532-533 e 545-546 e Blum (1989, II, pp. 726 e 731). Esses dois últimos baseiam-se quase exclusivamente sobre os trechos já usados por Friedrich.

momentos do livro III, Montaigne continua fazendo uso da prosopopéia da Natureza de modo por vezes quase literalmente decalcado do *Da Natureza das Coisas*, de Lucrecio⁴⁴² e, além disso, declara-se no esforço por dissipar o medo⁴⁴³. Friedrich chega a falar numa oscilação entre constatação objetiva da banalidade da morte – o triunfo da morte – e a experiência interior de medo frente ao que há de horrível em não mais existir, mas o comentador aposta numa vitória doutrinal da segunda⁴⁴⁴ e minimiza ou deliberadamente despreza as passagens de sabor lucreciano dos *Ensaio*s⁴⁴⁵. Nego-me igualmente a ver na tensão um entrechoque entre razão estóica e sensibilidade epicurista⁴⁴⁶. Lucrecio, querendo-se racional, é a maior prova do quão condenável é essa simplificação⁴⁴⁷.

Montaigne lança mão, em todas as fases de seu livro, de uma referência à universalidade da morte e à sua necessidade para o funcionamento do mundo como estratégia de convencimento para a sua aceitação⁴⁴⁸. Tem-se, nesse ponto, uma afirmação do tempo cíclico da natureza e do tempo linear, conquanto por vezes considerado monótono, da vida de um indivíduo⁴⁴⁹. Mas essa mesma linha do indivíduo inscreve-se no ciclo maior da natureza assim como uma linha reta no solo na verdade está inscrita na grande circunferência da Terra. Desse

⁴⁴² É errôneo acordar com Friedrich (1949, p. 323) que Montaigne fala da banalidade da morte sem querer lhe tomar o horror e a violência, pois é precisamente esse seu objetivo.

⁴⁴³ Em contraposição ao referido e admitido apego às pequenas coisas que compõem sua vida: III, 13, p. 1111B: “Je me compose pourtant à la [a vida] perdre sans regret, mais comme perdable de sa condition, non comme moleste et importune.” [“Estou me preparando porém para perdê-la sem tristeza, mas como perdível por sua própria condição e não como molesta e importuna.” p. 494] e “Je n'ay rien mien que moy et si en est la possession en partie manque et empruntée. Je me cultive (...) pour y trouver de quoy me satisfaire quand ailleurs tout m'abandonneroit.” (III, 9, p. 968B) [“Não tenho nada de meu além de mim, e mesmo essa posse é, em parte, imperfeita e de empréstimo. Eu me cultivo (...) para aí encontrar com que me contentar quando alhures tudo me abandonar.” pp.274-275].

⁴⁴⁴ 1949, p. 324.

⁴⁴⁵ Friedrich (1949, p. 342) não acredita na adesão de Montaigne ao que escreve em I, 20, p. 95C: “Elle ne vous concerne ny mort ny vif: vif, parce que vous estes: mort, par ce que vous n'estes plus.” [“Ela não vos diz respeito nem morto nem vivo: vivo, porque existis; morto, porque não mais existis.” p.139] (É justamente essa a passagem que Starobinski, em oposição, mais valoriza, como eu dissera no capítulo 4). Friedrich (p. 349) também assevera que o próprio Montaigne abandona o argumento – cunhado por Luper como “da simetria” –, presente no *Da Natureza das Coisas* (III, v. 852-853) e também em Plutarco (*Consolation à Apollonios*, 109e), de que não devemos nos importar com nossa morte futura assim como não nos importamos com nossa inexistência antes do nascimento, fiando-se no fato de nosso autor usá-lo apenas uma vez (I, 20, p. 92C)! Além de tudo isso, interpreta (p. 368) a personificação da Natureza no III, 13 exclusivamente como uma conversa interior. Sobre os usos nos *Ensaio*s do texto de Lucrecio, ver: Jondorf, 1995.

⁴⁴⁶ Ao contrário do que diz Leschemelle (1993, p. 76): “La raison plaide pour la nécessité de la mort, la passion pour le réflexe de conservation. (...) Les élans stoïciens viennent de la raison, les abandons épicuriens obéissent à la sensibilité.”

⁴⁴⁷ A propósito, Martha (1905, p. 142) vê dentro do próprio texto de Lucrecio uma contraposição entre a frieza da doutrina racional e à sensibilidade da preocupação com a morte. E até mesmo no *Fédon*, já se encontrou (com grande dose de exagero, parece-me) o reconhecimento de um medo originário que deve ser combatido ou compensado pela atitude sábia (ver Ahrensdoerf, 1995, pp. 98-99).

⁴⁴⁸ A morte ocorre em toda a natureza, I, 20, p. 92-5A. Nessas passagens, Montaigne, bem ao gosto de um Lucrecio, chega a recorrer a uma espécie de personificação da Natureza (III, v. 933ss), cuja voz se dirige àquele que não deve temer a morte.

modo, Montaigne está recorrendo ao argumento da inserção da morte na natureza no intuito de dissipar o medo do nosso fim⁴⁵⁰.

Procurara em grande parte de meu trabalho amortecer tensões e ambivalências do livro. Agora elas pululam e certos conflitos parecem-me inegáveis:

Não existe logicamente uma contradição nesse tópico específico, mas persiste a tensão entre o reconhecimento do próprio medo e o preceito de sua supressão e, para dar um passo mais à frente, tendo por base o que foi exposto logo acima, entre a intensificação da vivência da singularidade e a estratégia naturalista: se é precisamente a singularidade que é passageira, fugaz, descontínua, parece paradoxal que, dada a finitude do eu insubstituível, Montaigne aconselhe a vivência intensa das singularidades da experiência desse eu. Igualmente, há um conflito entre o referido lamento pelo fim da vida e a afirmação em não querer prolongá-la a todo custo, como mostrei no capítulo anterior.

A mesma tensão fundamental originariamente se verifica, como expus no final do capítulo 2, entre a constatação da inerência da morte na vida – “todos nós morremos” – e a percepção do morrer intravital – eu estou morrendo e, por fim, hei de morrer –; o que também se reflete na oposição entre as leituras de Friedrich e Starobinski, a qual mostrei no primeiro enfoque do quarto capítulo. A meu ver, assistimos, destarte, a um fracasso não somente do método de simulação como também da confiança na predisposição natural em seu comum propósito de suprimir o temor da morte ou nos prevenir contra ele.

A tensão citada logo acima posiciona nosso filósofo num incômodo entrelugar entre os extremos de Lucrécio e de uma espécie de núcleo existencial semelhante ao que encontramos, por exemplo e talvez pela primeira vez na história da filosofia, em Agostinho, contudo sem seu invólucro religioso, sem que se possa falar em uma destilação direta⁴⁵¹, pois Montaigne marca bem sua diferença em relação ao bispo de Hipona⁴⁵². Adotando posição diversa, Claude

⁴⁴⁹ Todos dias são iguais: I, 20, p. 93A, provavelmente (embora não apenas) tomado de Sêneca (*Epistulae*, XII, 7), tomando-o por sua vez de Heráclito.

⁴⁵⁰ I, 20, p. 93-94A.

⁴⁵¹ Friedrich (1949, p. 360) fareja na idéia da “condição humana” em Montaigne uma origem cristã. Blum (1990, p. 131 e “Mort”, in: Desan, *Dictionnaire*) vai além e defende que a concepção sobre a morte seria essencialmente agostiniana, uma vez que ele a entenderia como resultante do pecado original, o que, a meu ver, é um absurdo, pois não há uma avaliação sequer nos *Ensaio*s da morte como uma imperfeição no sentido do cristianismo; inclusive falar em queda supõe um passado pré-lapsário de perfeição, o que está longe de ser o caso em Montaigne. Creio que as linhas que dedicara a Agostinho no capítulo “Observações históricas”, cujo número com efeito supera a importância que o padre teve para o autor dos *Ensaio*s, destoam significativamente do que foi dito de Montaigne ao longo de todo o trabalho.

⁴⁵² I, 14, p. 56C: “Toutesfois s'il en faut croire un saint pere: « *Malam mortem non facit, nisi quod sequitur mortem.* » Et je diroy encores plus vraysemblablement que ny ce qui va devant, ny ce qui vient apres, n'est des appartenances de la mort.” [“No entanto, se devemos acreditar em um santo padre: ‘A morte não é má a não ser pelo que a segue’. E eu diria ainda mais plausivelmente que nem o que acontece antes nem o que vem depois pertence à morte.” p. 81].

Blum vê em Montaigne o mesmo núcleo narrativo invariante cristão que acompanhou toda a literatura francesa renascentista, segundo o qual ao homem foi dada a morte como castigo pela sua transgressão da lei de Deus, lendo toda a reflexão dos *Ensaio*s sobre a morte na chave de uma antropologia cristã. Para defender essa semelhança fundamental entre Montaigne e o cristianismo em torno de crenças estruturantes e conceitos basilares, Blum vale-se de uma série de analogias⁴⁵³ entre trechos dos *Ensaio*s e idéias da tradição cristã, mais precisamente, as de imperfeição do homem⁴⁵⁴ e da natureza⁴⁵⁵, a da separação cristã entre corpo e alma, a de estado intermediário de espera⁴⁵⁶ e a de juízo final.

Esse esquema visivelmente, embora não declaradamente calcado sobre Kierkegaard, deve ser olhado com reserva. O que encontramos em Montaigne é um núcleo existencial que assumiu o que há de radical na narrativa cristã: a queda de Adão. Contudo, contra Blum, esse núcleo não é uma patente da tradição judaico-cristã, ele é o trágico. E esse caráter lapsário e imperfeito do humano para Montaigne é uma queda em relação à natureza (sobretudo, por comparação a outros animais) e não em relação ao mandamento divino. O homem não é imperfeito apenas com relação à pura transcendência, mas, antes de tudo, por querer transcender (e se desviar da) imanência que é a natureza⁴⁵⁷.

Oposição semelhante àquela que venho traçando é apontada por Lyas⁴⁵⁸ entre filosofias que reconhecem o horrível da morte e as que procuram inseri-la numa ordem. Aquele núcleo existencial, cujo conteúdo é uma constatação da descontinuidade e uma afirmação ou assunção do desejo de querer sempre mais além dela, – no limite, a imortalidade – é processado na filosofia de Montaigne pelo operador do ceticismo, rejeitado pelo mestre do

⁴⁵³ Por vezes, o texto de Blum se satisfaz em encontrar no de Montaigne qualquer palavra para confirmar suas teses, de modo inteiramente apartado do seu contexto, como procede alguém que, objetivando não ter a letra reconhecida pelo destinatário, compusesse sua carta com palavras recortadas de jornais. Por exemplo, Blum, 1989, II, p. 681.

⁴⁵⁴ Blum, 1989, II, p. 651ss.

⁴⁵⁵ Blum, 1989, II, p. 651. As indicações do comentador sobre a imperfeição da natureza sublunar em Montaigne, na verdade, nada mais são do que considerações sobre a mutabilidade universal. A morte na natureza (nunca da natureza em seu todo) em Montaigne provém da filosofia naturalista e não da teologia augustiana, como diz Blum, 1989, II, p. 660.

⁴⁵⁶ Blum, 1989, II, p. 678. A documentação oferecida por Blum nesse tópico consiste tão-somente na associação, freqüente em Montaigne, entre morte e sono, sem que haja indicação de que ela se refira ao Estado Intermediário de espera pelo Juízo Final.

⁴⁵⁷ Essa transgressão faz parte da natureza dispersiva da faculdade de imaginar, como mostrei no primeiro capítulo. Cf. Blum, 1989, II, p. 652. Para Blum, o orgulho e a pretensão humana decorrem, em Montaigne e na tradição cristã, de sua natureza imperfeita. Em apoio, o intérprete faz referência à citação da oferta da serpente ao homem na “Apologia” (p. 655B): “Eritis sicut dii, scientes bonum et malum.” Há duas curiosidades sobre esse trecho: primeira, num acréscimo C, Montaigne cita, com o mesmo estatuto, a sedução das sereias, na *Odisséia*, oferecendo a Ulisses a mesma promessa de conhecimento. Segunda, na verdade a passagem de Montaigne contradiz a afirmação de Blum: é o afã por saber (transcendência cognitiva) – tema central do capítulo – que é o início dos erros e pecados.

⁴⁵⁸ 1993, pp. 119-120.

ocidente, e reciclado pelo filósofo perigordino contra a possibilidade de um discurso racional sobre a vida pós-morte e igualmente contra a pretensa certeza da mortalidade por parte da linhagem naturalista. Essa tensão ou dualidade já se expressava de alguma forma no excerto da “Apologia” analisado no início dessa dissertação, onde Montaigne apõe a ironia naturalista de Lucrécio aos anseios de Paulo. Esse mesmo entrelugar mal definido e inseguro, inclusive, já se revela em miniatura na hesitação sobre as afecções – particularmente, “medo, desejo e esperança”⁴⁵⁹ –, pois o querer mais e sempre mais, tão ruidoso aos ouvidos democriteanos e epicuristas de Lucrécio, é ou adotado ou censurado, vez sim, vez não, por Montaigne, como mostrei em meu primeiro capítulo.

De acordo com a linhagem naturalista, um dos responsáveis por julgarmos a vida transitória, insuficiente em relação à eternidade e nos apavorarmos com seu fim não é meramente uma proporção matemática entre finito e infinito, mas, antes de tudo, nosso desejo de viver mais e mais. Isso posto, seria possível um conjunto de medidas profiláticas ou curativas na prevenção ou extirpação do atordoamento que o pavor nos causa, sejam as principais o conhecimento da mecânica do mundo e da alma (solução cognitiva) e o exercício da moderação (solução ética). Haveria quiçá uma outra linhagem na história da filosofia, sem dúvida, com alguma derivação da linhagem augustiniana, que, por seu turno, votaria pelo inverso⁴⁶⁰ e que asseguraria que até os naturalistas no fundo temem a morte⁴⁶¹ ou que, mesmo admitindo o caráter originário do desejo de perpetuação de si, declará-lo-ia insaciável ou inextirpável⁴⁶². O parâmetro de avaliação, para grande parte dos pensadores dessa linhagem até o advento da filosofia contemporânea, seria a idéia de uma linha eterna, o que, em nenhum momento, é o caso de Montaigne, que assume a morte como característica da vida propriamente humana⁴⁶³. Nos *Ensaio*s, há tão-somente a afirmação do desejo de continuidade da existência terrena, das singularidades da vida mundana, das pequenas vanidades sem as quais ela seria impossível e desse eu terreno, não menos corpo que alma. Em contrapartida, Pascal foi aquele que, precursor de muitas das intuições do futuro existencialismo cristão,

⁴⁵⁹ I, 3, p. 15B

⁴⁶⁰ Como parece ser a posição do também renascentista Innocenzo Ringhieri, *Dialoghi della vita e della morte* (citado por Tenenti, 1957, pp. 327-328), propondo que a única certeza que temos diz respeito ao nosso horror de morrer e que esse horror gera nosso desejo pela permanência pós-morte.

⁴⁶¹ É a crença de Platão tal como descrita por Montaigne: II, 12, p. 446C.

⁴⁶² Como mostrei no capítulo “Observações históricas”, ao falar da refutação de Agostinho à aplicabilidade do ideal de moderação ao todo da vida.

⁴⁶³ Friedrich, 1949, pp. 360-361.

reinjectou pleno fôlego à linhagem augustiniana, justamente ao se opor ao lado naturalista e, digamos, imanentista de Montaigne⁴⁶⁴.

Enquanto há intérpretes que, como Friedrich, reduzem a importância que os argumentos e filosofias naturalistas da morte teriam nos *Ensaio*s⁴⁶⁵, outros há que absolutizaram esse papel, como o já citado Starobinski e Conche, que defende a idéia de que a passividade do segundo Montaigne implica uma absoluta aceitação da extensão da vida, sem qualquer desejo de prolongamento da existência⁴⁶⁶, sem que essa passividade dependa, é claro, de qualquer esperança de bens futuros⁴⁶⁷.

Referi-me na “Introdução” a duas tendências de distorção de leitura dos *Ensaio*s. Lembra-me ter apresentado lá apenas a primeira delas, não unicamente por desleixo, mas igualmente por conservação de um suspense na trama dos argumentos. Friedrich, a meu ver, estaria incorrendo na segunda, a saber, no engano de inflação hermenêutica do texto dos *Ensaio*s a partir das posteriores filosofias da existência, em que pese sua tentativa de preservar seu interpretando da rotulação ‘existencial’⁴⁶⁸. Além da distinção radical apontada por Friedrich entre conhecimento objetivo e experiência interior, aquilo em que os diversos existencialismos ou filosofias da existência insistiram, em discrepância com quase toda a história da filosofia até então, foi a plena assunção da descontinuidade do indivíduo e da morte. Para as clássicas filosofias sobre a morte, uma suposição importante na argumentação contra o medo é que ele pode ser eliminado, ao se apresentar um sentido para a morte, o que significa a pertença do indivíduo a um todo⁴⁶⁹. E dar sentido à morte é conectá-la a outros eventos, dando-lhe um porquê e um paraquê, uma causa ou motivo e uma destinação. Os existencialismos ou filosofias da existência aparentam ter em comum entre si que, do ponto de vista do indivíduo, a morte será sempre um furto, uma usurpação, por mais que do ponto de vista seja de uma providência, seja da natureza, haja direito e dever em fazê-lo; sendo eventualmente essa uma das razões pelas quais a idéia de um aprendizado do morrer caiu em desuso⁴⁷⁰. Montaigne anuncia a derrocada do conceito de preparação para a morte na filosofia moderna e contemporânea, por tê-lo levado a seus estertores. O filósofo bordelês, sem

⁴⁶⁴ Leiam-se seus muitos fragmentos sobre a percepção do nada, sobre a impotência humana e seu tédio: fr. 131; 139 (a razão dos vários males que afligem o homem é o seu não contentamento “(...) ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre.”); 147.

⁴⁶⁵ Um exemplo ainda mais extremo seria Blum (1989, II, *passim*).

⁴⁶⁶ Conche, 1996, p. 45 e 60.

⁴⁶⁷ Compagnon, 1990, p. 216.

⁴⁶⁸ 1949, p. 353.

⁴⁶⁹ A propósito, Martha (1905, pp. 167-168) diz que tanto Pascal quanto Lucrecio procuram paz no conhecimento do infinito.

⁴⁷⁰ Queda essa referida por Hügli, A. “Sterben lernen”.

embargo, tão-somente reconhece, com a louvável sinceridade que lhe é típica, o seu próprio medo em momentos específicos, mas não há nos *Ensaio*s, se me é permitido repetir, uma só linha que diga que o temor de morrer e da morte não possa ser supresso. E seu sincero rebento, na crosta contida do empenho pelo desassombro, que reconhece: “sou eu mesmo o ameaçado” é um sintoma acanhado, mas não a admissão de um traço inescapável da própria condição humana e é por isso que não podemos simples e irrefletidamente encaixar o filósofo perigordino na linhagem augustiniana. Também não se verifica haver em Montaigne – e até onde posso enxergar, em nenhum filósofo da Antiguidade – a distinção nítida entre o medo de objetos, pessoas ou acontecimentos e a angústia do nada, tão bem delimitada por Heidegger, essa companhia grata e intermitente na leitura de Hugo Friedrich⁴⁷¹, precisamente pelo fato de Montaigne apreender a morte como um fato.

Para Ariès, antes mesmo da secularização da experiência moderna do homem diante da morte (e precisamente propiciando-a), há uma alteração na “experiência íntima” com a morte. O morrer passa a ser cada vez mais solitário: “A antiga continuidade foi substituída por uma soma de descontinuidades”⁴⁷². Embora Montaigne propugne, em qualquer uma das duas fases de suas reflexões sobre a morte, o desprendimento das amarras ritualísticas do outrem no próprio momento agônico, não se fechem nossos olhos para suas relações com a alteridade mediante a destinação de sua memória aos pósteros, como já disse no final do capítulo anterior, onde havia também me perguntado se haveria uma adoção do ideal de glória. A resposta é positiva⁴⁷³: em que pese não afirmar uma segurança de imortalidade do nome, Montaigne de fato almeja a glória de sua memória e de seu pensamento, glória que nós, seus leitores, ora humildemente lhe rendemos. Acredito que possa ser um amortecedor essa relação com a alteridade, conquanto não uma cura, para as tensões que mostrei acima⁴⁷⁴.

⁴⁷¹ Friedrich alude a Heidegger em alguns momentos, por exemplo: p. 482, nota 218; p. 483, nota 228. Na primeira dessas ocorrências, ele chega a interpretar a análise do “ser em relação à morte” (*Sein zum Tode*) como um estudo da antiga temática da morte gradativa, o que é um engano, posto que a filosofia da morte de Heidegger é estritamente ontológica e, de modo algum, adota enfoques biologizantes ou psicologizantes. Outra leitura aproximando erroneamente Montaigne de Heidegger: Hedwig, 1973, p. 225.

⁴⁷² “L’ancienne continuité a été remplacée par une somme de discontinuités.” Ariès, 1977, p. 387 e ver também p. 599.

⁴⁷³ Mai uma vez Friedrich (1949, pp. 325 e 362) tropeça ao dizer que Montaigne rejeita completamente e sempre a conexão com a glória. E com ele também Thibaudet (1963, p. 190).

⁴⁷⁴ Essa glória exige uma relação de continuidade com o outro: “Il mito della gloria era la riscoperta di una comune sostanza umana superiore all’individuo (...) Ma essa non nasceva nel singolo dal desiderio di ‘salvare’ la sua singolarità: essa voleva tradurre l’aspirazione dell’ ‘individuo-in-relazione-agli-altri-tutti’ (...)”, Tenenti, 1957, p. 42, falando de todo o humanismo renascentista.

Poder-se-ia esperar que eu, como outros⁴⁷⁵, encerrasse o texto falando sobre a morte do próprio Montaigne. É certo, a julgar pelos relatos que temos, que os rituais cristãos e a cena familiar predominaram por fim, todavia meus critérios internalistas não me permitem enxergar aí uma reação contra os ideais de solidão ou mesmo uma desistência de sua abordagem humana e apenas humana ao problema da morte⁴⁷⁶.

Ressinto ter chegado tarde a esses estudos: os críticos pouco ou nada de novo me deixaram para dizer. Meu trabalho nessa dissertação foi tão-somente colher e escolher aqui e acolá seus comentários e organizá-los de modo coerente entre si e com o livro de Montaigne. Temo, contudo, que, no intento de clarear seu debate, tenha eu introduzido minhas próprias distorções.

⁴⁷⁵ Friedrich e Premk-Škerlak, por exemplo.

⁴⁷⁶ Inferência que faz Premk-Škerlak (p. 121) identificar uma vitória da transcendência no leito de morte de nosso autor.

Referências:

- A *CONCEPÇÃO* (filme). Direção: José Eduardo Belmonte. Brasília, 2006.
- AGOSTINHO. *The City of God Against the Pagans [De civitate Dei contra Paganos]*. Londres: Harvard University Press, 1995. 7 vols.
- AHRENSDORF, Peter J. *The Death of Socrates and the Life of Philosophy*. Nova Iorque: SUNY Press, 1995.
- ARIÈS, Philippe. *L'homme devant la mort*. Paris: Seuil, 1977.
- ARMAINGAUD, A. "Étude sur Michel de Montaigne". In: MONTAIGNE, Michel de. *Les Essais*, vol. 1, Paris: Louis Conard, 1924.
- ARZT, Helmut. Die pragmatische Lebenslehre des Demokrit und die transzendente Begründung der Ethik seitens der Ideenfreunde. In: *PROCEEDINGS OF THE 1ST INTERNATIONAL CONGRESS ON DEMOCRITUS*. Xanthi, 1984.
- BARUCHELLO, Giorgio. Montaigne and Nietzsche: ancient and future wisdom. *Symposium*. 6 (1): pp. 78-91, primavera 2002.
- BAYLE, Pierre. Lucrèce. In: _____. *Dictionnaire historique et critique*. Genebra: Slatkine, 1969, pp. 507-533.
- BECKER, Ernest. *The Denial of Death*. Nova Iorque: The Free Press, 1973.
- BENCIVENGA, Ermanno. *The Discipline of Subjectivity: an essay on Montaigne*. Princeton: Princeton UP, 1990.
- BENOIST, Jocelyn. "Montaigne penseur de l'empirisme radical: une phénoménologie non transcendentale?". In: Carraud, Vincent e Marion, Jean-Luc (eds.). *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*. Paris: PUF, 2004, pp. 211-228.
- BIGNOTTO, Newton. "O Círculo e a linha". In: NOVAES, Adauto (org.) *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 177-189.
- BIGNOTTO, Newton. Montaigne renascentista. *Kriterion*. Belo Horizonte, Vol. XXXIII, nº. 86, pp. 29-41, ago.-dez. 1992.
- BIRCHAL, Telma. "Sobre Auerbach e Montaigne: a pertinência da categoria de mimesis para a compreensão dos *Ensaio*s". In: DUARTE, Rodrigo e FIGUEIREDO, Virgínia (orgs.). *Mimesis e Expressão*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- BIRCHAL, Telma. As Razões de Montaigne. *Síntese*, Belo Horizonte, v.33, nº. 106 (2006), pp. 229-246.
- BIRCHAL, Telma. Fé, razão e crença na Apologia de Raymond Sebon: somos cristãos como somos perigordinos ou alemães? *Kriterion*, Belo Horizonte, 111, pp. 44-54, jan.-jun., 2005.

- BIRCHAL, Telma. *Montaigne e seus duplos: elementos para uma história da subjetividade*, 326 fls. Tese (Filosofia). FFLCH USP, São Paulo, 2000.
- BLUM, C. Mort. In: DESAN, Philippe (dir.) *Dictionnaire de Michel de Montaigne*. Paris: Honoré Champion, 2004.
- BLUM, Claude. “L’être et le néant. Les *Essais*, voyage au bout de la métaphysique”. In: _____(org.) *Montaigne: penseur et philosophe*. Paris: Honoré Champion, 1990.
- BLUM, Claude. *La représentation de la mort dans la littérature française de la Renaissance*. 2 vols. Paris: Honoré Champion, 1989.
- BOON, Jean-Pierre. *Montaigne: gentilhomme et essayiste*. Paris: Ed. Universitaires, 1971.
- BOSTOCK, David. “The Soul and Immortality in Plato’s *Phaedo*”. In: Wagner, Elle (ed.). *Essays on Plato’s Psychology*. Lanham: Lexington, 2001, pp. 241-262.
- BOYANCÉ, Pierre. “L’Homme et la mort”. In: _____. *Lucrece et l’épicurisme*. Paris: PUF, 1978, pp. 143-182.
- BRAHAMI, F. Athéisme. In: DESAN, Philippe (dir.) *Dictionnaire de Michel de Montaigne*. Paris: Honoré Champion, 2004.
- BRAHAMI, Frédéric. *Le scepticisme de Montaigne*. Paris: PUF, 1997.
- BRAHAMI, Frédéric. *Le travail du scepticisme*. Paris: PUF, 2001.
- BRODY, Jules. “From Teeth to Text in *De l’Experience: A Philological Reading*”. In: Berven, Dikka (ed.). *Montaigne’s Rhetoric: composing myself for others*. Nova Iorque: Garland, 1995, pp. 217-232.
- BRODY, Jules. *Lectures de Montaigne*. Lexington: French Forum, 1982.
- BRUN, Jean. “A morte de Sócrates”. In: _____. *Sócrates, Platão, Aristóteles*. Lisboa: Dom Quixote, 1994, pp. 97-100.
- BRUSH, Craig. *Montaigne and Bayle: variations on the theme of skepticism*. Hague: Martinus Nijhoff, 1966.
- BUTOR, Michel. *Essais sur les Essais*. Paris: Gallimard, 1968.
- CARDOSO, Sérgio. “O homem, um homem: do humanismo renascentista a Michel de Montaigne”. In: L.C.U., Junqueira Filho (Org.). *Pertubador Mundo Novo: História, Psicanálise e Sociedade Contemporânea*. São Paulo: Editora Escuta, 1994, p. 45-65.
- CARDOSO, Sérgio. “Paixão da igualdade, paixão da liberdade: a amizade em Montaigne”. In: _____(org.) *Os Sentidos da Paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, pp. 159-194.

- CARDOSO, Sérgio. Villey e Starobinski: duas interpretações exemplares sobre a gênese dos *Ensaio. Kriterion*, Belo Horizonte, v. 33, n. 86, p. 9-28, 1992.
- CARPEAUX, Otto Maria. “O processo de Sócrates”. In: *Ensaio Reunidos*, vol. 1, Rio de Janeiro: Univercidade / Topbooks, 2001. pp. 492-496.
- CHORON, Jacques. *Death and Modern Man*. Nova Iorque: Collier Books, 1964.
- CÍCERO. *Caton, l’ancien ou de la vieillesse [Cato Maior De Senectute]*. Paris: Belles Lettres, 1955.
- CÍCERO. *Des termes extrêmes des biens et des maux [De Finibus bonorum et malorum]*. Paris: Belles Lettres, 1961.
- CÍCERO. *Tusculan Disputations [Tusculanae Disputationes]*. Londres: Harvard UP, 1989.
- COMPAGNON, Antoine. “De l’expérience”: un exercice de patience”. In: Blum, Claude. *Montaigne et les “Essais” 1588-1988*. Paris: Honoré Champion, 1990, pp. 213-220.
- COMPAGNON, Antoine. “Penser en marchant”. In: Carraud, Vincent e Marion, Jean-Luc (eds.). *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*. Paris: PUF, 2004, pp. 197-209.
- COMPAIN, Jean-Maire. “L’imitation socratique dans les *Essais*”. In: Blum, Claude (org.) *Montaigne et les “Essais” 1588-1988*. Paris: Honoré Champion, 1990.
- COMPAROT, Andrée. *Amour et Vérité: Sebon, Vivès et Michel de Montaigne*. Paris: Klincksieck, 1983.
- CONCHE, Marcel. “Le Temps, la mort, l’ignorance”, “Le pari tragique”. In:_____. *Montaigne et la philosophie*. Paris: PUF, 1996, 2^a ed., pp. 43-60 e 61-78.
- CONCHE, Marcel. “Montaigne, penseur de la philosophie”. In: Carraud, Vincent e Marion, Jean-Luc (eds.). *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*. Paris: PUF, 2004, pp. 175-196.
- CONCHE, Marcel. *Montaigne ou la conscience heureuse*. Paris: Seghers, 1966.
- CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat. *Tableau historique des progrès de l’esprit humain*. Paris: G. Steinheil, 1900.
- DASTUR, Françoise. *A morte: ensaio sobre a finitude*. Trad. Maria Tereza Pontes. Rio de Janeiro: Difel, 2002.
- DEFAUX, G. “De I.20 (« Que philosopher c’est apprendre à mourir ») à III.12 (« De la phisionomie ») : écriture et essai chez Montaigne”. In: Blum, Claude. *Montaigne et les « Essais » 1588-1988 : Actes du Congrès de Paris*. Paris: Honoré Champion, 1990, pp. 93-118.

- DEFAUX, Gerard. *Marot, Rabelais, Montaigne: l'écriture comme présence*. Paris-Genebra: Champion-Slatkine, 1987.
- DESAN, Ph. Lettre sur la mort de La Boétie. In: _____ (dir.) *Dictionnaire de Michel de Montaigne*. Paris: Honoré Champion, 2004.
- DESAN, Philippe. ““Ahaner pour partir” ou les dernières paroles de La Boétie selon Montaigne”. In: Tetel, Marcel (org.) *Etienne de La Boétie: sage révolutionnaire et poète périgourdin*. Paris: Honoré Champion, 2004, pp. 399-419.
- DIAGNE, Souleymane B. “Pascal et les ‘sottises de Montaigne’: de deux façons de philosopher”. In: BLUM, Claude (org.). *Montaigne: penseur et philosophe*. Paris: Honoré Champion, 1990, pp. 53-58.
- DIXSAUT, Monique. “Introduction”. In: Platon. *Phédon*. Paris: GF Flammarion, 1991, pp. 12-194.
- DRÉANO, Maturin. *La Pensée religieuse de Montaigne*. Paris: Gabriel Beauchesne, 1936.
- DUMONT, Jean-Paul; DELATTRE, Daniel e POIRIER, Jean-Louis (eds.) *Les Présocratiques*. Paris: Gallimard, 1988.
- EPICURO, *Carta sobre a felicidade*. São Paulo: Unesp, 2002.
- ERASMO DE ROTERDAM, Desidério. *Liber quomodo se quisque debeat praeparare ad mortem*. In: *Desiderii Erasmi Opera Omnia*. Hildesheim: Georg Olms, 2001, vol. V, pp. 1294-1318.
- EVA, Luiz Antônio Alves. *Montaigne contra a vaidade: um estudo sobre o ceticismo na apologia de Raimond Sebond*. São Paulo: Humanitas, FAPESP, 2004.
- EVA, Luiz Antônio Alves. Notas sobre a Presença de Sêneca nos *Essais* de Montaigne. *Educação e Filosofia*. Uberlândia, 17 (1), pp. 39-52, jan.-jun. 1995.
- FAGOT-LARGEAULT, Anne. Vie et mort. In: Canto-Sperber, Monique (dir.) *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris: PUF, 2001, pp. 1677-1684.
- FEUERBACH, Ludwig. *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*. Stuttgart: Frommann, 1960. *Sämtliche Werke*, vol. 1.
- FRIEDRICH, Hugo. *Montaigne*. Berna: Francke, 1949.
- GARAVINI, Fausta. “Le fantasma de la mort muette (à propos de I, 2 ‘De la tristesse’)”. In: Blum, Claude (org.) *Montaigne et les “Essais” 1588-1988* Paris: Honoré Champion, 1990.
- GAZOLLA, Rachel. *O ofício do filósofo estóico: o duplo registro do discurso de Stoa*. São Paulo: Loyola, 1999.

- GIDE, André. "Montaigne". In: Montaigne, Michel. *Les Pages immortelles de Montaigne*. Paris: Editions Corrêa, 1948.
- GIGON, Olof. "Einleitung". In: Platon. *Meisterdialoge*: Phaidon, Symposion, Phaidros. Zurich e Stuttgart: Artemis, 1958, pp. vii-lxxxvi.
- GIOCANTI, Sylvia. *Penser l'irrésolution: Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer: trois itinéraires sceptiques*. Paris: Honoré Champion, 2001.
- GUARDINI, Romano. *Der Tod des Sokrates*. Hamburg: Rowohlt, 1958.
- HEDWIG, Klaus. Escepticismo en el contexto de la muerte en Montaigne. *Revista de filosofia (México)*. 6: pp. 221-233, Maio-Agosto 1973.
- HEIDEGGER, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Eisankeit*. Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 1992, Gesamtausgabe, vol. 29/30.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1963.
- HEITSCH, Dorothea B. Approaching Death by writing: Montaigne's *Essays* and the literature of consolation. *Literature and Medicine*. 1, 19, pp. 96-106, (Primavera 2000).
- HORÁCIO. *Odes et Epodes*. Paris: Les Belles Lettres, 1954.
- HÜGLI, A. Sterben lernen. In: Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basileia: Schwabe, 1976, Vol. 10, pp. 129-134.
- JENNY, Laurent. *L'expérience de la chute: de Montaigne à Michaud*. Paris: PUF, 1997.
- JONDORF, Gillian. "Death is a fearful thing...": Lucretius, Montaigne and the Sonorities of Death. In: Berven, Dikka (ed.). *Sources of Montaigne's Thought*. Nova Iorque: Garland, 1995. pp. 301-322.
- KUNDERA, Milan. *A insustentável leveza do ser*. Rio de Janeiro: Record, 1995.
- LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: UnB, 1988.
- LESCHMELLE, Pierre. *Montaigne ou la mort paradoxale*. Paris: Imago, 1993.
- LIMA, Luiz Costa. *Limites da Voz: Montaigne, Schlegel*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- LUCRÉCIO. *De la nature [De Rerum Natura]*. Paris: Les Belles Lettres, 1955.
- LUPER, Steven. Death. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <http://plato.stanford.edu>. Acesso: 01/5/2007.
- LYAS, Colin. That to Philosophise is to Learn How to Die. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell. 16 (2), pp. 116-127, abril 1993.
- MACHADO, Jovino. *Disco*. Belo Horizonte: Orobó, 1998.

- MARION, Jean-Luc. “Qui suis-je pour ne pas dire *ego sum, ego existo?*”. In: Carraud, Vincent e Marion, Jean-Luc (eds.). *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*. Paris: PUF, 2004, pp. 229-266.
- MARTHA, Constant. “La crainte de la mort et de la vie future”. In: *Le Poème de Lucrèce: morale, religion, science*. Paris: Hachette, 1905.
- MONTAIGNE, Michel de . *Os Ensaios*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000-2001.
- MONTAIGNE, Michel de. “Hommage à La Boétie”. In: _____. *Oeuvres complètes*. Paris: Seuil, 1967.
- MONTAIGNE, Michel de. *Essais de messire Michel de Montaigne*. Bourdeaux: S. Milanges, 1580. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr>. Acesso: 01/5/2007.
- MONTAIGNE, Michel de. *Journal de Voyage en Italie par la Suisse et l'Allemagne en 1580 et 1581*. Paris: Les Belles Lettres, 1946.
- MONTAIGNE, Michel de. *Les Essais* (exemplar de Bordéus). Disponível em: <http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/montaigne/index.html>. Acesso: 01/5/2007.
- MONTAIGNE, Michel de. *Les Essais*. Ed. Villey-Saulnier. Paris: PUF, 1998.
- NAKAM, Géralde. “La vie, la mort, le livre”. In: _____. *Montaigne et son temps: l’histoire, la vie, le livre*. Paris: Gallimard, 1993, pp. 204-211.
- NAKAM, Géralde. “Les chapitres de “extrême congé”.” In: _____. *Montaigne: la manière et la matière*. Paris: Klincksieck, 1991, pp. 271-304.
- NEHAMAS, Alexander. *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. “Das Problem des Sokrates”. In: _____. *Götzendämmerung*. Berlin: De Gruyter, 1999. (Kritische Studienausgabe vol. 6).
- NIETZSCHE, Friedrich. *Die fröhliche Wissenschaft*. Berlin: De Gruyter, 2001. (Kritische Studienausgabe vol. 3).
- NIETZSCHE, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie*. Berlin: De Gruyter, 1999. (Kritische Studienausgabe vol. 1).
- NIETZSCHE, Friedrich. *Zur Genealogie der Moral: eine Streitschrift*. Berlin: De Gruyter, 1999. (Kritische Studienausgabe vol. 5).
- NOVAK, Maria da Glória. Morte: princípio e fim no *De Rerum Natura*. *Classica*. São Paulo, 7/8: pp. 117-129, 1994/1995.

- O SÉTIMO selo* (filme). Direção: Ingmar Bergman. Suécia, 1957.
- PAES, José Paulo. *Socráticas*, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PASCAL, Blaise. *Pensées*. Ed. Brunschvicg. Paris: Luteta, s. d.
- PÉROUSE, Gabriel-A. “La lettre sur la mort de la Boétie et la première conception des *Essais*”. In: Blum, Claude (org.) *Montaigne et les Essais 1580-1980: Actes du Congrès de Bordeaux*. Paris e Genebra: Honoré Champion e Slatkine, 1983, pp. 64-76.
- PESSOA, Fernando. *Livro do Desassossego*. Ed. Richard Zenith. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- PLATÃO. *Critão*. In: _____. *Diálogos*. Vol. I-II. Belém: UFPA, 1980.
- PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. In: *SÓCRATES*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. Col. Os Pensadores.
- PLATÃO. *Fédon*. In: _____. *Platão*. São Paulo: Abril Cultural, 1972. Col. Os Pensadores.
- PLATÃO. *Timeu*. In: _____. *Diálogos*, vol. XI. Belém: UFPA, 1986.
- PLUTARCO. “Vie de Solon”. In: _____. *Les Vies des Hommes Illustres*. Paris: Gallimard, 1951, trad. Jacques Amyot.
- PLUTARCO. *Comment on peut s’apercevoir qu’on progresse dans la vertu. Consolation à Apollonios. De la tranquillité de l’âme. De la Superstition*. In: _____. *Oeuvres morales*. Paris: Les Belles Lettres, 1987.
- PLUTARCO. *On Stoic Self-contradictions*. In: _____. *Moralia*. London: Harvard UP, 1976.
- POPKIN, Richard. *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Univ. California Press, 1979.
- PREMK-ŠKERLAK, F. *La signification du moment présent et l’idée de la mort chez M. de Montaigne*. Liubliana: Univerzitetna Tiskarna, Tese (Filosofia), Philosophische Fakultät I, Zurique, 1973.
- RIGOLOT, François. *Les métamorphoses de Montaigne*. Paris: PUF, 1988.
- SALEM, Jean. *Lucrèce et l’Éthique: la mort n’est rien pour nous*. Paris: Vrin, 1997.
- SCHAEFER, David Lewis. “To Philosophize Is to Learn How to Die”. In: _____. *The Political Philosophy of Montaigne*. Nova Iorque: Cornell University Press, 1990, pp. 289-311.
- SCLAFERT, Clément. *L’âme religieuse de Montaigne*. Paris: Nouvelles Editions Latines, 1951.
- SCREECH, Michaël. *Montaigne et la Mélancolie: la sagesse des Essais*. Paris: PUF, 1992. (tradução de: *Montaigne and Melancholy*).

- SÊNECA, Lúcio. *De brevitare vitae*. In: _____. *Moral Essays*. Vol. III, Cambridge-London: Harvard UP, 1996.
- SÊNECA, Lúcio. *Lettres à Lucilius [Epistulae morales ad Lucilium]*. Paris: Les Belles Lettres, 1969.
- SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines of Pyrrhonism*. London: Harvard University Press, 1993.
- STAROBINSKI, Jean. *Montaigne en mouvement*. Paris: Gallimard, 1982.
- STAROBINSKI, Jean. Montaigne: des morts exemplaires à la vie sans exemples. *Critique*, Paris: Minuit, n° 258, pp. 923-935, (nov. 1968).
- STROWSKI, Fortunat. “Montaigne et l’angoisse contemporaine”. In: MEC. *Cursos e Conferências*. Rio de Janeiro: Serviço de Documentação do Ministério da Educação e Saúde, 1946.
- TENENTI, A. *Il Senso della morte e l’amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*. Turim: Einaudi, 1957.
- THIBAUDET, Albert. *Montaigne*. Paris: Gallimard, 1963.
- TOLSTÓI, Liev. *A morte de Ivan Illitch*. Trad. Vera Karam. Porto Alegre: L&PM, 1997.
- TOURNON, André. “Action imparfaite de sa propre essence...”. In: Carraud, Vincent e Marion, Jean-Luc (eds.). *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*. Paris: PUF, 2004, pp. 33-47.
- TOURNON, André. *Montaigne: la glose et l’essai*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1983.
- VIEIRA, Antônio. *A arte de morrer*. Org.: Alcir Pécora. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.
- VILLEY, Pierre. *Les Sources et l’Evolution des Essais de Montaigne*. 2 ed. Osnabrück: Otto Zeller, 1976 (reimpressão da edição de 1933).
- VISÕES de Morte. Direção: Michael Scott . EUA, 2004. Tradução de *Deadly Visions*.

VOLTAIRE. Enfer. In: _____. *Dictionnaire philosophique*. Paris: Garnier, 1967.

WEBER, Max. „Konfuzianismus und Taoismus Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung“. *Gesamte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Disponível em: <http://www.china1900.info/gedanken/weberstudie/zwischenbetrachtung.htm>. Acesso: 01/5/2007.

WEBER, Max. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. (Edição Marianne Weber). Disponível em: www.uni-potsdam.de/u/paed/Flitner/Flitner/Weber/index.htm. Acesso: 01/5/2007.

XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates e Apologia de Sócrates*. In: *Sócrates*, 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

Apêndice

Quadro das principais variações textuais na filosofia da morte de Montaigne⁴⁷⁷:

Localização	Camada	Texto	Alterações	Interpretação
I, 14, p. 57 (ed. 1580 p. 67)	A	<p>“Ce qui nous fait souffrir avec tant d’impatience la douleur, c’est de n’estre pas accoustumez de prendre nostre contentement en l’ame, c’est d’avoir eu trop de commerce avec le corps.”</p> <p>[“O que nos faz sofrer com tanta impaciência a dor é não estarmos acostumados a buscar na alma nosso principal contentamento, <u>é ter tido demasiado contato com o corpo.</u>” P. 83]</p>	<p>Montaigne riscou a parte que sublinhei. Procura reformular escrevendo: “et de nous armer d’elle contre la mollesse du corps.”, mas acaba riscando o próprio acréscimo. (<i>Exemplar...</i>) fl. 19</p>	<p>Montaigne riscou parte da declaração, mas procura manter seu sentido filosófico (o ascetismo da primeira fase). Entretanto, muda de idéia e prefere não acrescentar nada mais.</p>
I, 39, p. 246	A	<p>“Il faut retenir à tout nos dents et nos griffes l’usage des plaisirs de la vie, que nos ans nous arrachent des poingts, les uns apres les autres.”</p> <p>[“Temos de reter com todos os nossos dentes e unhas o uso dos prazeres da vida, que nossos anos nos arrancam dos punhos, uns após os outros.” p. 367]</p>		<p>É digno de interesse que esse excerto tenha um tom inverso ao da estratégia de despojamento: pretende retardar e não adiantar o avanço natural de desprendimento. Trata-se de um texto que prenuncia a configuração da segunda fase, antecedido por passagens onde há a reafirmação explícita dos ideais ascéticos de contenção da primeira, por exemplo: “Il me suffit, sous la faveur de la fortune, me preparer à sa défaveur, et me représenter, estant à mon</p>

⁴⁷⁷ Os capítulos estudados na edição de 1580 e no Exemplar de Bordéus para esse Apêndice foram: (livro I) 3, 8, 14, 18, 19, 20, 21, 33, 37, 39, 57; (livro II) 1, 3, 6, 12, 13, 15, 16, 37; (livro III) 2, 4, 5, 6, 9, 10, 12, 13. Não inclui aqui as passagens e variações citadas e comentadas ao longo do restante da dissertação.

				aise, le mal advenir, autant que l'imagination y peut atteindre.” (p. 243A).
II, 1, p. 337	A	<p>“L'archier doit premierement sçavoir où il vise, et puis y accommoder la main, l'arc, la corde, la flesche et les mouvemens. Nos conseils fourvoyent, par ce qu'ils n'ont pas d'adresse et de but.” [“O arqueiro deve primeiro saber onde visa, e depois ajustar a mão, o arco, a corda, a flecha e os movimentos. Nossos projetos extraviam-se, porque não têm endereço certo nem alvo.” p. 12]</p>		Embora a declaração da inconstância seja comum desde os primeiros ensaios do livro I, é nesse capítulo como um todo e especialmente nesse trecho que Montaigne aplica a mesma desconfiança da exigência de constância ao todo da vida, sem, contudo, referir-se explicitamente ao problema da morte. A alegoria do arqueiro é tomada de Sêneca (<i>Epistulae</i> , LXXI, 2-4). Tanto em Sêneca quanto em Montaigne o problema do “alvo” refere-se ao sumo bem.
II, 12, p. 612 (ed. 1580 p. 391)	A	<p>“Et puis nous autres sottement craignons une espece de mort, la ou nous en avõs deja passé et en passons tant d'autres.” [E depois nós tolamente tememos uma certa espécie de morte, quando já passamos e estamos passando por tantas outras.” p. 404].</p>		Aqui Montaigne já fala de uma presumível predisposição natural a não temer a morte, alcançada pelo morrer intravital; mas apenas presumível, pois constata ainda a possibilidade de medo. (Não há referência alguma, negativa ou positiva, ao papel da simulação da morte no trecho).
II, 37, p. 760 (ed. 1580 p. 598)	A	<p>“J'ay au-moins ce profit de la cholique, que ce que je n'avoy encore peu sur moy pour me concilier du tout et m'accointer à la mort, elle le</p>		Mais uma vez, Montaigne acolhe uma experiência crucial (no caso, a doença), como auxiliar onde a experiência mental não alcança, sem ainda afirmar a desnecessidade dessa última.

		parfera.” [“Tiro pelo menos este proveito das cólicas, que o que eu tenho ainda conseguira de mim para conciliar-me totalmente e familiarizar-me com a morte, elas completarão.” p. 639].		
III, 9, p. 971	B	“Il m'advient souvent d'imaginer avec quelque plaisir les dangiers mortels et les attendre: je me plonge la teste baissée stupidement dans la mort, sans la considerer et recognoistre, comme dans une profondeur muette et obscure (...)” [“Amiúde me advém de imaginar com um certo prazer os perigos mortais e esperar por eles: mergulho de cabeça baixa estupidamente na morte, sem a examinar nem reconhecer, como em uma profundidade muda e obscura (...) p. 279]		Temos aqui de certo modo uma retomada da simulação da morte. Entretanto, é preciso não fecharmos os olhos para o fato de que Montaigne constata (e não propriamente preceitua) a imaginação freqüente já não do momento do morrer, mas sim da morte no primeiro sentido, ou seja, como aquilo que está além da vida, ou, talvez, da passagem da vida à morte.
III, 9, p. 983	B	“Pour achever de dire mes foibles humeurs, j'advoue qu'en voyageant je n'arrive gueres en logis où il ne me passe par la fantasie si j'y pourray estre et malade et mourant à mon aise.” [Para		Mais uma vez, a admissão (embora não prescrição) da imaginação freqüente, agora sim do momento do morrer. Trata-se de um retorno à prática da simulação da morte.

		terminar de contar sobre meus pobres humores, confesso que viajando dificilmente chego a um alojamento onde não me passe pela imaginação se ali eu poderia ficar doente e moribundo com conforto.” p. 298].		
I, 14, p. 57	C	“ <i>Non enim hilaritate, nec lascivia, nec risu, aut joco comite levitatis, sed saepe etiam tristes firmitate et constantia sunt beati.</i> ”		Uma citação do <i>De Finibus</i> (II, 65) acrescentada como aprimoramento do texto da primeira fase. A outra longa citação na mesma página também é do mesmo livro. O mesmo comentário vale para a última citação latina do ensaio, tirada das <i>Tusculanas</i> .
I, 20, p. 88	C	“Comme celuy qui continuellement me couve de mes pensées, et les couche en moy, je suis à tout' heure préparé environ ce que je puis estre. Et ne m'advertira de rien de nouveau la survenance de la mort.” [“Como homem que continuamente vou incubando meus pensamentos e dando-os à luz em mim, a todo o momento estou preparado para o que posso ser.” p. 130].		Indiscutivelmente, um acréscimo posterior a 1588 que retorna à doutrina de pensamento constante na morte.
I, 20, p. 90	C	“Il y paroist à la farcissure de mes exemples: et que j'ay en particuliere		Talvez haja um uso irônico da expressão “fazedor de livros”, principalmente se

	<p>affection cette matiere. Si j'estoy faiseur de livres, je fero y un registre commenté des morts diverses. Qui apprendroit les hommes à mourir, leur apprendroit à vivre.” [“Parece, na junção de meus exemplos, que tenho particular afeição por essa matéria. Se fosse fazedor de livros, faria um registro comentado de mortes diversas. Quem ensinasse os homens a morrer estaria ensinando-os a viver.” p. 133].</p>		<p>compararmos esse trecho com o que Montaigne escrevera em II, 37, p. 784A: “Je suis moins faiseur de livres que de nulle autre besoigne”. Mas, mesmo que, na última frase, Montaigne estivesse se referindo exclusivamente ao “fazedor de livros”, ainda assim ele confessava ter especial atenção à questão da morte, também retomando, com esse acréscimo, os pensamentos da primeira camada do capítulo.</p>
--	---	--	---