


A *MEDITATIO MORTIS* MONTAIGNIANA: DE COMO FILOSOFAR É APRENDER A VIVER

Natanailtom de Santana Morador¹

Universidade de São Paulo (USP)

 <https://orcid.org/0000-0002-9567-5646>

E-mail: natanmorador@gmail.com

RESUMO:

Desde Platão, a morte tem sido um tema recorrente na história da filosofia e as escolas helenísticas (sobretudo o epicurismo e o estoicismo) fizeram dela uma reflexão diária, de onde advém não só o termo *meditatio mortis*, mas toda uma literatura, inclusive durante o medievo, que tem como centralidade o momento final da vida. Assim, no século XVI, período no qual se encontra o nosso autor, Michel de Montaigne, a meditação sobre a morte era um *topos* retórico, mas os *Ensaaios* abordam o tema da morte não somente do ponto de vista literário, mas como uma meditação diária, como um exercício espiritual. Deste modo, o nosso artigo pretende sugerir que Montaigne, muito além de uma abordagem retórica, tenta recuperar o sentido mais originário que as escolas helenísticas davam à *meditatio mortis*, tomando-a como uma preparação para a própria vida, como uma atenção constante ao presente, diante de um cenário eminente de mortes, com as epidemias de peste negra e guerra civil.

PALAVRAS-CHAVE: Morte; *Meditatio mortis*; Exercícios espirituais; Ensaaios; Michel de Montaigne.

THE MONTAIGNE'S *MEDITATIO MORTIS*: HOW PHILOSOPHIZING IS TO LEARN TO LIVE

ABSTRACT:

Since Plato, death has been a recurring theme in the history of philosophy and the Hellenistic schools of thought. The "death" subject became a daily reflection particularly in Epicureanism and in Stoicism, from which not only the term *meditatio mortis* comes from, but an entire literature, including the writings made in the medieval times that had the final moment of life as their central point. Thus, in the 16th century, the period when Michel de Montaigne (1533-1592) lived his life, meditation on death was a rhetorical *topos*. Nevertheless, his *Essays* approach the theme of death not only from a literary standpoint, but as a daily meditation, as a spiritual exercise. In this perspective, this article suggests that Montaigne, far beyond a rhetorical approach, attempts to recover the most original meaning that the Hellenistic schools of thought gave to *meditatio mortis*, taking this concept as a preparation for life itself, as a constant way of observing the present, faced with an imminent scenario of various deaths, such as the *Black Death* epidemic and the civil war in Montaigne troubled times.

KEYWORDS: Death; *Meditatio mortis*; Spiritual exercises; *Essays*; Michel de Montaigne.

¹ Doutorando(a) em Filosofia na Universidade de São Paulo (USP), São Paulo – SP, Brasil, com pesquisa financiada pelo Programa de Excelência Acadêmica – PROEX da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), Brasil.

Introdução

Todos nós somos impelidos para o mesmo fim; todos, mais cedo ou mais tarde, da urna que se agita veremos sair nosso bilhete que nos enviará, pela barca de Caronte, à morte eterna (HORÁCIO, Odes, II, III, 25)

As reflexões sobre a morte, em *Os Ensaios* de Michel de Montaigne, se inter cruzam com o tema central da obra - o *Eu* -, a tal ponto que se torna difícil falar de Montaigne sem esbarrar, de algum modo, no tema da morte; pois, de morte os *Ensaios* estão repletos. Ao que nos parece, os exercícios de *jugement* que o ensaísta opera acerca da morte são feitos num duplo registro: um olhar para a tradição filosófico-literária² e um olhar para o seu tempo, para a morte que lhe ronda.

Como é sabido, a *meditatio mortis* é um gênero filosófico-literário que remonta à antiguidade. No entanto, o tema da morte não pode ser compreendido em Montaigne como uma mera inserção do autor na tradição da *meditatio mortis*, como se o ensaísta assim o fizesse porque se trata de um tema comum aos antigos e como se o tratamento dado fosse apenas um exercício retórico, frio e indiferente. Diferentemente, tentaremos indicar como esse recuo à tradição é antes uma tentativa de encontrar um *pharmakon*, de fortalecer a alma para enfrentar uma questão que lhe era tão presente. Em síntese, esforçar-nos-emos para demonstrar como a *meditatio mortis* montaigneana aponta para a necessidade de uma atitude diante da morte e, em última instância, para uma filosofia da vida.

Há uma tetralogia de ensaios que trata mais diretamente da morte no conjunto da obra de Montaigne. Todavia, a obra está repleta de alusões e digressões sobre a morte. Seja na narrativa que o ensaísta nos apresenta sobre a queda de cavalo, por meio da qual ele afirma ter tido uma experiência próxima do que entendia pela morte; seja nas crises de cálculo renal que o acometem constantemente; na experiência recorrente com os cinco filhos (apenas uma filha sobreviveu) que morreram quando crianças; ou quando se refere aos últimos dias do seu melhor amigo, La Boétie, com quem esteve em seu leito de morte.

Além dessa experiência mais privada da morte, há duas outras situações nas quais a morte se faz presente na vida de Montaigne. Uma delas é a experiência coletiva da morte, a partir da epidemia de peste que eclode em várias regiões da França, o que obriga Montaigne e toda a sua família a vagarem durante seis meses à procura de um lugar onde pudessem permanecer distantes dos focos da peste negra. Sobre esse cenário de horror e mortes constantes, Montaigne nos afirma o seguinte:

Tanto fora como dentro de minha casa, fui assolado por uma peste violenta como poucas [...] Tive de suportar esta situação estranha: a visão de minha casa me era assustadora. Tudo o que nela havia estava sem proteção e entregue a quem o quisesse. Eu, que sou tão hospitaleiro, vi-me numa penosa busca de abrigo para minha família; uma família transtornada, que causava medo a seus amigos e a si mesma e horror onde procurasse instalar-se, tendo de mudar de alojamento assim que alguém do grupo começava a sentir dor na ponta do dedo. Todas as doenças são tomadas por peste; ninguém se dá o trabalho de identificá-las. E o melhor [ironia] é que, de acordo com as regras da arte, se chegarmos perto de qualquer perigo, é preciso passar quarenta dias nos transe desse mal, com a imaginação exercitando-vos entrementes à sua moda e enfebreando vossa própria saúde (MONTAIGNE, 2001, p. 396).

² Sobre essa perspectiva, ver a excelente tese de doutorado do professor Eduino José de Macedo Orione, defendida na Universidade de São Paulo, em 2012, cujo tema é *A meditação da morte em Montaigne*, na qual ele apresenta as principais obras que tratam dessa temática desde a Antiguidade até Montaigne.

A peste instaura um clima de completa insegurança, de desconfiança e de medo, no qual se tem, a todo instante, a iminência da perda, com efeitos econômicos e sociais, como afirma Nakam:

O pânico [causado pela peste] conduz à elevação do preço dos alimentos e à especulação. Os ricos fogem das cidades, escapando da morte e da pilhagem: ‘as cidades abandonadas tornam-se campestres’. Cada um se fecha em si mesmo, suspeito para o outro e suspeitando do outro, e ‘sua casa lhe serve de cruel prisão’. A terra abandonada (NAKAM, 1984, p. 279).

A outra experiência coletiva da morte é aquela que Montaigne denomina como “la mort publique” (MONTAIGNE, 2001, p. 394), referindo-se às guerras civis entre huguenotes e católicos que, segundo o ensaísta, seriam responsáveis pela morte do corpo político e pela corrupção das instituições públicas francesas.

Eis que os *Ensaísta*, como se pode perceber, tratam constantemente da morte. Mas como a morte aparece ao longo da obra? Haveria uma concepção unívoca da morte em Montaigne? Para tentar responder a essas questões, faremos dois movimentos. O primeiro consiste em apresentar a reflexão sobre a morte, que aparece num conjunto de ensaios do livro I: 18 (*Do medo*); 19 (*Que apenas após a morte se deve julgar sobre nossa felicidade*); 20 (*Que filosofar é aprender a morrer*). O segundo movimento dar-se-á na apresentação de uma outra reflexão desenvolvida pelo ensaísta no capítulo 12 (*Da fisionomia*), do livro III.

A premeditação da morte

As reflexões sobre a morte ideal estão concentradas numa trilogia de ensaios que começa no capítulo 18 do livro I, cujo título é *Do medo*, e se estendem pelos dois capítulos seguintes. Esse conjunto de capítulos parece estabelecer uma conversa entre si, que começa pela definição de medo, passa pela identificação da instabilidade das ações humanas durante o curso da vida (II, 19) e culmina na percepção de que o medo por si só é um vício, e o medo da morte é o maior dos vícios, porque nos priva da própria vida tranquila.

No ensaio *Do medo* (I, 18), o medo é interpretado como uma “estranha paixão” que tira “nosso discernimento fora de sua devida compostura” (MONTAIGNE, 2000, p. 110). Ou seja, o medo desvia-nos da ação correta, da ação virtuosa, e isso seria ocasionado, segundo Montaigne, por um “erro de nosso julgamento”. Aqui, Montaigne se insere numa tradição filosófica, vinculando-se mais propriamente ao estoicismo ciceroniano, que adota a divisão das paixões segundo os bens - *laetitia* e *libido* - e segundo os males - *aegritudo* e *metus* (VALENTE, 1984, p. 234). As paixões, para os estoicos, seriam movimentos da alma contra a sua própria natureza. Por isso, afirma-nos Valente (1984), os gregos denominavam as paixões de *morbos* (doenças) enquanto os latinos chamavam de *perturbatio*; indicando que as paixões seriam doenças ou perturbações da alma. É o que nos mostra Valente ao explicar o termo *perturbatio* em Cícero:

[...] a palavra latina, com efeito, é mais apta que a grega a exprimir a insanidade que está no fundo da paixão, quer dizer, o fato de que o homem dominado pela paixão, “já não é senhor de si-existe ex potestate”, ou ainda, “que já não está sob o domínio do espírito” - *mentis* - a quem a natureza deu toda a soberania da alma – *animi* (VALENTE, 1984, p. 235).

É justamente essa ideia de medo, como uma paixão que nos priva do pleno exercício da razão e nos conduz a um julgamento errado, que Montaigne desenvolve no ensaio *Do medo*. O medo, em síntese, nos priva da ação virtuosa.

Desse modo, Montaigne entende que há três “tipos” de homens: o vulgo, os medianos [*moi en humain*] e os sábios. Mas os deveres em relação às virtudes cabem apenas aos dois últimos. Assim, o ensaísta entende que os vícios são perturbações apenas para os homens medianos e nunca para o vulgo ou para os sábios³, por uma simples razão: o vulgo não é virtuoso, nem poderia sê-lo⁴; já os sábios são sempre virtuosos, nunca são afetados pelos vícios - não têm paixões. Restam apenas os homens medianos que podem igualmente ser perturbados pelos vícios e estão suscetíveis ao ajuste do julgamento, de modo a realizar a ação virtuosa, mesmo não sendo sábio. Portanto, o medo é um vício que deve ser evitado pelos homens medianos, aqueles que buscam a realização da ação virtuosa.

O capítulo I, 18 é curto, mas funciona como uma preparação para o capítulo I, 19 (*Que apenas após a morte se deve julgar sobre nossa felicidade*), no qual Montaigne desenvolve o seguinte tema:

[...] de que os homens, por mais bela face que a fortuna lhes mostre, não podem chamar-se felizes antes que se tenha visto passar-lhes o último dia de vida, pela incerteza e variedade das coisas humanas, que com um leve movimento mudam de um estado para outro, totalmente diverso (MONTAIGNE, 2000, p. 115).

Trata-se, pois, da transitoriedade das coisas que acaba por nos mostrar quão incerta é a vida. Daí, a impossibilidade de se julgar uma pessoa feliz antes que ela se ausente desse movimento constante de transição. O único modo de escapar dessas vicissitudes da vida é encontrar-se fora do curso da vida: a morte. Por isso o título do capítulo: *Que apenas após a morte se deve julgar sobre nossa felicidade*, haja vista que até o último momento de nossa vida estamos sujeitos aos revezes da fortuna.

Montaigne, como é comum nesses primeiros ensaios, recorre a vários exemplos (*leçons*) de grandes homens que, agraciados pela fortuna durante a vida, terminaram os últimos dias arruinados: prisioneiros, pobres ou fazendo coisas indignas da vida que teve. Ludovico Sforza é um dos exemplos aludidos por Montaigne. Duque de Milão e uma das personalidades mais importantes e poderosas na Itália de seu tempo, Ludovico terminou seus últimos nove anos de vida como prisioneiro do rei da França, Luis XII, morrendo nesta condição.

Nesse capítulo 19, Montaigne também se refere aos “homens medianos”, porque entende que somente a eles são dadas situações por meio das quais poderiam colocar sua virtude à prova, podendo a fortuna alterar-lhes a disposição de espírito. Dado que os sábios não são afetados pelas ações da fortuna e, por isso, agem sempre virtuosamente, com uma constância na ação: “Como se trata de um filósofo, para os quais os favores e as desgraças da fortuna não têm peso nem de ventura nem de desventura, e as grandezas e os poderes são acidentes de natureza mais ou menos indiferentes” (MONTAIGNE, 2000, p. 116). Trata-se de um pano de fundo que remete às escolas helenísticas, tão presente nos *Ensaíos* de Montaigne. Para essas escolas, o sábio é aquele que tem uma disposição de espírito que não se deixa ser perturbado pela variabilidade da vida, pois todas essas vicissitudes são para ele indiferentes; essa seria a *ataraxia* do sábio, ausência total de paixões: ser rico, ser pobre, ser escravo, ser livre seriam condições transitórias, acidentais, que não interfeririam na ação virtuosa do sábio. Em quaisquer dessas situações, o sábio agiria virtuosamente. Somente os não sábios se deixam afetar pelos acidentes. Para Montaigne é essa a preocupação constante do homem médio, que não é sábio a ponto de se livrar das paixões, mas também não é um homem comum a ponto de não dar importância à virtude.

³ Tal como Cícero - em *Dos deveres* - estabelece a diferenciação entre deveres comuns (*kathekon*) e deveres absolutos (*kathortoma*)

⁴ Isso deve ser considerado somente dentro da lógica interna do capítulo e não como uma afirmação geral que vale para o conjunto da obra. Veremos, mais adiante, que Montaigne muda de opinião em relação ao vulgo.

Em síntese, os dois capítulos (18 e 19) chamam a atenção para o fato de que a todo momento o homem mediano é colocado à prova. Pois, a sua virtude, não sendo constante, e, portanto, sendo circunstancial, deve ser ratificada até o último instante de vida. Por isso, a morte, para Montaigne, é “o último ato de sua comédia, e sem dúvida o mais importante” (MONTAIGNE, 2000, p. 117); daí advém o temor à morte. Inclusive, Montaigne termina o capítulo 19 afirmando o seguinte: “No julgamento da vida de outrem, sempre observo como se desenvolve o fim; e uma das principais preocupações da minha [vida] é que ele se desenrole bem, isto é, quietamente e surdamente” (Ibidem, p. 118). A confissão não deixa de ser interessante, porque a partir dela o ensaísta parece indicar que a morte é um *leitmotiv* de suas reflexões pessoais e, conseqüentemente, de *Os Ensaíos*.

O tema da morte, que é apenas tangenciado no I, 19, passa a ser abordado de modo mais direto no capítulo seguinte. Neste sentido, o capítulo I, 20 (*Que filosofar é aprender a morrer*) completa a trilogia de ensaios daquilo que estamos denominando de primeira reflexão sobre a morte. Montaigne abre o capítulo com uma referência a Cícero: “Diz Cícero que filosofar não é outra coisa senão preparar-se para a morte” (MONTAIGNE, 2000, p. 120), mas a explicação desse mote - que vem logo em seguida - é de base platônica. Para Montaigne, entender a filosofia como aprender a morte pode ter duas acepções. A primeira está associada à ideia de separação entre corpo e alma: “o estudo e a contemplação retiram nossa alma para fora de nós e ocupam-na longe do corpo, o que é um certo aprendizado e representação da morte” (Idem). A segunda acepção consiste em definir uma finalidade para a vida, que passa necessariamente pela eliminação do medo da morte: “[...] porque toda sabedoria e discernimento do mundo se resolvem por fim no ponto de nos ensinarem a não termos medo de morrer” (Idem). A primeira acepção, associada a Platão e ao platonismo, com base no *Fédon*⁵, é rejeitada por Montaigne, uma vez que ele parece contrapor-se à ideia de separação entre corpo e alma. Tal posição é corroborada com o movimento seguinte do texto, no qual Montaigne afirma que “ou a razão se abstém ou ela deve visar apenas a nosso contentamento”. Isso quer dizer que, ao invés dessa separação platônica entre alma e corpo, Montaigne entende que a alma (entendida aqui como razão) e o corpo operam conjuntamente para nos fazer “viver bem e a nosso gosto” e esse viver bem tem relação com um contentamento moral e físico: “Todas as opiniões do mundo coincidem em que o prazer é nossa meta [...] pois quem escutaria alguém que estabelecesse como fim nosso penar e descontentamento⁶?” e conclui: “na própria virtude o fim último a que visamos é a volúpia” (MONTAIGNE, 2000, p. 120). Se o fim último da virtude é a volúpia, toda ação virtuosa, embora não seja o fim, deve participar desse fim; deve ter algo de voluptuosidade. Por isso, estão errados, afirma ele, aqueles que ensinam que a conquista da virtude é “espinhosa e laboriosa”, como se o prazer da virtude viesse apenas com a sua conquista e não com a sua própria busca, “visto que em todos os prazeres que conhecemos a própria busca é aprazível” (Ibidem, p. 121). Montaigne faz essa digressão sobre a virtude para concluir que o temor à morte não só nos priva do fim último da virtude, mas também nos priva de um percurso aprazível, de um viver bem: “Ora, um dos principais benefícios da virtude é o menosprezo pela morte, recurso que provê nossa vida de mansa tranquilidade, dá-nos seu gosto puro e benfazejo, sem o que qualquer outra volúpia se extingue” (MONTAIGNE, 2000, p. 121-122).

Vejam, Montaigne se desvincula de uma compreensão dualista da morte, entendida como separação entre corpo/alma, para recolocar a questão sob a perspectiva materialista das seitas helenísticas, e isso é operacionalizado a partir da associação entre virtude e volúpia: “E devíamos

⁵ Ver *Fédon*, especialmente as passagens 64a, 67c, 67e, 80e; Ver também a análise que Pierre Hadot (*Exercícios Espirituais e filosofia antiga*, 2014, p. 44 e seguintes) faz desse tema em Platão.

⁶ A palavra francesa utilizada por Montaigne é *mesaise* que pode ser entendida como privação de conforto tanto físico quanto moralmente.

ter dado à virtude o nome de prazer, mais propício, mais suave e natural; não o de vigor, a partir do qual a denominamos” (Ibidem, p. 120).

Ora, se o medo, como vimos no capítulo 18, é uma paixão que impossibilita a ação correta, um “erro de juízo” que nos afasta da virtude, o medo da morte seria a privação do viver bem. Para ser mais preciso, o medo da morte é um erro de juízo que atribui um vício como fim, ao invés da virtude; e no lugar dos prazeres colocam-se as paixões que, ao invés de nos fazerem viver bem, nos atormentam: “[...] se nos causa medo, ela [a morte] é um contínuo motivo de tormento e que não pode ser absolutamente aliviado” (MONTAIGNE, 2000, p. 122). Mais adiante, Montaigne é categórico: “A morte é o objetivo de nossa caminhada, é o objeto necessário de nossa mira; se ela nos assusta, como é possível dar um passo à frente sem temor?” (MONTAIGNE, 2000, p. 123). Como viver bem se estamos atormentados pelo fim da vida?

Montaigne ironiza o fato do medo da morte se tornar uma dificuldade na tomada de decisões acertadas durante a própria vida. Os testamentos, por exemplo, que são feitos na hora da morte, postergados para a hora mais inoportuna, pensando que com isso manter-se-á a morte distante, quando na verdade se está deixando uma das coisas mais importantes da vida para o momento mais inadequado. Ele também chama a atenção para o próprio vocabulário empregado para se referir à morte, como uma tentativa de evitar o medo que ela nos causa: “ele cessou de viver”, “ele viveu”, “faleceu”. Eufemismos que atenuam a visão assombrosa da morte.

Mas se, como já dissemos, o medo é uma paixão e o medo da morte um dos piores vícios, porque nos perturba a própria vida, como proceder em relação à morte? Alguns, dirá Montaigne, preferem não se ocupar com tal tema: “O remédio do vulgo é não pensar nisso. Mas de que brutal estupidez lhe pode advir uma tão grosseira cegueira?” (Idem). Outros, aqui entendidos como sábios, não se deixam atormentar pela morte. Assim, o ensaísta coloca-nos diante de duas perspectivas extremas em relação à morte: a estúpida indiferença e o extremo controle das paixões, correspondendo respectivamente ao vulgo e aos sábios. Ambas são rejeitadas pelo ensaísta. Se, por um lado, é estupidez ignorar completamente a morte; por outro, é impossível alcançar um estado de completa ausência de perturbação - *ataraxia*: “[...] essa despreocupação de animal, caso pudesse instalar-se na cabeça de um homem inteligente, o que considero inteiramente impossível, vende-nos caro demais sua mercadoria” e complementa: “[...] é loucura pensar em chegar assim a isso” (MONTAIGNE, 2000, p. 127). Montaigne critica veementemente a indiferença dos sábios em relação à morte, como se fossem capazes de viver apartados do mundo, imperturbáveis.

Assim, Montaigne desloca a discussão em torno do medo da morte do plano ideal para a contingência da vida humana, do *moi en humain*. O ensaísta propõe uma saída desses dois extremos pela via do meio: “é preciso preparar-se mais cedo para ela” (Idem), com isso ele nos sugere tomar a morte como se fosse um inimigo: “aprendamos a enfrentá-lo de pé firme e a combatê-lo” e com isso “eliminemos-lhe a estranheza trilhem-lo, acostumemo-nos a ele [ao inimigo]” (Ibidem, p. 128).

Como, resta-nos perguntar, preparar-se para a morte? Ao que Montaigne nos responde: “a todo instante representemo-la à nossa imaginação, e sob todos os aspectos” e complementa: “É incerto onde a morte nos espera; esperemo-lo em toda parte. A premeditação da morte é premeditação da liberdade” (MONTAIGNE, 2000, p. 128). Ora, aqui Montaigne recorre a um preceito estoico, a saber, *praemeditatio malorum*, cuja ideia aparece em vários textos antigos como a antecipação imaginativa de um mal, como uma representação antecipada das dificuldades da vida (HADOT, 2014, p. 28), com a finalidade de exercitar a razão para que esta não se deixe

perturbar ao se defrontar com tais males e, assim, possa agir corretamente⁷. O que melhor define essa via proposta pelo ensaísta é a ideia de *exercícios espirituais* (*exercitium spirituale* ou *askesis*). Embora a expressão não apareça nos textos de Montaigne, é exatamente a ela que somos remetidos quando ele afirma que é preciso treinar a alma⁸. Os exercícios espirituais fortaleceriam a alma daquele que não é sábio para agir virtuosamente quando chegasse a ocasião e por meio deles faz-se uma terapêutica (*therapeiai*)⁹ das paixões, capaz de nos deixar atento (*prosochè*)¹⁰, em vigilância constante, de modo que possamos dar assentimento (*synkatathesis*) às coisas conforme elas são. É neste sentido que o medo da morte é um erro de julgamento, porque a tomamos como um mal, quando na verdade ela não depende de nós, nos é indiferente¹¹. Logo, os exercícios espirituais auxiliam a alma para “[...] assentir às coisas verdadeiras, estar descontente com as coisas falsas, suspender o juízo em relação às não-evidentes” (EPICTETO, 2020, p. 163).

Imaginação¹² - representando todas as possibilidades de morte -, pensamento - nos trazendo sempre para o presente - e linguagem exercem um papel importante nesse treinamento da alma, proposto por Montaigne, pois nos mostram que a morte está inscrita na ordem da natureza - “Vossa morte é uma das peças da ordem do universo” (MONTAIGNE, 2000, p. 136) -, sendo-nos impossível evitá-la. Ademais, Montaigne faz questão de esvaziar o sentido da morte como um mal em si, na medida em que vida e morte são contrários que não coexistem, por isso “a morte é menos temível que nada, se houvesse algo menos que nada” (Ibidem, p. 139). Curiosamente, não há referências explícitas a Epicuro no ensaio I, 20, não obstante os movimentos finais do capítulo nos remetam diretamente à *Carta a Meneceu*, na qual encontramos essa mesma ideia da premeditação da morte como um convite à vida, ao presente, ao que nos pertence. E assim como Epicuro afirma:

Donde um correto conhecimento de que a morte nada é para nós faz da vida mortal algo apreciável, não por adicionar tempo infinito, e sim por suprimir o anseio de imortalidade. Pois nada há de terrível na vida para quem compreendeu que nada existe de terrível no não viver (EPICURO, 2020, p. 86).

⁷ Esse preceito aparece no fragmento 21 de Epicteto: “Mantém, dia a dia, sob os olhos a morte, o exílio e todas as coisas que se mostram terríveis, sobretudo, entre todas, a morte: o resultado será jamais pensares algo de vil nem desejares algo em excesso” (EPICTETO, 2021, p. 37)

A mesma ideia aparece em *Mediações* de Marco Aurélio: “Acolhe a alvorada já dizendo, para ti mesmo: vou topar com o indiscreto, com o ingrato, com o insolente, com o pérfido, com o invejoso, com o insociável” (AURÉLIO, 2019, p. 25).

⁸ “Curvado e dobrado, o corpo tem menos força para suportar um fardo. O mesmo acontece com nossa alma: é preciso treiná-la e erguê-la contra o peso desse adversário. Pois, como é impossível que possa sossegar enquanto o temer, se também se fortalecer contra ele a alma poderá vangloriar-se - pois é algo que ultrapassa a condição humana - de que é impossível que a inquietação, o tormento, o medo, até mesmo o menor desprazer se alojem nela [...]” (MONTAIGNE, I, 20; 2000, p. 134-135).

⁹ “Para todas as escolas filosóficas, a principal causa de sofrimento, desordem, inconsciência para o homem são as paixões: desejos desordenados, medos exagerados. A supremacia da preocupação o impede de viver verdadeiramente. A filosofia aparecerá então, em primeiro lugar, como uma terapêutica das paixões” (HADOT, 2014, p. 22-23)

¹⁰ “A atenção (*prosochè*) é a atitude espiritual fundamental do estoíco. É uma vigilância e uma presença de espírito contínuas, uma consciência de si sempre desperta, uma tensão constante do espírito. Graças a ela, o filósofo sabe e quer plenamente o que faz a cada instante. Graças a essa vigilância do espírito, a regra de vida fundamental, isto é, a distinção entre o que depende de nós e o que não depende de nós, está sempre “à mão” (*procheiron*)” (HADOT, 2014, p. 25).

¹¹ “Não são as coisas que perturbam as pessoas, mas os pareceres a respeito das coisas; por exemplo, a morte nada tem de amedrontadora (pois assim também não pareceu a Sócrates), mas o parecer sobre a morte é que é amedrontador” (EPICTETO, fragmento 5; 2021, p. 21).

¹² O termo *l'imagination* tem quatro ocorrências só no capítulo 20, das quais destacamos duas:

“[...] também adquiri o costume de ter a morte não somente na imaginação, mas continuamente na boca” (MONTAIGNE, 2000, p. 132);

“[...] pelo pensamento aumento aqueles dissabores em mais a metade, e imagino-os mais pesados do que os considero quando os carrego nas costas. Espero que o mesmo me aconteça com a morte” (Idem, p. 133-134)

Não por acaso, vale lembrar, o capítulo seguinte (I, 21) chama-se *Da força da imaginação*.

Montaigne, no mesmo sentido, conclui que “quem ensinasse os homens a morrer estaria ensinando-os a viver” (MONTAIGNE, 2000, p. 133) e “se tirastes proveito da vida, estais saciado; podeis sair dela satisfeito” (Ibidem, p. 137). Em síntese, a premeditação da morte tem a finalidade de exercitar a nossa alma para assentir às coisas como elas são, conforme a natureza, livrando-nos do erro de juízo que nos faz tomar as coisas pelo que elas não são. É justamente isso que nos liberta, que nos conduz ao bem viver e nos faz viver “como um deus entre os homens”¹³.

A ressignificação da morte

Outra reflexão importante sobre a morte, nos *Ensaio*s de Montaigne, aparece no III, 12, *Da fisionomia*, que faz parte do conjunto de textos publicados em 1588.

Curiosamente, Montaigne abre esse capítulo afirmando que “quase todas as ideias que temos são adotadas por autoridade e em confiança” (MONTAIGNE, 2001, p. 379), mas isso seria um erro ocasionado pela nossa instrução. Na verdade, afirma o ensaísta, “somos todos mais ricos do que pensamos; porém nos educam para o empréstimo e para a busca” (Ibidem, p. 382) e se questiona: “a troca de quê, ficamos nos armando com essas forças da ciência?” (MONTAIGNE, 2001, p. 385). Segundo ele, a ciência deveria servir para fortalecer a nossa alma, porém: “Que dizer se a ciência, tentando armar-nos com novas defesas contra os males naturais, imprimiu-nos na imaginação a extensão e a gravidade destes, sem ter argumentos e sutilezas bastantes para proteger-nos deles?” (Ibidem, p. 383).

Ora, parece-nos que a ideia de ciência que aparece aqui é equivalente aos preceitos das seitas filosóficas, tal como vimos no ensaio I, 20: “De que nos servem essa insistência em prever todas as provações da natureza humana e preparar-nos com tantos penares até mesmo contra aquelas que talvez nem venham a atingir-nos?” (MONTAIGNE, 2001, p. 389). Notem como a ideia de *praemeditatio malorum* é retomada a partir de uma nova perspectiva, em relação àquela do livro I. Montaigne parece sugerir os limites, quando não a incapacidade, desses preceitos intelectuais em fortalecer a nossa alma, sugestão esta que se explicita na ironia ao se referir a Cícero - “Iria eu morrer menos alegremente antes de ler os Tuscúlanos? Julgo que não” - e igualmente a Sêneca, a quem atribui as qualidades de “arreatado e impetuoso” (Ibidem, p. 384). Isso, de certo modo, possibilita a Montaigne uma conclusão provisória:

Não precisamos de ciência¹⁴ para vivermos a nosso gosto. E Sócrates nos ensina que ela está em nós, e a maneira de encontrá-la e de recorrer a ela. Toda essa nossa sapiência, que está além da natural, é mais ou menos vã e supérflua. Já é muito se ela não nos sobrecarregar e perturbar mais do que nos serve (MONTAIGNE, 2001, p. 383).

As regras das seitas filosóficas passam a ser vistas como um empecilho, como uma perturbação: “são excessos febris de nosso espírito - instrumento trapalhão e inquieto” (Idem). Inclusive, e para o que mais nos interessa, o temor da morte parece ser acentuado por esses próprios preceitos, ao invés de eliminado. É preciso, portanto, livrar-se dos artifícios das ciências, que servem mais para nos distanciar do que aproximar da natureza das coisas. Ao contrário desses ensinamentos, Montaigne sugere recorrer à natureza para encontrar nela as verdadeiras regras de como lidar com a morte:

¹³ “Isso tudo e mais o que lhe seja conatural medita por ti mesmo dia e noite e por quem é semelhante a ti. Jamais te sentirás perturbado seja na vigília, seja em sonho, e viverás como um deus entre os homens. Porque em nada se parece a um mortal o homem que vive entre bens imortais” (EPICURO, 2020, p. 90).

¹⁴ Um conjunto de saberes, aqui pode ser entendido como os ensinamentos fornecidos pela filosofia, história e letras, teologia: “As ciências que regulamentam os costumes dos homens, como a teologia e filosofia, imiscuem-se em tudo” (I, 30; 2000, p. 296).

Recolhei-vos; encontrareis em vós os argumentos da natureza contra a morte, os reais e mais adequados para servir-vos na necessidade: são os que fazem um camponês e populações inteiras morrerem com tanta firmeza de ânimo quanto um filósofo (MONTAIGNE, 2001, p. 383).

Assim, Montaigne inverte completamente os seus referenciais quanto ao tema da morte. Enquanto no I, 20 encontramos o paradigma do sábio - Sêneca, Cícero e os estoicos em geral - como alvo a ser atingido pelo homem mediano, aqui os paradigmas são Sócrates - “não teremos falta de bons preceptores, intérpretes da simplicidade natural. Sócrates será um deles” (Ibidem, p. 403) - e o vulgo:

Observemos na terra a pobre gente que aqui vemos espalhada, de cabeça curvada sobre seu trabalho, e que não conhecem nem Aristóteles nem Catão, nem exemplo nem preceito; deles a natureza obtém diariamente atos de firmeza e de resistência mais completos e mais vigorosos do que o são os que estudamos tão minuciosamente na escola (MONTAIGNE, 2001, p. 385).

A argumentação de Montaigne está ancorada numa oposição que aparece em vários ensaios¹⁵, a saber: natureza *versus* arte. A arte, aqui, deve ser entendida como as ciências “que regulam os costumes dos homens” e quanto maior sua força, mais distante nos encontramos da natureza. Por isso, os preceitos filosóficos, em sua maioria, atormentam-nos mais do que ajudam a viver bem, porque não passam de “ornamento”, de artifícios que nos distanciam da natureza das coisas. Neste sentido, a preparação para a morte - recomendada no I, 20 - deixa de ser o expediente sugerido por Montaigne: “é certeza que para a maioria a preparação para a morte causou mais tormento do que o fez seu sofrimento” (MONTAIGNE, 2001, p. 400). É preciso, doravante, ater-se à natureza e agir conforme o camponês, a quem “a natureza ensina-o a só pensar na morte quando estiver morrendo” (Ibidem, p. 402). A essa ideia, Montaigne acrescenta:

O homem comum não necessita de remédio nem de consolo a não ser no momento do golpe, e só pensa nele na medida exata em que o sente. Não é o que dizemos, que o embrutecimento e a falta de imaginação do vulgo lhe dão essa capacidade de suportar os males presentes e essa profunda despreocupação para com os sinistros infortúnios futuros? Que sua alma, por ser crassa e obtusa, é menos permeável e abalável? (MONTAIGNE, 2001, p. 403).

Ora, são as acusações ao vulgo, contidas no I, 20, que Montaigne subverte, tomando-as, agora, como virtudes e não mais como tolice. O vulgo, que antes é visto como imprudente, por não pensar na morte e não se preparar para ela, passa a ser justamente o exemplo que deve guiar a ação virtuosa: “E nessa ocasião qual exemplo de firmeza não vimos na simplicidade de todo esse povo [...] todos com indiferença preparando-se e esperando a morte para essa noite ou para o dia seguinte [...]” (Ibidem, p. 397).

Esse deslocamento dos paradigmas de ação em relação ao tema da morte não se trata, contudo, de uma reflexão montaigneana que se atualizaria com o passar do tempo, como se houvesse um progresso no pensamento de nosso autor. Trata-se de uma forte inclinação do ensaísta para a filosofia cética, que marca essa reserva em relação à capacidade das ciências de fornecer regras gerais para o bem viver. Por fim, trata-se, sobretudo, de tomar a natureza como guia. Se os preceitos das escolas são insuficientes, é preciso encontrar um porto seguro na natureza; extrair regras da ordem natural e encontrar “[...] sua própria fisionomia constante e universal” (Ibidem, p. 399).

¹⁵ Ver especialmente o I, 31 (*Dos canibais*).

Aqui, Montaigne inverte completamente a sentença do I 20: “quem ensinasse os homens a morrer estaria ensinando-os a viver” (MONTAIGNE, 2000, p. 133), passando a considerá-la da seguinte maneira: “Se não soubemos viver, é injustiça ensinar-nos a morrer e dar ao fim uma forma diferente do todo. Se soubemos viver com firmeza e serenidade, saberemos morrer do mesmo modo” (MONTAIGNE, 2001, p. 402). De relance parecem a mesma coisa, mas de perto as duas sentenças dizem coisas distintas. Se as seitas nos ensinam a presentificar a morte para aprender a viver, a natureza nos ensina simplesmente a viver e deixar a morte para o momento certo, para o curso natural no qual ela se encontra inevitavelmente. Da filosofia da morte, Montaigne nos convida a uma filosofia da vida: “ao invés de dar primazia à morte [...] Montaigne opta pela continuidade da vida, por uma simples inversão de perspectiva” (NAKAM, 1982, p. 107). Assim, a natureza ensina, e Montaigne extrai tal ensinamento da observação do povo simples, que é preciso inverter as regras da ciência.

Considerações finais

Embora nessa segunda reflexão sobre a morte Montaigne pareça elaborar uma crítica à *meditatio mortis* das escolas helenísticas e até mesmo negar os seus preceitos, talvez possamos entender essa postura do ensaísta antes como uma interpretação mais profunda de tais ensinamentos.

Se a premeditação intelectual da morte atribui ao fim último a significação de toda uma vida, a própria vida, perderia seu significado. É preciso, portanto, inverter a ordem das coisas e atribuir à própria vida a primazia. Assim, seria uma interpretação equivocada esperar a morte como o instante supremo, no qual nos provaríamos virtuosos, como se morte e vida estivessem separadas. Num acréscimo ao capítulo I, 20 Montaigne já havia adiantado essa ideia: “o trabalho contínuo de vossa vida é construir a morte” (MONTAIGNE, 2000, p. 137). Em outros termos, a morte não é um acontecimento separado da vida; a morte está na própria vida. Com isso, Montaigne “[...] dissolve a morte e recusa-lhe a dignidade de um acontecimento isolável” (STAROBINSKI, 1992, p. 79); não há nada de particular e revelador na morte. Pelo contrário, a vida é o espaço da afirmação, da individualidade. Em contrapartida, “morrer é o que me torna semelhante a todos os outros seres vivos, o que me “desindividualiza” e me remete à condição comum” (Idem).

Tal constatação é o que possibilita Montaigne a reinterpretar a morte a partir de uma filosofia da vida:

Mas na minha opinião esse é de fato o final [a morte], porém não a finalidade da vida; é seu fim, seu extremo, porém não seu objeto. Ela mesma [a vida] deve ser seu próprio alvo, seu desígnio; seu empenho legítimo está em organizar-se, conduzir-se, suportar-se (MONTAIGNE, 2001, p. 402).

Assim, duas figuras passam a expressar, para Montaigne, a correta atitude em relação à morte: Sócrates e o vulgo. Sócrates é o grande paradigma do sábio que fez dos preceitos filosóficos ação, ou seja, fez dos preceitos “força de ato” – para usar uma expressão de Starobinski¹⁶. Segundo Starobinski, “Sócrates é o fiador dessa humildade consentida e dessa vigilância inflexível; sua ciência (aceitável para o cético) consiste em saber que nada sabe e em prestar atenção a todos os atos da vida ordinária” (STAROBINSKI, 1992, p. 81). O vulgo, por sua vez, é aquele que, por um percurso diferente do de Sócrates, tomou a natureza como guia e, na maioria das vezes, age tal qual um sábio.

¹⁶ Expressão utilizada por Starobinski (1992, p. 75) para referir-se a Catão.

Portanto, arriscaríamos afirmar que a *meditatio mortis* montaigneana pode ser entendida a partir de dois registros, ambos associados aos exercícios espirituais. Pierre Hadot (2014) afirma que há exercícios espirituais que são de âmbito intelectual e outros que são propriamente práticos. Parece-nos que o tema da morte em Montaigne pode ser melhor esclarecido se levarmos em conta essas duas ideias de exercícios espirituais. No primeiro registro encontramos o contato inicial do autor com a morte, contato esse que tem como exigência uma postura intelectual em relação ao tema: “É aqui que encontramos os exercícios mais propriamente intelectuais enumerados por Filo: a leitura, a audição, a pesquisa, o exame aprofundado” (HADOT, 2014, p. 29). O segundo registro é marcado pela exigência de uma postura prática; trata-se dos “exercícios práticos destinados a criar hábitos” (Ibidem, p. 30).

Neste sentido, ao invés de vermos uma contradição entre as reflexões sobre a morte desenvolvidas no Livro I e aquelas do Livro III, é possível pensar num enraizamento mais profundo de Montaigne nas escolas helenísticas.

Referências

- AURÉLIO, Marco. *Meditações*. Tradução e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2019.
- EPICTETO. *Manual de Epicteto: a arte de viver melhor*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2021.
- EPICTETO. *As diatribes de Epicteto*, Livro I. Tradução, introdução e comentário Aldo Dinucci. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.
- EPICURO. *Cartas e máximas principais: “como um deus entre os homens”*. Tradução, apresentação e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis; introdução de Tim O’Keefe. 1ª ed. São Paulo: Penguin Companhia das Letras, 2020.
- HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Tradução Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. 1ª edição. São Paulo: É realizações, 2014.
- MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaaios*. Livro I. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaaios*. Livro III. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- NAKAM, Géralde. *Les essais de Montaigne: miroir et proces de leur temps*. Paris: Librairie A.G. Nizet, 1984.
- NAKAM, Géralde. *Montaigne et son temps les événements et les essais: l’histoire, la vie, le livre*. Paris: Librairie A. G. Nizet, 1982.
- STAROBINSKI, Jean. *Montaigne em movimento*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero*. Caxias do Sul: Editora de Caxias do Sul, 1984.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Natanailtom de Santana Morador.
natanmorador@gmail.com