

SUICÍDIO E VALOR DA VIDA EM MONTAIGNE

SUICIDE AND THE VALUE OF LIFE IN MONTAIGNE

Aguinaldo Antônio Cavalheiro Pavão¹

Resumo

O artigo apresenta e discute a visão de Montaigne sobre o suicídio a partir do capítulo 3 do livro II do *Ensaíos*, intitulado “Costume da ilha de Céos”. Nesse capítulo, encontram-se argumentos favoráveis e contrários à morte voluntária. Em seus contornos gerais, os argumentos a favor do suicídio repousam em teses de índole estoica. As teses contrárias ao autoaniquilamento baseiam-se em alegações sobre o pertencimento do indivíduo a uma autoridade transcendente ou política. Montaigne também pondera as dificuldades que a decisão pelo suicídio deve enfrentar tendo em vista a incerteza sobre o futuro. Em que pese o capítulo representar uma exposição aparentemente neutra dessas posições rivais, as últimas palavras de Montaigne indicam seu posicionamento pessoal, a saber, um reconhecimento de que uma dor insuportável e uma morte pior são motivos escusáveis para o suicídio. O artigo tenta defender a tese de que há um comprometimento filosófico maior de Montaigne a favor do suicídio do que se poderia supor ao se levar em conta apenas a superfície expositiva de seu texto. Defende-se, ainda, que a discussão sobre o suicídio em Montaigne nos ensina que podemos encarar filosoficamente esse tema sem que precisemos de uma compreensão metafísica específica sobre o valor da vida.

Palavras-chave: suicídio, direito, ética, valor da vida.

Abstract

The article explores Montaigne’s view on suicide as presented in Chapter 3 of Book II of *Essays*, “Custom of the Isle of Cea”. The chapter presents arguments both for and against suicide. In its general outline, the pro-suicide arguments are based on Stoic principles, while the arguments against are based on the idea that the individual belongs to a transcendent or political authority. Montaigne also discusses the inherent difficulties in the decision to commit suicide, given the uncertainty of the future. Although the chapter appears to present a neutral view, Montaigne’s final words indicate his personal stance: he acknowledges that unbearable pain and a worse death are justifiable reasons for suicide. The article argues that Montaigne has a stronger philosophical commitment to suicide than is apparent on the surface of his text. Furthermore, it argues that Montaigne’s discussion on suicide shows us that we can philosophically approach this issue without the need for a specific metaphysical understanding of the value of life.

Key words: suicide, right, ethics, value of life.

¹ Doutor em Filosofia pela UNICAMP. Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina – UEL. Email: apavao@uel.br

Introdução

No ensaio “Costume da ilha de Céos”, dedicado ao tema da morte voluntária, Montaigne apresenta relatos de posições favoráveis e contrárias ao suicídio (Montaigne, 2000b, p. 29 - 47). Nesses relatos, ele mostra que ambas as posições guardam consideráveis doses de razoabilidade. No fim do ensaio, abandonando o que se poderia considerar um tom neutro a respeito do tema, Montaigne declara que, a seu ver, dois motivos são os mais desculpáveis para o suicídio, a saber, uma dor insuportável e uma morte pior (2000b, p. 47).

Note-se que, a rigor, Montaigne sugere, ao falar em dois motivos “mais desculpáveis”, a existência de outros motivos escusáveis, ainda que menos escusáveis, haja vista ele dizer que uma dor insuportável e uma morte pior são “os incentivos mais desculpáveis [*les plus excusable incitations*]”. Considerarei que, no ensaio sobre o suicídio, seriam apenas estes dois os motivos justificáveis para a morte voluntária com os quais Montaigne se compromete².

Dado o tom neutro de Montaigne ao apresentar as posições favoráveis e contrárias ao suicídio, resulta compreensível a existência de certa dificuldade interpretativa sobre se ele se posiciona a favor ou contra o abandono voluntário da vida. Penso, contudo, não estar sujeito a controvérsias o fato de que sua visão sobre a morte voluntária é antes empática que condenatória. Em apoio a essa ideia, pode-se ler: “É impróprio chamarmos de desespero essa destruição voluntária à qual amiúde somos levados pelo calor da esperança e amiúde por uma tranquila e ponderada inclinação de julgamento” (Montaigne, 2000b, p. 45). “A morte mais voluntária é a mais bela” (2000b, p. 31).

Visto que, em nenhum momento Montaigne recomenda expressamente o suicídio, caberia indagar se não seria mais razoável alinhá-lo ao grupo dos não defensores do ato de autoaniquilamento? Penso que não. Com efeito, defender o suicídio pode significar tanto a recomendação de que o certo a ser feito em determinadas circunstâncias é a morte voluntária, como a defesa de que ninguém, exceto o próprio indivíduo, tem direito sobre sua vida. Ou seja, nesse segundo caso, que considero o mais relevante em termos filosóficos, o que se defende é o direito ao suicídio³. Restaria a tarefa de verificar se a licitude do suicídio valeria tanto para o domínio jurídico como para o domínio ético, ou se se restringiria a um dos dois domínios.

² Usarei, às vezes, a expressão ensaio sobre o suicídio em vez de “Costume da ilha de Céos” para me referir ao capítulo 3 do livro II dos *Ensaio*s. Não farei isso por nenhuma razão especial a não ser por uma variação verbal.

³ Seria uma espécie de eclipse, como quando alguém diz que é a favor do aborto sem recomendar que alguém, em determinado caso, faça o aborto, mas que nenhuma mulher seja impedida legalmente de realizar o aborto. Ou seja, quando alguém declara ser a favor do aborto, o que se está a declarar é que se é a favor do *direito* ao aborto.

Mas, antes disso, precisamos não apenas entender melhor o que Montaigne tem a dizer sobre o tema, como também, de modo preliminar, conferir alguns contornos semânticos às noções de licitude jurídica e licitude ética a fim de podermos entender com clareza a conclusão ou hipótese que pareça mais aceitável.

Quando penso que o suicídio pode ser lícito em termos jurídicos, penso no direito em seu sentido estrito, o que significa pensar em ações que não implicam injustiça em relação a outrem. Já a licitude ética alude à não transgressão de algum preceito ético. Como se pode notar, estou assumindo, ainda que não de modo técnico, rigoroso, a distinção, de índole kantiana, entre ética e direito (cf. Kant, 2013, p. 24 - 27). Nessa perspectiva, tanto o domínio ético como o domínio jurídico compõem a moral, que, por sua vez, abarca, os dois domínios. Ela, a moral, pode ser entendida como um gênero que se divide em duas espécies, isto é, divide-se em ética e direito. A ética trata da virtude e do caráter, tendo um sentido eminentemente individual, subjetivo. Já o direito, ou o elemento jurídico, pondera se as ações são justas, isto é, se elas não agredem algum direito alheio, revestindo-se, assim, de um sentido intersubjetivo.

É preciso observar desde já que, em termos jurídicos, não há, da parte de Montaigne, uma declaração ostensiva favorável ao direito ao suicídio (licitude jurídica) que sirva de abono, de modo que devemos ponderar se o texto dos *Ensaaios* permite que dele possamos extrair tal sugestão. Para sopesar esse ponto (e até mesmo a visão geral de Montaigne sobre o suicídio), cabe encarar a ideia de que o indivíduo pertence a si mesmo.

1 - Autopertencimento e licitude jurídica do suicídio

Vale a pena especular a possibilidade de atribuição aos *Ensaaios*, se não exatamente ao pensamento do seu autor, pelo menos ao modo como certos princípios e noções são apresentados no livro, de admissíveis bases para se pensar a licitude jurídica do suicídio. Com efeito, se o indivíduo pertence a si mesmo, então não pareceria, de modo algum, um disparate afirmar que ele tem direito ao suicídio. Vejamos.

No ensaio “Da solidão”, lê-se: “a maior coisa do mundo é saber pertencer a si mesmo” (Montaigne, 2000a, p. 361). Essa é uma tese cara a Montaigne. Porém, dessa declaração em defesa do superior valor do autopertencimento não segue, sem desvios, uma reivindicação jurídica de rejeição da autoridade moral do Estado, ou da supremacia da sociedade ou vontade transcendente sobre a vida do indivíduo. Em outras palavras, da simples declaração da proeminente posição axiológica do autopertencimento não há implicação direta de uma esfera

jurídica, externa, de direitos do indivíduo frente à coletividade ou a entidades imaginárias, como Deus⁴.

Outra alegação significativa em defesa do autopertencimento pode ser encontrada no capítulo 14 do livro I dos *Ensaaios*, intitulado “Que o gosto dos bens e dos males depende em boa parte da opinião que temos deles” (Montaigne, 2000a, p. 72 - 99). Em um contexto em que são tratados tópicos como dores, sua erradicação e seus lenitivos, Montaigne serve-se de Cícero para afirmar que “tudo consiste em ser senhor de si mesmo” (2000a, p. 98)⁵.

É bem verdade que talvez o autopertencimento em Montaigne tenha um sentido mais subjetivo, sentido este que convergiria com a ideia do ensaio “Do costume de não mudar facilmente uma lei aceita” (Montaigne, 2000a). Nesse ensaio, é defendida a compatibilidade entre a liberdade interior e a obediência externa a leis injustas (cf. Montaigne, 2000a, p. 177 - 178). Mas, se for admitido apenas um autopertencimento subjetivo, será preciso conviver com a desconfortável aliança entre liberdade interior e servidão externa às injunções da vida coletiva, sejam leis positivas ou apenas costumes. Montaigne, por certo, parece menos incomodado que nós a respeito dessa desconfortável aliança⁶.

A ideia da possível licitude jurídica do suicídio pode ser esclarecida assim: eticamente não devo ser indiferente ao sofrimento alheio, tendo, pois, o dever de prestar assistência aos necessitados. Porém, se não ajo de acordo com esse dever ético, não sou injusto (ainda que transgredisse um preceito ético), pois minha indiferença não viola nenhum direito alheio. Da

⁴ Também vejo isso no ensaio “Do suicídio” de Hume. “Se minha vida não me pertencesse seria um crime de minha parte colocá-la em perigo, bem como dispor dela” (Hume, 2006, p. 39). Mas minha vida, como Hume corretamente defende, pertence a mim. Logo, posso dispor dela como quiser. A diferença de Hume com Montaigne, nesse ponto, reside no fato de que não há esse posicionamento expresso, no autor dos *Ensaaios*, a favor do direito ao suicídio. Como assinalei, não obstante a inexistência de bases para desenvolver um raciocínio que chegue, assim como em Hume, à tese da licitude jurídica do suicídio, não há apoios textuais em Montaigne que afiancem tal licitude. A bem da verdade, sequer Hume pensou de modo manifesto em licitude jurídica, embora, ao que parece, suas declarações ensejam menos dificuldades para a atribuição ao seu pensamento de uma posição favorável à ideia de que, se não cometo injustiça ao me matar, as interdições do direito positivo a tal ato perdem legitimidade.

⁵ Montaigne cita as *Tusculanas*, II, xxii. Sobre o autopertencimento vale também mencionar que, ao longo dos *Ensaaios*, Montaigne enfatiza o valor que para ele tem a sua liberdade e independência. Um ensaio que vale ser citado como exemplo dessa ênfase na defesa de sua liberdade e independência é o “Da vanidade” (capítulo 9 do livro III). Montaigne diz aí expressamente apreciar o alargamento das asas da liberdade e afirma, mais de uma vez, que suas qualidades prediletas são a liberdade e a ociosidade (Montaigne, 2001, p. 276).

⁶ Segundo Todorov, “Montaigne reivindica a autonomia, mas uma autonomia limitada: ele quer agir livremente no âmbito da lei, escolher seu caminho, mas apenas no que deponde de sua vida privada” (Todorov, 2005, p. 57). Concordo com o comentarista, mas acredito que podemos, em benefício de uma leitura menos reconstrutiva e histórica, apontar para uma tensão estimulante que os *Ensaaios* oferecem, a saber, a de se perceber que, não obstante Montaigne inclinar-se pessoalmente para certo conformismo e resignação diante da legalidade positiva de sua época, seu pensamento filosófico fomenta o questionamento da legitimidade de ordenamentos jurídicos que agridem também o exercício da liberdade externa. “Os príncipes dão-me muito se nada me tiram, e fazem-me bastante bem quando me não fazem mal; é tudo que peço deles” (Montaigne, 2001, p. 274). Deve-se reconhecer que Montaigne não se detém nessa instigante ideia a fim de sopesar suas últimas consequências, mas ao leitor fica aberta a possibilidade de servir-se dela para examinar o quanto pode o poder político tirar daquilo que nos pertence, especialmente a nossa independência, vale dizer, o exercício externo de nossa autossobrerania.

mesma forma, eticamente apenas seria lícito cometer suicídio se sofresse uma dor insuportável ou quisesse evitar uma morte pior. No entanto, se cometesse suicídio por quaisquer outros motivos não estaria sendo injusto (ainda que violasse um preceito ético), pois meu ato não lesaria nenhum direito alheio. Seria apenas um exercício externo de autopertencimento.

Nessa perspectiva, acredito que as seguintes palavras, presentes no ensaio “Costume da ilha de Céos”, embora não sejam endossadas explicitamente por Montaigne, poderiam por ele ser assumidas se levarmos às últimas consequências a tese do autopertencimento.

Assim como não ofendo as leis que são feitas contra os ladrões quando tiro o que é meu e quando corto minha própria bolsa; nem a dos incendiários quando queimo meu próprio bosque, também não estou sujeito às leis feitas contra os assassinos por haver tirado minha própria vida (Montaigne, 2000b, p. 32).

É importante reforçar que o ponto aqui está apenas em chamar a atenção para a a ideia de que a tese do autopertencimento poderia fornecer elementos para se defender a não injustiça do ato suicida. Não se trataria, pois, de atribuir esse ponto de vista diretamente a Montaigne, mas de notar que o legítimo pertencimento do indivíduo não ao Estado, sociedade ou a uma vontade transcendente, mas sim a si mesmo, contém as sementes para rechaçarmos a ideia de que o suicídio deva ser considerado um crime. Em outras palavras, é preciso reconhecer que não há base textual para se defender a plena licitude jurídica do suicídio em Montaigne. Que a licitude jurídica do suicídio possa vir a ser considerada como irrestrita, como conjeturo aqui, é uma hipótese plausível apenas mediante uma leitura apropriada, não histórica.

2 - A licitude ética do suicídio

Já em termos éticos, a declaração final do ensaio 3 do livro II confirma a admissão de duas razões para se matar. “Uma dor insuportável e uma morte pior parecem-me os incentivos mais desculpáveis” (*les plus excusables incitations*) (Montaigne, 2000b, p. 47)⁷. Essa declaração final do ensaio “Costume da ilha de Céos” parece não suscitar maiores dificuldades quanto a ser ou não uma posição do próprio Montaigne. Portanto, se ele apresenta ao longo do ensaio razões favoráveis e contrárias ao suicídio, suas últimas palavras parecem expressar o seu posicionamento pessoal. E esse posicionamento pessoal é, ao que tudo indica, de natureza ética. A admissão de razões para se matar não precisariam ter um

⁷ Rosemary Costhek Abílio traduziu “incitations” por incitações.

alcance necessariamente jurídico, mas apontariam para a neutralização da censura ética quando reconhecêssemos que a motivação para o ato de autoaniquilamento fosse ou dor insuportável ou morte violenta.

Também vislumbramos a tese da licitude ética do suicídio em Montaigne a partir de sua opinião sobre o suicida Catão. Eticamente, Catão, o jovem, é considerado por Montaigne, no capítulo 37 do livro I, um “modelo que a natureza escolheu para mostrar até onde podem chegar a virtude e a firmeza humanas” (Montaigne, 2000a, p. 345). E isso é dito especialmente para defender as motivações nobres de seu suicídio, questionado por alguns.

No capítulo 11 do livro II (*Da crueldade*), lê-se:

Quando o vejo [o jovem Catão] morrer e dilacerar as próprias entranhas, não posso contentar-me em crer simplesmente que tivesse então a alma totalmente isenta de inquietação e de pavor, não posso crer que simplesmente estivesse mantendo a atitude que as regras da seita estoica lhe ordenavam, tranquila, sem emoção e impassível; na virtude daquele homem havia, parece-me, muita galhardia e vigor para limitar-se a isso. Acredito sem a menor dúvida que ele sentiu prazer e voluptuosidade em uma ação tão nobre e que se comprazeu nela mais do que em outras de sua vida (Montaigne, 2000b, p. 139).

É digno de nota que o motivo provável para Catão ter se matado foi a preservação de sua honra. Ora, somente dilatando-se consideravelmente o sentido de dor insuportável e morte pior, a preservação da honra poderia figurar dentro dos motivos escusáveis para o suicídio – e, de toda forma, Montaigne ratifica o elogio ao suicida Catão. Vale registrar também que, sendo essa uma passagem do ensaio 11 do livro II, Montaigne não pode mais ser lido como se estivesse abraçando, como pretende Villey (2000, p. 136), uma perspectiva senequeana. Considero, pois, questionável a opinião de Villey de que o elogio, ou visão simpática de Montaigne ao suicídio em “Costume da ilha de Céos”, haja vista que Montaigne, no ensaio 3 do livro II, não está simplesmente a repetir Sêneca. A visão empática e a aprovação da licitude ética do suicídio, posição que pode ser atribuída textualmente a Montaigne, encontra-se no fim do ensaio, ao passo que, como já assinado, ao longo do ensaio são exibidas tanto o que se poderiam chamar de teses senequeanas favoráveis ao suicídio, como as teses cristãs contrárias⁸, apresentação que mantém um tom neutro. Deve-se, entretanto, registrar que Villey tem razão em afirmar que as exortações ao suicídio não podem ser atribuídas a Montaigne (Villey, 1987, p. 21). De fato, o texto mesmo do capítulo 3 do livro II não permite essa imputação. Agora, a leitura do comentarista segundo a qual o ensaio “Costume da ilha de

⁸ A bem da verdade, não apenas cristãs. Também são mencionadas teses contrárias ao suicídio que podem ser atribuídas a Platão e Aristóteles (cf. Montaigne, 2000b, p. 32).

Céos” representa uma posição posteriormente abandonada por Montaigne, uma concepção em que a admiração filosófica da morte voluntária tem como base a concepção estoica de virtude⁹, eis um entendimento com qual não consigo concordar. Ressalte-se que é justamente do capítulo 11 do livro II, do qual se extraiu a citação acima sobre Catão, que podemos perceber em Montaigne uma compreensão de virtude num sentido não estoico e, ainda assim, reconhecemos a manutenção do que pode ser chamado de “admiração filosófica” à morte voluntária¹⁰. Logo, a admiração filosófica à morte voluntária não se prende a uma concepção estoica de virtude.

Em defesa da licitude ética do suicídio, pode-se mencionar também o elogio à Pompeia Paulínia, encontrado no capítulo 35 do livro II (“De três boas mulheres”). Pompeia Paulínia decide suicidar-se junto com seu amado marido, Lúcio Aneu Sêneca. Ela corta os pulsos e só não morre porque Nero, temendo a repercussão negativa de sua morte, envia às pressas médicos para atarem seus ferimentos. Montaigne a elogia, pois, ele vê na decisão de Pompeia Paulínia uma motivação que lhe parece bela e boa, a saber - nas próprias palavras de Montaigne - o “amor ao marido” (2000b, p. 623). Note-se que aqui também não se trata de uma dor insuportável ou uma morte pior. Ou melhor, talvez o exemplo nos informe algo sobre como podemos entender uma dor insuportável (voltarei a esse ponto). Viver sem o seu adorado marido era, para Pompeia Paulínia, uma dor insuportável¹¹.

Deve-se notar que não é necessário que Montaigne diga que, sendo o suicídio eticamente lícito, em tais e tais circunstâncias, ele, caso se encontrasse nessas circunstâncias, cometeria suicídio ou o recomendaria. É suficiente, para o interesse filosófico, que ele exiba

⁹ “O suicídio quando justificado e perpetrado livremente será [...] o ato heroico por excelência, aquele pelo qual Montaigne, nessa época [AP: por volta de 1572-1574], reconhece que um homem alcançou o mais alto grau de sabedoria” (Villey, 1987, p. 24).

¹⁰ Registre-se, contudo, que num sentido absoluto, transcendente, divino, “as ações virtuosas de Sócrates e de Catão permanecem vãs e inúteis por não terem tido como finalidade e não haverem levado em conta o amor e a obediência ao verdadeiro criador de todas as coisas e por haverem ignorado Deus, assim acontece com nossas ideias e reflexões: tem um corpo, mas é uma massa informe, sem contorno e sem luz, se a fé a graça de Deus não se somarem a elas” (Montaigne, 2000b, p. 174). Esse registro oferece-me a oportunidade de consignar que Montaigne examina o suicídio e as questões morais atinentes ao tema sem evocar elementos de ordem teológica ou religiosa, o que condiz com o que se lê no início do ensaio dedicado ao suicídio. “Se filosofar é duvidar, como se diz, com mais forte razão entreter-se com ninharias e fantasias, como faço, deve ser duvidar. Pois cabe aos aprendizes inquirir e debater, e ao catedrático resolver. Meu catedrático é a autoridade da vontade divina, que nos rege sem oposição e cuja posição está acima dessas humanas e vãs contestações” (Montaigne, 2000b, p. 29). Ou seja, Montaigne pensa que o suicídio, como um tópico filosófico, pode ser tematizado sem diminuir a competência da autoridade teológica. Os dominós filosóficos e teológicos seriam distintos e paralelos. Inclino-me, porém, a pensar que as sugestões que o texto de Montaigne proporciona de alguma forma concorrem com a autoridade teológica, pois apontam claramente para a licitude ética do suicídio.

¹¹ Vale assinalar que o caso de Pompeia Paulínia pode ser lido também como um notável exemplo de que nosso juízo moral mira as intenções e não as consequências. “Os resultados e as execuções não estão absolutamente em nosso poder, e porque não há nada verdadeiramente em nosso poder além da vontade, nela necessariamente se fundamentam e se estabelecem todas as regras do dever do homem” (Montaigne, 2000a, p. 42).

argumentos, ou mesmo apenas declarações, que revelem a inexistência de razões para a censura ética e jurídica ao ato da morte voluntária. Embora um ato praticado por um motivo desculpável possa ser criticado do ponto de vista prudencial, a sua inculpabilidade, caso seja interpretada em termos éticos, como penso ser o caso, tem o efeito de neutralizar justamente a crítica ética, tornando-se, assim, eticamente permissível.

3 - Sobre uma dor insuportável

Nesse contexto, é oportuna a indagação: como determinar quando uma dor é insuportável? Montaigne teria em mente apenas as dores físicas? Se tomarmos como referência a posição expressa de Montaigne, talvez tenhamos dificuldade em dar uma resposta clara à seguinte situação hipotética. Por acidente, um pai dispara um tiro de revólver que atinge seu filho pequeno, levando-o à morte. Sentindo uma dor anímica insuportável, o pai suicida-se. Seria esse caso acolhido pela ideia de Montaigne? Poderá ser útil aqui lembrar do parecer de Hume a esse respeito. Entendo que o filósofo escocês posiciona-se de modo claro, indicando uma latitude maior para a ideia de dor insuportável. Para ele, “todas as vezes que a dor ou a aflição ultrapassam minha capacidade de suportá-las, a ponto de tornar-me a vida um fardo, poderia concluir que sou chamado a deixar minha posição nos termos mais claros e mais explícitos (Hume, 2006, p. 41)¹².

De fato, a atitude do pai no exemplo imaginado acima parece mais facilmente escusável por Hume. Não obstante, vale ponderar se seria mesmo procedente sustentar que a tese da dupla ressalva de Montaigne (dor insuportável e morte pior) poderia ir na mesma direção da de Hume. A meu ver, há elementos para uma resposta afirmativa a essa pergunta. Embora o exemplo que dei do suicídio do pai que, por negligência, deixa o revólver disparar contra seu filho esteja sujeito à discussão se não se trataria apenas de um desespero pontual que poderia, com o tempo, ser aplacado, há semelhança com ideia geral de não ser possível prosseguir vivendo se nossa mente considera determinado ato por nós praticado como um ato abominável¹³. Pode-se conceder que Montaigne estivesse pensando apenas em dores físicas,

¹² Hume pretende mostrar em seu ensaio “Do suicídio” que a morte voluntária não implica transgressão de nenhum dever que o homem possa ter, seja com relação a Deus, à sociedade ou consigo mesmo. Não pode ser uma transgressão do dever para com Deus porque tudo que ocorre no universo tem seu consentimento; se posso me suicidar isso jamais pode ir contra a todo-poderosa vontade divina. Para com a sociedade também não pode ser, visto que deixar de fazer o bem não é igual a fazer o mal e as obrigações para com a sociedade implicam reciprocidade. O suicídio tampouco viola o dever para que o homem tem para consigo mesmo, haja vista que o interesse legítimo pode reconhecer que “a idade, as doenças ou a má fortuna podem transformar a vida num fardo e torná-la pior que a aniquilação” (Hume, 2006, p. 44).

¹³ Registre-se também que sobram exemplos de casos análogos em que o autor de um disparo ou responsável (culposo) de um acidente não se mata. Esse fato realça o elemento subjetivo da dor.

mas a reflexão que trago aqui visa a pôr em questão o sentido de uma dor insuportável (tanto física como anímica).

Nesse sentido, merece ser considerada mais de perto a linha de raciocínio segundo a qual a última declaração do capítulo 3 do livro II não pode ser integralmente recepcionada como uma posição com a qual Montaigne estivesse realmente comprometido. A base para essa alegação seria o entendimento montaigniano de que, a rigor, não há dores insuportáveis.

Ademais, deve consolar-nos o seguinte: que, por natureza, se a dor é violenta, é curta; se é longa é leve, "*si gravis [A] brevis, si longus levis*" ["Se for forte, ela é breve; se for longa, é leve." (Cícero, De. fin., II, XXIX.)]. Dificilmente a sentirás por muito tempo, se a sentes em demasia; ela dará fim a si mesma, ou a ti: as duas coisas resultam no mesmo. Se não poderes carregá-la, ela te arrebatará. "*Memineris maximos morte finire; parvos multa habere intervalla requietis; mediocrium nos esse dominas: ut si tolerabiles sint jeramus, sin mi nus, e vita, quum ea non placeat, tanquam e theatro exeamus.*" ["Lembra-te de que a morte põe fim às grandes dores, que as pequenas têm muitas intermitências e que somos senhores das dores médias. Assim, leves, nós as suportamos; intoleráveis, podemos esquivar-nos delas saindo, como de um teatro, da vida que nos desagrade." (Cícero, De. fin., I, xv.) (Montaigne, 2000a, p. 83).

Note-se, porém, que essa passagem não dá apoio claro à tese da suportabilidade das dores. Na verdade, a citação combina notavelmente tanto a tese da suportabilidade das dores (se fortes, breves, se longas, leves) como a ideia de que há dores intoleráveis, para as quais o remédio é o abandono da vida¹⁴.

No capítulo 37 do livro II ("Da semelhança dos filhos com os pais"), Montaigne afirma: "os homens tão são viciados em sua vida miserável que não há condição difícil que não aceitem para manter-se nela!" (2000b, p. 638). Essa passagem também poderia ser usada para se defender que não há dores insuportáveis. É preciso, todavia, considerar o seguinte. Parece haver diferença entre os seres humanos a esse respeito, pois o suicídio, embora não sendo comum entre os humanos, é praticado por alguns. Quando lemos que Montaigne considera "vã" a ideia de dar cabo da vida ("cortar a vida na carne viva e saudável") a fim de evitar sofrimentos físicos que a passagem do tempo traz (Montaigne, 2000b, p. 638), ele toma a si mesmo como exemplo (o seu padecimento com as cólicas nefríticas). Desse modo, podemos reconhecer aí que a tese da suportabilidade das piores dores valeu para Montaigne e talvez valha para muitos homens. A questão é saber se é razoável afirmar que, para todos os seres humanos, as dores podem ser suportáveis. Ora, a suportabilidade presumivelmente atestada por alguns não implica que ela possa ser sustentada por todos.

¹⁴ Registre-se que o trecho a partir de "Se não poderes carregá-la, ela te arrebatará." é um acréscimo do exemplar de Bourdeux.

Nesse contexto, a declaração de Montaigne, no próprio capítulo sobre o suicídio, de que “nem todos os males valem que se queira morrer para evitá-los” (2000b, p. 36) parece ter um sentido normativo, uma espécie de apelo prudencial (convém enfrentar os males, não evitá-los com a morte voluntária), mas não explica a subjetividade sofredora de quem não consegue mais tolerar as circunstâncias sob as quais sua vida se encontra¹⁵. Com efeito, a tese da suportabilidade das dores parece ter mais sentido como apelo normativo, o que parece se confirmar na seguinte passagem. “Mas está em nós, se não anulá-la [a dor], pelo menos diminuí-la pela resistência, e, mesmo quando o corpo for abalado por ela, ainda assim mantermos bem retemperadas a alma e a razão” (Montaigne, 2000a, p. 82).

Percebe-se que há claramente uma recomendação de natureza normativa a favor da suportabilidade da dor, mas não a afirmação de inexistência de dores insuportáveis. Pode-se dizer que a tese de Montaigne, reconhecendo a existência de dores insuportáveis e as considerando motivo escusatório do ato suicida, reivindica que, se a razão conseguisse exercer poder sobre nossas disposições subjetivas, as dores poderiam ser suportáveis. Uma coisa, pois, é dizer que não existem dores suportáveis (e cairia por terra ao menos um dos motivos escusáveis; Montaigne estaria sendo retórico), outra é dizer que as dores que, porventura, sintamos insuportáveis poderiam ser suportadas.

No capítulo 14 do livro I dos *Ensaíos*, Montaigne afirma que, “se é mau viver na necessidade, pelo menos viver na necessidade não é uma necessidade. Ninguém fica mal por longo tempo a não ser por sua própria culpa (2000a, p. 98-9)¹⁶. Essa afirmação vai ao encontro da tese, a qual me parece representar a posição refletida de Montaigne sobre assunto, de que o suicídio pode reivindicar licitude ética (isto é, o ato de autoaniquilamento não viola diretamente algum preceito ético) quando motivado por uma dor, ou dores insuportáveis.

4 - Possíveis ressalvas ao suicídio em Montaigne

Em que pese as considerações até aqui feitas, é possível que as coisas não sejam assim como penso¹⁷. Parece plausível sugerir que, embora Montaigne seja partidário da tese do

¹⁵ Vale consignar (ainda que isso beire à trivialidade) que a suportabilidade da dor não é qualidade da própria dor, pois só há dor porque há um sujeito que a sente. Portanto, tanto a suportabilidade como a insuportabilidade das dores carregam consigo uma subjetividade intransponível.

¹⁶ Já nas *Cartas a Lucílio* podemos ler: “É um mal viver na necessidade, mas não há qualquer necessidade de viver na necessidade’. Como não seria assim? Em todo o lado estão patentes as vias para a liberdade: muitas, curtas e fáceis. Agradecemos à divindade o facto de ninguém poder ser obrigado a permanecer vivo: é-nos possível dar um pontapé na própria necessidade. (Sêneca, 2014, p. 36). Essa tese é atribuída, pelo próprio Sêneca, a Epicuro.

¹⁷ Não considero aqui os argumentos que apelam ao heteropertencimento, seja nossa submissão à vontade de Deus ou às injunções políticas e sociais. Penso que o compromisso de Montaigne com autopertencimento,

autopertencimento e que a escolha pela vida e pela morte pertença ao indivíduo, sua opinião não afirma que o suicídio seja a melhor escolha, não sendo, pois, um defensor da licitude ética do suicídio. Montaigne apenas invalidaria a alegação do pertencimento heterônomo, sem se pronunciar expressamente se a decisão pelo suicídio é ética ou prudencialmente correta¹⁸

Um argumento aparentemente contrário ao suicídio que Montaigne aventa diz respeito à incerteza sobre o futuro ou o chamado problema da saída razoável (*eulogon exagogé*). Por que alguém se mata? Uma resposta possível seria dizer que esse alguém não vislumbra no amanhã esperança alguma. Contudo, como podemos estar certos sobre o amanhã? Para Montaigne, em virtude de “tantas mudanças súbitas nas coisas humanas”, resta “difícil julgar em qual ponto estamos justamente no fim de nossa esperança” (Montaigne, 2000b, p. 36)¹⁹. Eis uma afirmação interessante que parece endossar o pensamento um tanto popular de que o suicídio é a solução definitiva para um problema provisório. De fato, não há como se obter uma certificação que elimine qualquer dúvida sobre se amanhã as circunstâncias não sofrerão mudanças. Mas aqui é preciso estar atento para o fato de que essa é uma alegação de natureza empírica contra o suicídio (ou seja, com validade contingente). Porém, dirigida contra o suicídio por causa de doenças incuráveis, moléstias sem esperança, probabilidade de não diminuição de dores físicas, a alegação revela-se frágil, na verdade sequer alcança a ideia de que em tais circunstâncias é preferível não mais viver. Montaigne aponta corretamente que a incerteza sobre nosso futuro deveria nos precaver do desespero (sempre haveria esperança, pois não há como saber se amanhã a fortuna não nos fará uma inesperada e generosa visita, solapando as piores previsões), mas com base nisso não se pode obter uma boa admoestação contra a decisão pelo suicídio. Um raciocínio desse gênero seria deficiente, uma vez que requereria que se contasse com os incertos favores da fortuna em todas nossas decisões. É certo que não temos conhecimento sobre o amanhã, mas nossas decisões não são impedidas por essa natural deficiência epistêmica. Nossa ignorância do amanhã torna difícil o julgamento, como Montaigne corretamente indica (“difícil julgar em qual ponto” – [*il est malaisé à juger à quel point*], mas não se constitui num impeditivo dele. Julgamos com base

mesmo que confinado à liberdade interior, o impede de considerar como válidas as alegações contrárias ao suicídio baseadas em autoridades outras que não a própria vontade do indivíduo.

¹⁸ Cf. Vaz (2012, p. 487). Vaz defende que Montaigne não é favorável ao do suicídio (Vaz, 2012, p. 493). Embora, ele não se pronuncie nesses termos, ele acredita que Montaigne não oferece razões para justificar o suicídio em primeira pessoa.

¹⁹ “Et puis, y ayant tant de soudains changemens aux choses humaines, il est malaisé à juger à quel point nous sommes justement au bout de nostre esperance” (II, 3, p. 354 ed. Villey).

nas probabilidades. Seja como for, o argumento que apela para a dificuldade da saída razoável (*eulogon exagogé*) tem alcance limitado ao domínio prudencial²⁰.

Aliás, uma alegação próxima a ressalva prudencial ao suicídio pode ser vislumbrada nessa passagem:

A segurança, a ausência de dor, a impassibilidade, a privação dos males desta, as quais compramos à custa da morte, não nos trazem vantagem alguma. A troca de nada evita a guerra quem não pode desfrutar da paz; e a troca de nada foge do penar quem não tem com que saborear a serenidade (Montaigne, 2000b, p. 35).

Será mesmo a troca de nada? Só existiriam duas alternativas, guerra ou paz? Ainda que não se possa alcançar a paz, pela impossibilidade de gozá-la dada a inconsciência que a morte acarreta, o suicida livra-se do mal da guerra, de uma guerra em que ele, presumivelmente, se sente vencido, prestes a tombar.

De todo modo, confesso sentir certo embaraço ao abordar essa passagem de Montaigne. Subjacente a afirmação, contida no trecho citado, encontra-se a ideia de que o desejo do suicídio não visaria a uma simples e absoluta negação. O suicida não desejaria o nada, mas algo positivo como a paz e serenidade. De fato, o gozo da paz e serenidade exige a consciência, logo a vida. Mas será esse realmente o caso? Ninguém desejaria simplesmente não mais viver, ciente do estado de inconsciência da morte? Parece-me que sim, que é possível esse desejo do nada, ainda que desconcertante. Admitindo essa possibilidade, a alegação de que “a troca de nada evita a guerra quem não pode desfrutar da paz” perde a força como alegação contrária ao suicídio, se bem que revele elementos perturbadores e contraditórios da mente de algumas pessoas que acalentam o desejo de dar cabo de sua própria existência.

Em que pese essas possíveis ressalvas da prudência, Montaigne também consente com a ideia de que não é atitude sábia continuar vivendo, independentemente do que a vida possa nos reservar. “Ninguém fica mal por longo tempo a não ser por sua própria culpa. Quem não

²⁰ Em seu comentário ao tópico do suicídio em Montaigne, Benmakhlouf afirma: "a morte é o ponto extremo e não o objetivo da vida. E, como 'é difícil julgar em que momento nos cumpre renunciar a qualquer esperança', não convém preconizar o fim voluntário da vida que constitui o suicídio, como ocorre com alguns filósofos da antiguidade, quase sempre por lassidão" (Benmakhlouf, 2016, p. 182). Tendo a discordar dessa leitura não apenas pelo arrazoado acima exposto, mas em particular pela alegação já implicitamente feita de que o preconizar realmente não é o ponto de Montaigne. Sua reflexão sobre o suicídio chama a atenção, antes de tudo, sobre um possível acolhimento filosófico de razões sobre a licitude ética e jurídica do ato de suicidar-se.

tem ânimo para suportar nem a morte nem a vida, quem não quer nem resistir nem fugir, o que faríamos dele?” (Montaigne, 2000a, p. 99)²¹.

5 - Valor da vida em Montaigne

O suicídio poderia ser pensado como um ato justificado devido à ausência de valor da vida humana, ou da insuportabilidade de seu peso. Um raciocínio desse jaez foi feito por Philipp Mainländer. “Quem, entretanto, não quer mais suportar o peso da vida, a joga fora. Quem não pode mais permanecer no salão de carnaval do mundo ou, como diz Jean Paul, no grande quarto de serviços do mundo, ele se lança da porta ‘sempre aberta’ para a noite silenciosa” (Mainländer, 2008, p. 165)²².

Convém registrar que também encontramos em Montaigne certo flerte com uma apreciação sobre o não valor objetivo da vida, ou da condição humana. No capítulo 50 do livro I, intitulado “De Demócrito e Heráclito”, lê-se:

Demócrito e Heráclito foram dois filósofos dos quais o primeiro, achando vã e ridícula a condição humana, só saía em público com um semblante zombeteiro e risonho; Heráclito, tendo piedade e compaixão dessa mesma condição nossa, levava o semblante constantemente triste e os olhos repletos de lágrimas [...]. Prefiro o primeiro humor, não porque seja mais agradável rir do que chorar, mas porque é mais desdenhoso, e porque nos condena mais que o outro; e parece-me que segundo nosso merecimento nunca podemos ser suficientemente condenados. O lamento e a comiseração estão misturados com uma valorização da coisa pela qual lamentamos; as coisas de que zombamos, consideramo-las sem valor” (Montaigne, 2000a, p. 451).

Poder-se-ia sustentar que a afirmação de que algo é sem valor parece implicar depreciação desse algo e, nesse sentido, poderíamos dizer que esse algo é mau. Contudo, é possível pensar uma conciliação entre a tese que afirma não ser a vida nem um bem nem um mal e ser ela sem valor, pois o “sem valor”, nesse caso, significaria justamente que ela não é boa nem má. Penso que a ideia de Montaigne nesse caso envolve uma consideração subjetivista do valor da vida, uma renúncia à possibilidade de a filosofia conseguir um pronunciamento válido, objetivo, universal sobre o tema.

²¹ Tournon, comentando esse ensaio, afirma que “as últimas linhas reafirmam a autoridade invencível da última réplica do sábio estoico àquele que pretende não resistir à dor: um convite ao suicídio” (Tournon, 2004, p. 104).

²² Embora Schopenhauer tenha exercido grande influência sobre o pessimismo de Mainländer, não se deve pensar que a filosofia schopenhaueriana aprove o suicídio. Embora o autor de *O mundo como vontade e representação* não o considere injusto, ele entende o suicídio como um equívoco, uma ação inútil e tola, uma vez que não elimina a coisa em si, mas apenas o fenômeno (Schopenhauer, 2005, p. 504). Ademais, na visão de Schopenhauer, o suicídio vai de encontro ao que ele considera o maior objetivo moral, isto é, a negação da vontade (Schopenhauer, 2012, p. 169).

A reflexão sobre o suicídio e o valor da vida pode ser relacionada às seguintes declarações de Camus. “Só existe um problema filosófico realmente sério: o suicídio. Julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder à pergunta fundamental da filosofia” (Camus, 2008, p. 17). “As pessoas se matam porque a vida não vale a pena ser vivida, eis uma verdade incontestável – infecunda, entretanto, porque é um truísmo” (Camus, 2008, p. 22). Em relação ao primeiro trecho, independentemente da validade da ideia sobre qual seria a pergunta fundamental da filosofia ou sobre se existiria um único problema filosófico realmente sério, é lícito dizer que, sob a inspiração de Montaigne, o tema do suicídio pode ser tratado sem que precisemos submergir nas águas turbidas de alguma metafísica sobre o valor da vida. Quanto à segunda passagem, admitamos que seja um truísmo. Se a vida ainda valesse a pena ser vivida, a pessoa não se mataria. Isso, porém, não soa exato, pois pode ser interpretado como se o ato de suicídio, como Camus fala no início, emitisse algum decreto metafísico sobre o valor da vida em geral (ou se se preferir, sobre o valor da vida em si mesma), isto é, como se a vida pudesse ter seu valor contestado por meio de um ato que muitas vezes representa apenas um inconformismo diante das circunstâncias em que o indivíduo se encontra e uma falta de esperança sobre a possibilidade de superação de sofrimentos que se apresentam insuportáveis. Que o suicida veja sua vida até ontem como plena de valor e pensada como desejável no amanhã, se as contingências não se apresentassem como se apresentam, eis algo que todos poderiam reconhecer com um fato diante do qual não há como se insurgir. Um fato que revela que o indivíduo que se mata não profere, com seu ato, um pronunciamento sobre o valor de tudo que desfrutou no passado com sua existência, nem sobre todas as coisas boas que poderia gozar no futuro.

A relação que se afigura, a meu ver cabível, não é entre suicídio e o valor *da vida*, mas entre suicídio e o valor *de uma vida*, de minha vida, de sua vida, de vidas particulares²³. O suicídio pode decidir o valor de uma vida, mas não decide nada sobre o valor da vida. E talvez até mesmo nesse caso não se trataria de uma apreciação geral da própria vida vivida individualmente. Um suicida pode, como sugeri acima, considerar que sua vida foi boa, significativa, mas que se esgotaram as fontes de seu valor e o melhor a fazer é abandoná-la.

A seguinte declaração de Hume em “Do suicídio” expressa bem a ideia que tenho em mente aqui.

²³ “Há uma diferença entre *a vida* ter sentido e *uma vida* ter sentido. Se a história religiosa é verdadeira, a vida humana em geral tem sentido. Sem religião, o melhor que podemos fazer talvez seja dizer que cada vida tem o seu próprio sentido particular e o que nos compete dar sentido à nossa vida. Uma pessoa determina o sentido da sua vida particular adotando os valores pelos quais ela pensa que vale a pena viver” (Rachels, 2009, p. 294 - 295).

Pensas que me queixo contra a providência ou que amaldiçoo minha criação porque saio da vida e coloco um ponto final a uma existência que, se se prolongasse, me tornaria miserável? Longe de mim tais sentimentos! Estou apenas convencido de uma questão de fato cuja possibilidade tu mesmo admites, isto é, que a vida humana pode ser infeliz, e que se minha existência se prolongasse mais tornar-se-ia indesejável (Hume, 2006, p. 38).

Acredito que essa perspectiva de Hume, ao menos quanto aos seus contornos mais gerias, poderia ser acolhida pelo pensamento de Montaigne. Com efeito, o suicídio lícito (dor insuportável e morte pior) não reclama a ponderação do valor da vida. Pode-se dizer que Montaigne julga que a vida pode ser boa em termos subjetivos, ainda que ela, a rigor, em si mesma, não seja nem boa, nem má. Ela se torna boa ou má dependendo do que fazemos dela (Montaigne, 2000a, 141 - 142)²⁴.

Conclusão

Dado que, em “Costume da Ilha de Céos”, Montaigne faz antes de tudo, como observado, uma apresentação descritiva das posições tanto favoráveis como contrárias ao suicídio, sem um juízo exposto sobre o mérito delas, impõe-se ao leitor a tarefa de decisão interpretativa sobre se há endosso ou não aos encômios estoicos ao suicídio. Penso que Montaigne dá assentimento parcial à defesa estoica do suicídio. Digo parcial, porque esse assentimento somente pode ser acolhido mediante duas importantes reservas. Uma que consiste em afirmar que não se trata de um assentimento exposto. Outra, que sua posição não contém o tom de entusiasmo exortativo ao suicídio que se verifica (por vezes) em Sêneca. O assentimento dado é filosófico, não biográfico. Montaigne, assim, estaria dispensado de dizer que, sendo o suicídio lícito em determinadas circunstâncias, ele assumiria pessoalmente esse caminho. Em termos meramente filosóficos, é suficiente a apresentação de argumentos que apontem para a inexistência de razões para a censura ética à morte autoimposta. A inexistência dessas razões implicará mostrar que ninguém, ao se matar, violaria deveres para consigo mesmo ou macularia seu caráter (elemento ético), tampouco agrediria com sua ação o direito alheio (elemento jurídico). Assim, obter-se-ia a plena licitude ética e jurídica do suicídio.

Ressalte-se o necessário reconhecimento de que não há base textual para se defender a plena licitude jurídica do suicídio, mas apenas uma licitude ética qualificada, a saber, a que se enquadra nos dois motivos mais escusáveis. Quanto à licitude jurídica, ela pode ser admitida

²⁴ Mesma tese em Sêneca. “A vida em si não é nem um bem nem um mal, mas apenas o local onde se encontra o bem e o mal” (Sêneca, 2014, p. 542).

como irrestrita, mas isso somente pode ser efeito mediante uma leitura apropriada, não histórica. Vale dizer, uma leitura que percebe no texto de Montaigne as sementes, em sua germinação primitiva, da ideia de plena liberdade externa, pois a tese do autopertencimento não foi levada expressamente às suas últimas consequências.

Acredito também ter conseguido respaldar o pensamento de que as reflexões de Montaigne sobre o suicídio fornecem, ao menos implicitamente, a lição de que a filosofia pode tratar desse tema sem envolver-se com uma compreensão metafísica específica sobre o valor da vida.

Referências

BENMAKHLOUF, Ali. *Montaigne*. Tradução de Guilherme João de Freitas. 1. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2016.

CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Trad. Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Record, 2008.

EPICURO. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. Trad. de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carrature. São Paulo: Unesp, 2002.

HUME, David. “Do suicídio”. Trad. de Jaimir conte. In: HUME, David. *Da imortalidade da alma de outros textos póstumos*. Trad. de Daniel Swoboda Murialdo, Davi de Souza e Jaimir Conte. Ijuí: Unijuí, 2006, p. 29-45.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Trad de Clélia Aparecida Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

MAINLÄNDER, Phillip. “Reflexões sobre o suicídio”. Trad. de Fernando Rey Puente. In: *Os filósofos e o suicídio*. Belo Horizonte: UFMG, 2008, p. 159-168.

MINOIS, Geroges. *História do suicídio, a sociedade ocidental diante da morte voluntária*. Trad. de Fernando dos Santos. São Paulo: Unesp, 2018.

MONTAIGNE. *Les Essais - The Montaigne Project*. Villey edition of the Essais with corresponding digital page images from the Bordeaux copy. <https://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/montaigne/villey.toc1.html> <acesso em 28. set. 2022>

MONTAIGNE., Michel de. *Ensaio, livro I*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.

MONTAIGNE., Michel de. *Ensaio, livro II*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio, livro III*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

RACHELS, James. “O sentido da vida”. In: *Problemas da filosofia*. Trad. de Pedro Galvão. Lisboa: Gradiva, cap. 13, 2009, p. 283-298.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como vontade e como representação*. Primeiro tomo. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a ética*. Tradução Flamarion c. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

SÉNECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Trad. de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

TODOROV, Tzvetan. *O jardim imperfeito: o pensamento humanista na França*. Trad. Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Edusp, 2005.

VAZ, Lúcio. “O problema do suicídio em Montaigne”. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 126, dez., 2012, p. 483-497.

VILLEY, Pierre. “Os Ensaios de Montaigne”. Tradução de Sérgio Milliet. In: MONTAIGNE, Michel Eyquem. *Ensaaios 2*. 2.^a ed Tradução de Sérgio Milliet. Brasília. UnB/Hucitec, vol. II, 1987, p. 3-90.

VILLEY, Pierre. “Nota do editor [1930]”, “A vida e a obra de Montaigne”, Notas introdutórias aos capítulos In: MONTAIGNE., Michel de. *Ensaaios, livro I*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. XLI-LXXX.

Recebido em: 04/03/2024.

Aprovado em: 21/05/2024.