

OBSERVAÇÕES SOBRE A CRÍTICA DO ARREPENDIMENTO EM MONTAIGNE

Sergio Xavier G. de Araujo
Universidade Federal de São Paulo
Email: sergio.xg@ig.com.br

Resumo: A crítica do arrependimento é ocasião oportuna para Montaigne afirmar o valor de seu *ethos*. Em diametral contraponto à condenação do “moy” e ao anseio por sua reforma interna, ele ressalta seu exemplo de sábia coerência, evocando a virtude dos antigos, como *hexis* ou *habitus* da alma segundo a ética aristotélica e conformidade com a natureza de acordo com os estoicos. Mas o arrependimento serve a Montaigne de contra exemplo, sobretudo em suas manifestações contemporâneas, concentrado nos cerimoniais da confissão e da *penitentia*, superestimados pelo Concílio Di Trento, em contradição com os costumes viciosos de seu “siècle corrompu”.

Palavras chave: Montaigne - Arrependimento – Aristóteles – Sêneca – Concílio Di Trento

Abstract: The criticism of repentance is an opportune occasion for Montaigne to affirm the value of his *ethos*. In diametral counterpoint to the condemnation of the “moy” and to the yearning for his internal reformation he points out his example of wise coherence, evoking the ancient’s virtue, as *hexis* or *habitus* of the soul, according to aristotelian ethics and as accordance with nature, as conceived by the stoics. However, repentance serves Montaigne as counterexample especially in its contemporary manifestations, concentrated on the ceremonies of confession and *penitentia*, overestimated by the Concilio Di Trento, in contradiction to the vicious customs of his “siècle corrompu.”

Keywords: Montaigne – Repentance – Aristotle – Seneca – Concilio Di Trento

1 O “moy” como forma consolidada

Conquanto não haja menção direta sobre seu tema nos parágrafos iniciais de *Du Repentir*, Montaigne estabelece já seu argumento central, base da crítica do arrependimento cristão que será desenvolvida ao longo do ensaio. Mas é das peculiaridades de seu discurso que ele se ocupa propriamente nesta parte introdutória. Como nos diz, pretende “reciter” um homem à diferença dos que “forment l’ homme” segundo os modelos ideais da *virtus* dos antigos, reiterando a intenção de retratar o “moy”, tal como declarada no *Avis au lecteur*: “Je veus qu’ on m’ y voie en ma façon simple, naturelle et ordinaire, sans contention et artifice: car c’ est moy que je peins.”¹ Com efeito, a boa fé desta abertura dos *Essais* é reforçada na primeira frase de *Du Repentir*, com o desígnio de “reciter” o “moy” como objeto já formado, ou, como o “particulier bien mal formé” que é, sem parecer mais belo e perfeito tal como gostaria de ser, pois, se tivesse a chance de “façonner de nouveau” sua “forma” ele a constituiria diversamente, agora contudo, resta-lhe aceitá-la, “meshuy c’ est fait”.²

¹ Montaigne, 1988, p. I.

² Idem, III.2, p. 804.

A noção de “forma” – ou do correlato “façon” conforme o *Avis au lecteur* – firmemente forjada por suas forças, aproxima o “moy” da sabedoria laica dos antigos, definindo-o pela estabilidade de uma maneira de viver e de agir. A aderência de Montaigne à sua “forma” deixa entrever assim desde já o quanto está distante da condenação de si e da aspiração por sua reforma interna ligadas ao arrependimento. A “forma” remete às concepções antigas da virtude como *habitus*, ou seja, disposição estável da alma adquirida por exercício e à configuração harmônica e constante do modo de vida segundo a natureza, preceituada pelos estoicos. Assim Sêneca promete ao seu discípulo Lucílio a posse de uma bondade “perfeita, absoluta” e inalterável pelos acidentes externos, se ele continuar perseverando nas ações em concordância com as palavras na direção única da virtude, moldando-as assim em uma mesma “forma.”³ Não poderia ser outra a principal tarefa da filosofia, senão “formar e forjar a alma”, consolidando as virtude em firmes disposição de caráter.⁴

Embora reconheça não ser mais que um “paticulier bien mal formé” face a perfeição da *constantia* antiga, Montaigne não deixa de apresentar-se a seu modo como exemplo de firme coerência interna, tornando irônica a maneira depreciativa e resignada com que se considera a si mesmo: “meshuy c’ est fait.” Afinal, como se verá, reconhecer a existência de ídoles mais perfeitas e bem regradas que a sua não é o mesmo que deixar-se tomar por uma dolorosa lamentação de sua “forma”, pois, nos dirá na parte final do ensaio, o arrependimento não abrange as coisas que estão fora de nosso alcance: “Mes actions sont réglées et conformes à ce que je suis et à ma condition. Je ne puis faire mieux.”⁵

No entanto, a adequação à sua “forma” consolidada não se resume a uma postura passiva face aos desígnios externos e transcendentais da natureza sobre si, mas se dá como coerência consciente e deliberada consigo mesmo, ou, mais exatamente, com a maneira como conduziu a própria vida até o presente. O “moy” de Montaigne tem o mesmo estatuto, deste modo, do homem virtuoso pensado por Aristóteles, que não nasce justo, mas se torna justo na prática, mediante um processo continuado de habituação refletida das ações justas. Como nos mostra o estagirita, as virtudes morais não são qualidades inatas mas sim *hexis* ou *habitus*, disposições firmes de caráter adquiridas, resultantes do aperfeiçoamento das inclinações naturais na prática: “somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito.”⁶ A alma entra em posse consciente de suas inclinações virtuosas mediante a educação dos afectos iniciada desde a mais tenra juventude, sob a orientação de parentes e guardiões. Ao longo deste processo a alma se habitua progressivamente a agir e a sentir de um certo modo, tal como agiria e sentiria o modelo do homem virtuoso, até que a justiça, a moderação e demais virtudes se incorporem a ela como disposição de caráter solidamente estabelecida⁷. A virtude passa então a governar as ações tal como uma segunda natureza, sendo, portanto, muito dificilmente alterável. Por isso Aristóteles adverte quanto a importância das ações a que nos habituamos, pois elas moldam de maneira definitiva os caracteres humanos: “não é coisa de somenos cuidar que desde a nossa juventude nos habituemos desta ou daquela maneira. Tem pelo contrário imensa importância, ou melhor, tudo depende disso.”⁸

³ “Hunc te prospicio, si perseveraveris et incubieris et id egeris ut omnia facta dictaque tua inter se congruant ac respondeant sibi et una forma percussa sint”. Sêneca, 1998, 34.4. p. 210.

⁴ “Animum format et fabricat” Sêneca, 1998, 16. 3. p. 112.

⁵ Montaigne, 1988, III.2, p. 814.

⁶ Aristóteles, 1973, II.1.1102b15. p. 267.

⁷ Idem, II. 4, 1105b5. p. 270.

⁸ Idem, II.1.1103b 25. P. 268.

A “forma” do “moy” em Montaigne é resultado sólido obtido no presente da exercitação de suas ações passadas voltadas desde sempre ao aprimoramento de suas inclinações naturalmente virtuosas de nobre e *gentilhomme*. A franqueza e a *modestia* com que se ajusta à sua “forma”, portanto nada tem de resignação, mas contam-se entre as qualidades próprias de sua “nature bien née” de nobre, constitutivas do ideal de perfeição moral a ser buscado por todo *gentilhomme* digno do nome, repondo, no quadro ideológico francês a *magnanimidade* aristotélica, que alia a honestidade à sabedoria prática - *prudentia*⁹.

Paradoxalmente, o movimento também é um atributo seu, como nos diz, ainda que de modo indireto, conforme bem aponta Eric Auerbach em seu clássico estudo “*L’ humaine condition*”, enunciando de pronto sua consequência lógica concernente aos procedimentos de sua escrita, que “se changent et diversifient” para representar a movência do “moy”¹⁰. Ele participa, assim, da “branloire perenne” e universal do mundo, em que todas as coisas “branlent sans cesse”, com o movimento geral e com o seu particular. De todo modo, suas ações jamais “fouvoyent” de sua finalidade; seu *jugement* permanece claro e constante ancorado na reta finalidade da concordância consigo. Com efeito, a noção do “moy” como “forma” possui um vínculo constitutivo com a contingência, matéria própria do *agir* - *prattein* - e, portanto, da sabedoria prática - *phronesis* ou *prudentia* - de acordo com Aristóteles, distinta da razão científica - *episteme* - que contempla as coisas necessárias fundadas em regras universais e invariáveis: “ninguém delibera sobre coisas que não podem ser de outro modo, nem sobre as que lhe é impossível fazer.”¹¹ Sem referência à *prudentia* aristotélica, porém, Auerbach dá um sentido bem diferente à “branloire perenne”, tomando-a como domínio fenomenológico de observação dos movimentos internos da própria natureza. A forma pessoal dos *Essais* desta perspectiva, se efetua como novo método “rigoroso e experimental” para o conhecimento do “moy”, que confere acesso à sua natureza individual como instância imanente, servindo de base segura para uma ciência positiva de “l’ humaine condition”¹².

Ao invés disso, porém, o movimento das coisas do mundo é campo de outra espécie de operação da razão, ou seja, dos ensaios do *jugement* de Montaigne aonde conserva sua alma “toujours en apprentissage et en espreuve”, fortalecendo os contornos de sua “forma”. Desde o primeiro capítulo dos *Essais* assim ele exprime a qualidade de seu discernimento, avaliando e julgando as ações humanas em suas motivações internas, trazendo à luz, para além das aparências, a virtude digna de louvor ou o vício a ser censurado, mesmo em grandes personagens, entre os quais Alexandre, César, Cícero e Virgílio. As ações de seu *jugement* perfazem, portanto, o retrato de Montaigne no livro como excelente juiz das ações humanas à maneira de Plutarco, arrogando-se deste modo a capacidade que caracteriza o *prudens*, único a saber distinguir a verdadeira excelência e virtude na matéria movediça do mundo.¹³ O objeto de seu *jugement*, assim, tal como do *prudens* - *phronimus* - detentor de sabedoria prática, é ele mesmo variável, dado no âmbito das realidades contingentes do agir humano, isto é, a boa deliberação ou escolha acertada - *proairesis* - da ação em cada circunstância. Mas tal racionalidade é ela mesma moral, fixada pela reta

⁹ Jean Balsamo, 2019, p. 34.

¹⁰ Eric Auerbach, 1994, p. 252.

¹¹ Aristóteles, 1973, VI.I, 1139aVI. P. 344.

¹² Eric Auerbach, op. cit., p. 255.

¹³ A leitura cética de Andre Tournon ao atentar para a importância do espírito crítico e da faculdade de julgar nos *Essais*, mostra-se redutora, segundo Francis Goyet, ao limitar-se à maneira de exercer o *jugement* como “higiene” para evitar sua perturbação, sem considerar o conteúdo destes *jugements*. Com efeito, o conteúdo dos juízos de Montaigne é de ordem moral, corresponde ao saber do *prudens*, cumpre os designios do gênero epidíptico da retórica, que serve ao elogio das virtudes e vitupério dos vícios. Francis Goyet, 2009, p. 77.

intenção ou pelo caráter invariável de sua finalidade voltada para o bem, atualizando as próprias disposições virtuosas a cada ação do *jugement*, tornando-o enfim ele mesmo digno de elogio.¹⁴

Em suma, o que ganha primeiro plano nos primeiros parágrafos de *Du Repentir*, não é a renúncia à toda moral ativa e o abandono de si aos próprios movimentos naturais como postula a célebre leitura de Hugo Friedrich¹⁵, mas sim o *ethos* de Montaigne como *prudens*, cujas ações asseguram nas circunstâncias variáveis do mundo, a permanência da igualdade de si para si: “Il faut accommoder mon histoire à l’heure.” Daí a variedade de aspectos que o “moy” assume no texto, aplicando sua “forma” às perspectivas infinitamente variadas pelas quais seus objetos podem ser considerados: “soit que je sois autre moy mesmes, soit que je saisisse les subjects par autres circonstances et considerations.” Na diversidade mesma de sua atuação é uma só “forma” ou modo de vida que sobressai nas páginas do livro: “c’ est tout un.” Deste modo, por sua retidão e firmeza em meio à inconstância universal, mesmo uma vida “vie basse et sans lustre” pode oferecer-se como exemplo, pois é possível ligar toda a filosofia moral tanto a uma vida “populaire et privée” quanto a uma “vie de plus riche estoffe”: “chaque homme porte la forme entière de l’humaine condition.”

Montaigne legitima portanto seu discurso de si por uma função moral, destacando a originalidade radical de sua *persona* literária: o primeiro a comunicar-se ao mundo por seu “estre universel comme Michel de Montaigne” enquanto os demais autores o fazem “par quelque marque particulier et estrangere”, como “grammarien, poete ou jurisconsulte.” Destituído de arte e ciência seu livro se justifica, como ressalta Jean Balsamo, pela produção mesma de seu nome. Mas não seu prenome cristão de batismo ou seu patronímico Eyquem, porém o nome de sua propriedade, reivindicando a qualidade nobre como atributo essencial de sua “forma”¹⁶, consubstanciada na liberdade e autonomia do homem “suffisant” em permanente conformidade com sua natureza: “Un personnage sçavant n’ est pas sçavant partout; mais le suffisant est partout suffisant, et à ignorer mesme. Icy, nous allons conformément et tout d’un train, mon livre et moy. Ailleurs, on peut recommander et accuser l’ ouvrage à part de l’ ouvrier; icy non: qui touche l’un touche l’ autre.”¹⁷

O *ethos* do “suffisant” reafirma assim ao final do exórdio a referência à estabilidade da *hexis* aristotélica, distinta da posse de uma habilidade artística por ser disposição “firme e imutável”¹⁸, ou, como a descreve Rowe, “prontidão prática e incondicional da alma” para agir sempre da mesma maneira, tal como se comportaria o homem justo¹⁹. Se a habilidade dos “sçavants” convém somente a determinadas ocasiões, o homem “suffisant”, sempre igual a si mesmo nas ações públicas e privadas, manifesta por inteiro a sua “forma” ou natureza em cada uma de suas ações, sendo, portanto, consubstancial à sua obra. Para perfazê-la, afinal, Montaigne não necessitou de qualquer tipo de habilidade ou ciência, senão da fidelidade a si mesmo: “celle-là y est, la plus sincere et pure qui se trouve.”

¹⁴ “tanto deve ser verdadeiro o raciocínio como reto o desejo para que a escolha seja acertada, e o segundo deve buscar exatamente o que afirma o primeiro.” Aristóteles, op. cit., VI, 2, 1139 a 25. P. 342.

¹⁵ Hugo Friedrich, 1968, p. 240.

¹⁶ Jean Balsamo, op. cit., p. 40.

¹⁷ Montaigne, op. cit., III.2, p. 806.

¹⁸ Aristóteles, op. cit., II.4. 1105 a30. P. 271.

¹⁹ “an ethical disposition is maximally self-reinforcing and self-perpetuating.” Christopher Rowe, 2002, introduction, p. 19.

2 A recusa da concepção tridentina do arrependimento

Logo após o exórdio Montaigne vem diretamente ao assunto do ensaio: escreve para justificar-se por sua falta de pudor em assumir-se naturalmente avesso ao arrependimento: “Excusons icy ce que je dy souvent, que je me repens rarement et que ma conscience se contente de soy: non comme la conscience d’ un ange ou d’ un cheval, mais comme la conscience d’ un homme.” Esta consciência “contente de soy” em sua natureza humana, que não se confessa aos padres, é inadmissível para a moralidade cristã, tanto mais fortemente repudiada como orgulho no ambiente dogmático do tempo que reforçava o sentimento do pecado como elemento central da devoção²⁰. As resoluções do Concílio Di Trento exprimiam o ortodoxismo da religião contra reformista, enfatizando a importância das obras humanas, nos sacramentos e cerimônias, bem como a autoridade da Igreja sobre a vida dos fiéis para melhor combater a justificação pela fé dos protestantes, mas também o cristianismo erasmista conciliador e espiritual.

A sessão XIV do Concílio estabelecia de maneira precisa as obras constitutivas do sacramento da *penitentia*, definindo a contrição, “dor da alma e detestação do pecado cometido”, como o primeiro ato do penitente, que, unido ao propósito de não mais pecar e à confiança na divina misericórdia, deve prepará-lo para o começo de uma vida purificada, de “coração novo” e “espírito novo”.²¹ A consciência “contente de soy” de Montaigne polemiza diretamente com a formulação tridentina da contrição, recusando em geral as aparências “faciles et pompeuses”²² da piedade que caracterizava o mundo católico, em clara desconformidade com os costumes e o modo de vida, especialmente frequentes na França nestes anos que se seguiram ao massacre de São Bartolomeu, tomada por uma sorte de “mística penitencial” incitada pelas penitências ostentatórias do rei Henrique III, o último Valois, e de seus seguidores²³.

Indiferente a este combate incessante entre o próprio pecado e a lei divina revelada²⁴, Montaigne defende assim os direitos da consciência laica de se exercer livremente sobre o “moy”, de modo a reger-se de acordo com suas disposições naturais tal como recomendavam os sábios antigos: longe da perfeição do “anjo”, mas sem rebaixar-se excessivamente, igualando-se aos animais destituídos de razão. Ajustado, deste modo, aos limites de suas faculdades ele avança sobre seu tema, não sem reforçar a profissão de ignorância afirmada desde o exórdio: não pretende “enseigner” alguma verdade última que ponha em questão as “creances communes et legitimes”. Com efeito, *Du Repentir* reafirma a fé cristã e católica de Montaigne, tantas vezes declarada ao longo dos *Essais*, nos mais diversos contextos, nos quais, tampouco, como bem observa Geralde Nakam, há qualquer menção ao sentimento do pecado, nem à confissão, à *penitentia* e às noções do juízo final e do purgatório²⁵. Deste modo, na contramão do dogmatismo contra reformista, o ensaísta vai empenhar-se em nos persuadir de que não é ímpia sua recusa de confessar-se e que o verdadeiro pecado se encontra antes na contrição fingida dos homens do século.

²⁰ Jean Delumeau, 1989, p. 167.

²¹ Concílio Di Trento, Doutrina sobre a Penitência, sessão XIV (25-11-1551), Cap. 4.

²² Montaigne, op. cit., III.2, p. 813.

²³ Frank Lestringnant e Josiane Rieu, 2000, p. 271.

²⁴ Segundo Constantino Ponce de la Fuente, um dos grandes expoentes dos primeiros tempos da contra reforma espanhola, os homens que não vivem essa luta interior entre “o despertar da consciência pela revelação da Lei e o despertar do pecado pela consciência”, não são verdadeiramente cristãos, não se preocupam com Deus e nem consigo mesmos. Apud. Marcel Bataillon, 1982, p. 530.

²⁵ *Du Repentir*, faz parte assim do que Geralde Nakam chama de “máquina de guerra contra as teologias” nos *Essais*, que inclui outros capítulos entre os quais, a *Apologie de Raymond Sebond*, *Des Prières*, *Des Boyteux*, *Sur des vers de Virgile*. Geralde Nakam, 1984, p. 100.

Neste sentido, sua crítica do arrependimento reforça a religiosidade fideísta da *Apologie de Raymond Sebond*, que afirma o ser de Deus como “éternité immuable et immobile, non mesurée par temps”, tomando elementos de algumas das principais correntes religiosas da época, nitidamente, do neoplatonismo ou da teologia negativa que parte de Plotino, passando por Cusa e Ficino, mas também da tradição do Antigo Testamento para a qual o pior dos sacrilégios é a tentação humana de representar a transcendência e perfeição absoluta do Criador²⁶.

O único arrependimento verdadeiro, desta perspectiva consistiria no milagre da reforma radical e profunda da alma tocada por dentro diretamente pelos desígnios inescrutáveis da Graça. Montaigne retoma assim a origem hebraica do termo, como movimento efetivo de retorno da alma a Deus a partir do qual o homem se torna outro.²⁷ Desautorizando assim a interseção temporal da Igreja e dos sacerdotes tal entendimento da contrição, como aponta Nakam, o aproxima das formulações de Calvino, com que parece entrar em acordo às vezes, em seu exame crítico do catolicismo²⁸: “Je ne cognoy pas de repentance superficielle, moyenne et de ceremonie. Il faut que’ elle me touche de toutes pars avant que je la nomme ainsin, et qu’ elle pinse mes entrailles et les afflige autant profondement que Dieu me voit et autant universellement.”²⁹

3 O arrependimento como exemplo de doentia contradição interna

Mas se o verdadeiro arrependimento depende inteiramente da vontade de um Deus insondável, importa bem julgar a si mesmo e as ações dos homens limitados à sua condição imperfeita, penetrando-as a fundo, de modo a discernir os vícios e as virtudes sem deixar-se enganar por suas falsas aparências. Montaigne vai proceder, neste sentido, como veremos, a uma sorte de tipologia das ações viciosas: se alguns dentre os “pechés” humanos correspondem a comportamentos ocasionais, outros indicam um costume ou *habitus* consolidado no mal, tanto mais condenável quanto dissimulado sob manifestações externas e manejáveis de devoção. Mobiliza assim a seu modo ao longo do ensaio os termos tradicionais da dicotomia aparência-essência posta por Sócrates na *República* mas também pelos estoicos – retomada mais tarde na reflexão ciceroneana sobre o útil e o honesto no *De Officiis* – como base para a definição da verdadeira essência do vício e da virtude. Sua sede situa-se não na aparência externa das ações, mas no domínio interno das motivações e da consciência do agente, correspondendo ao estado corrompido da alma e à sua plena excelência e felicidade em posse de suas faculdades racionais³⁰. Desta perspectiva, o exemplo acabado do homem mau e da mais perfeita injustiça, descrito no livro II da *Republica*, consiste na conduta dissimulada que se beneficia das vantagens decorrentes de uma elevada reputação de justiça, ao abrigo da qual pratica livremente todo tipo de malfetorias³¹.

²⁶ Idem, p. 105.

²⁷ Deste modo, com efeito, se dá o processo de conversão, conforme o descreve Santo Agostinho Santo Agostinho, Confissões VIII.25.

²⁸ O termo “Techouva” designa em hebreu o arrependimento como retorno a Deus: “C’ est le sens hebreu du mot penitence, synonyme en hebreu de conversion intérieure, comme le rappelaît Calvin qui jugeait lui aussi impossible la repentance du renegat et de l’ hypocrite: la repentance est un fruit de la loi (...) La penitence est une vraie conversion de notre vie à suivre Dieu.” Geralde Nakam, op. cit. p. 109.

²⁹ Montaigne, op. cit., III.2, p 814.

³⁰ Platão, 2016, II. 367C. p. 183.

³¹ Idem, II.361B. p. 185.

Como seu ponto de partida, contudo, Montaigne considera o arrependimento não como aparência enganosa, mas como fenômeno autêntico da vida da alma, bem conhecido pela experiência comum dos homens, na infinita distância que os separa de Deus. Segue nisto em princípio a tradição cristã, definindo-o como “tristesse et douleur” resultante dos pecados cometidos, porém dissociado do horizonte religioso da salvação e, sobretudo, do enquadramento doutrinal tridentino, que qualifica o arrependimento pela função de habilitar o penitente à execução das obras que o absolverão do pecado. Tal fenômeno desponta a esta altura do ensaio, portanto, como afecção perturbadora, como são as dores e os prazeres excessivos, expressão de um estado disfuncional que domina a alma, conforme a analogia antiga das paixões como doenças da alma, impedindo o bom exercício da razão, presente já entre os poetas trágicos e sistematizada mais tarde pelos filósofos.³² O mal do arrependimento assim segue de perto a ação viciosa como seu mal inerente, participando de sua essência doentia.

O vício “verdadeiramente vício”, deste modo, observa Montaigne, deve fazer com que o rejeitemos por seus efeitos nocivos na alma, ou dito de outro modo, pelo receio dos testemunhos internos da consciência e não dos castigos externos, ligados ao testemunho dos homens. Sua “laideur et incommodité” são de tal modo evidentes a todo “jugement entier”, que parece impossível que não sejam rejeitados de imediato, apesar de suas vantagens aparentes. Por isso parecem ter razão os seguidores da tese de Sócrates no *Protágoras*, segundo a qual, não pode haver vício quando a própria razão acusa sua maldade. A ignorância seria assim, a causa fundamental das más ações: “ceux là ont raison qui disent qu’ il est produit par bestisse et ignorance. Tant est-il malaisé d’ imaginer qu’ on le cognoisse sans le hair.”³³ Mas a experiência comum comprova o oposto, que convivem não raro na mesma alma as potências contrárias, da consciência do bem e do desejo excessivo dos prazeres, fazendo com que, às vezes, os homens sejam levados pela força das emoções a agir de modo vil, mesmo sabendo que o que fazem é errado. O arrependimento segue-se à ação torpe consciente de si mesma, indicando a insuficiência da razão que condena os descaminhos da vontade sem poder governá-la, gerando tal dor bem mais intensa que as demais “tristesses et douleurs” justamente por provir de dentro, “comme le froid et le chaut des fièvres est plus poignant que celui qui vient du dehors.”

A polêmica com o intelectualismo socrático acentua no discurso de Montaigne a apresentação do arrependimento como estado doentio de contradição interna evocando a noção aristotélica de *acrasia*, do fenômeno que leva a parte apetitiva da alma a atuar contrariamente ao seu reto julgamento quanto ao bem.³⁴ Posicionando-se também contra a tese de Sócrates a partir dos fatos observados, Aristóteles atesta que o conhecimento na prática nem sempre é condição suficiente do bem agir, podendo estar presente na alma sem que possa dominar os desejos que lhe são contrários. Mas tal contradição, para ele, não deixa de corroborar o poder do princípio racional como atributo do homem *acratice* ou incontinente, que toda vez que se arrepende de suas más ações, demonstra o poder regenerador de sua razão, capaz de discernir a própria maldade e de curar-se dela. A *acrasia*, por este motivo, afirma Aristóteles, claramente não é vício, sendo mais semelhante a uma doença intermitente como são as convulsões para o epilético, sendo o incontinente sobretudo uma vítima de fraqueza momentânea da razão, “como os que se

³² Sobre o tema conferir Ésquilo, Prom. 378; Eurípedes, Med 471. Platão, Timeu, 86b.

³³ “o que governa a ação são as crenças, que, enquanto tais, podem ser tratadas de um ponto de vista meramente epistêmico.” Marco Zingano, 2009, p. 429; Platão, Protágoras, 358c5-d2.

³⁴ Aristóteles, op. cit, VII.2. 1145b25-1146b35. p. 358.

embriagam depressa e com pouco vinho.”³⁵ Já a maldade propriamente dita é doença permanente e incurável como a hidropisia ou a tísica, atingindo não o incontinente mas sim o homem intemperante – *akolastos*. Este último, com efeito, age mal estando alinhado às suas escolhas, e assim, sem consciência de seu vício, de todo “inacessível ao arrependimento.”³⁶

Segundo Montaigne, porém, o arrependimento não é princípio da cura, mas antes, dor mais penosa e persistente; prolongamento interno da maldade intrínseca da ação viciosa que fustiga a alma como a úlcera, “qui tousjours s’ esgratine et s’ ensanglante” castiga o corpo. A razão que acusa perde neste caso sua função natural de medicina contra os males da alma, conforme o elogio dos antigos, para ser parte ou causa mesma de sua enfermidade. É sua atuação, afinal, que “engendre” a contrição, contrariamente à eficiência com que “efface” as tristezas de fora, munida de sábios preceitos. Tal espécie de dor concerne aos pecados da alma cristã, entregue a si mesma, à perpétua condenação de sua condição corporal. Ela se liga assim à natureza humana manchada pelo pecado, que o reconhece como sua essência de que, portanto, não pode desvencilhar-se com suas forças.

4 A ausência de arrependimento como sinal de virtude

Montaigne, por sua vez, assimila-se ao estado oposto, da conformidade interna com sua natureza, enquanto expressão exemplar da virtude, e, portanto, da excelência e felicidade da alma. Com efeito, inversamente aos sofrimentos de quem condena a si mesmo, a alegria – “*rejouyssance*” – de quem age de acordo com sua consciência do bem, fazendo convergir nas boas ações a razão e os desejos deve ser também mais intensa do que os prazeres de fora. A verdadeira virtude assim é desejada por si mesma e não em função das ambições de reputação, honrarias e dos benefícios externos que acarreta, mas pelo modo como atua na alma de quem age bem.³⁷ Como nos diz Montaigne, não há bondade que não “*rejouysse une nature bien née*”, como bem sabe por sua experiência própria de *gentilhomme*, jamais visando a outra recompensa para as boas ações senão a “*complaisance et satisfaction*” da consciência aperfeiçoando na prática suas inclinações virtuosas: “*Il y a certes je ne sçay quelle congratulation de bien faire qui nous rejouit en nous memes et une fierté genereuse qui accompagne la bonne conscience.*” Sêneca também destaca o regozijo – *gaudium* – ou a “*bonna conscientia*” da vida ordenada de modo refletido como “ponto culminante da sabedoria”, quando discerne a falsidade dos bens aparentes e superficiais dependentes do arbítrio dos outros. Estes não podem comparar-se à alegria “de natureza constante e tanto mais dilatada quanto mais íntima” dada a poucos, pois “poucos são os homens que conseguem ordenar refletidamente a sua vida.”³⁸

Montaigne conta-se a si mesmo entre estes poucos, pautando seu modo de vida na “*esjoyssance naturelle*” da virtude, fundada nos testemunhos internos da “*bonna conscientia*”. Mas se esta proximidade aos ideais de autonomia do estoicismo pode ser demasiado orgulhosa aos olhos do agostiniano Melanchthon, por exemplo, que reprovava a noção de *habitus* associando-a à heresia do pelagianismo³⁹ - da confiança excessiva nas forças puramente humanas para alcançar a salvação -

³⁵ Idem. VII.8. 1150a20. p. 368.

³⁶ Idem. VII.8. 1150b 30. p. 369.

³⁷ Platão, op., 354a p. 153.

³⁸ “*immo contra nolo tibi unquam deesse laetitiam. Volo illam tibi domi nasci: nascitur si modo intra te ipsum fit.*” Sêneca, op. cit., 23.2. p. 150.

³⁹ Sobre isso ver a declamação de Melanchthon “*An virtutes sint habitus?*” e a *quaestio acadêmica* “*An virtus sit habitus voluntatis crebris actionibus comparatus?*” (XII, col. 324-330 et X, col. 877-879) Apud Francis Goyet, op. cit., p. 258.

Montaigne tempera sua “esjouyssance” com as menções à onipotência divina disseminadas aqui e ali ao longo do ensaio. De modo significativo, na parte final, evoca o Antigo Testamento, lembrando que, para que seja completa a conversão da alma humana ao bem, não bastam somente os discursos da razão, mas “Il faut que Dieu nous touche le courage.”⁴⁰ Mas ele reifica com veemência sua recusa de confessar-se, rejeitando a jurisdição dos sacerdotes como propiciadora desta conciliação com Deus, enfatizada pelo Santo Concílio, segundo o qual, Cristo os legou “como presidentes e juízes a quem devem ser confiados todos os pecados mortais, em que os fiéis houverem caído.”⁴¹ À falta de sentir-se transformado por dentro pela mão milagrosa de Deus, Montaigne não recorre aos padres mas sim às suas forças para bem reger a vida. A esta altura, à maneira de um diretor de consciências, no mesmo vocabulário jurídico do texto tridentino, ele nos aconselha a estabelecer “un patron au dedans”, exemplar à maneira dos grandes modelos de sabedoria e vigor da alma, como Sócrates e Epaminondas, enquanto único critério segundo o qual louvar ou censurar a própria conduta: “J’ ay mes loix et ma court pour juger de moy, et m’ y adresse plus qu’ ailleurs.”⁴² Não há, adverte-nos, melhor conhecedor das motivações de nossos atos do que o “tribunal” de nossa consciência que nos observa por dentro e, que, portanto, pode dar o veredito mais seguro sobre nossa virtude e vício.

Sem pretender ultrapassar seus limites naturais assim ele usufrui sem culpa da “esjouyssance naturelle” de sua virtude, como mais que um “leger plaisir”, sobretudo, por sentir-se livre do contágio do vício, em meio ao estado tão avançado da corrupção dos costumes em seu século. Com efeito, se tivesse como critério não sua própria consciência mas sim a aprovação externa do mundo aprenderia antes a agir mal do que bem: “Signement en un siècle corrompu et ignorant comme cettuy-cy, la bonne estime du peuple est injurieuse.”⁴³ A inserção de uma sentença de Sêneca, *Quae fuerant vitia, mores sunt*, caracteriza o “siècle si gasté” que de tanto praticar os vícios os naturalizara firmemente como costumes. Conforme o trecho completo da carta de Sêneca, quando os homens, de tanto entregar-se aos excessos dos prazeres os transformam em costume – *consuetudinem* –, terminam por deixar de usufruí-los para tornar-se seus escravos, fazendo do que antes era supérfluo uma necessidade. Deste modo, incapazes de discernir a causa de sua desgraça, eles se põem a amá-la como se fosse um bem: “a degradação torna-se de prazer em condição natural; quando os vícios se transformam em costumes deixa de ser possível a aplicação de qualquer remédio.”⁴⁴

5 Os vícios do “siècle corrompu et ignorant” impassíveis de arrependimento

As más ações de seus contemporâneos são, assim substancialmente diferentes daquelas que “nous surprennent”, nos arrastando em todas as direções contra os comandos da razão. Trata-se de outro tipo de “peché”, que “est en son haut appareil, qui loge en nous comme en son propre domicile” não sendo mais sentido e percebido enquanto tal pela consciência de seu possuidor. De fato, observa Montaigne, os vícios “que par longue habitude sont enracinés et ancrez en une volonté forte e vigoureuse” já estão consolidados como “forma” estável do modo de vida e, portanto, não estão sujeitos à contradição, implicando na total impossibilidade do arrependimento: “le repentir n’ est qu’ une desditte de nostre

⁴⁰ Montaigne, op. cit., III.2, p. 813.

⁴¹ Concílio Di Trento, Doutrina sobre a Penitência, Sessão XIV, cap. 5.

⁴² Montaigne, op. cit., III.2, p. 808.

⁴³ Idem.

⁴⁴ “Ubi turpia non solum delectant sed etiam placent, et desinit remedio locus ubi quae fuerant vitia mores sunt”. Sêneca, op. cit., 39.6. p. 224.

volonté et opposition de nos fantasies.” Toda pretensão de reforma interna e externa neste contexto é de todo ilusória, daí a impostura dos reformadores, tentando corrigir os costumes do mundo com “nouvelles opinions” que reformam somente os “vices de l’ apparence”. Estas “reformations externes et arbitraires” não são apenas incapazes de tocar os “vices naturels consubstantiels et intestins”, mas são também responsáveis por seu crescimento, uma vez confortavelmente acobertados sob uma piedade formal. Dissimula-se assim, por detrás dos aparatos suntuosos da piedade o estágio extremo da força do vício sobre a alma, conforme o define Sêneca em analogia com as enfermidades do corpo: “quanto piores nós estamos menos nos damos conta delas!”⁴⁵

A “longue habitude” deste modo, enraizando progressivamente e de modo imperceptível o vício na alma surge como correlato do termo “*coutume*”, aplicado em geral nos *Essais* para designar as ações que se exercem como rotina irrefletida, sem a participação do juízo livre e raciocinado. A idéia é tema do capítulo 23 do livro I, *De la Coutume et de ne changer aisément une loy reçue* que nos confronta com a variedade vertiginosa dos costumes mais extravagantes seguidos e aceitos como naturais pelos mais diversos povos, contrariando o que consideramos como leis evidentes da natureza e da boa razão. Consolidando-se pouco a pouco e insensivelmente, o “*coutume*” acaba por exercer sua autoridade “furiosa e tirânica” sobre nós, sem outro fundamento para além dos efeitos de sua prática constantemente repetida que subjuga nossa razão e adormece a atividade crítica do juízo, à maneira do que faz com os sentidos, como por exemplo no caso do olfato, que “*par longue accoustumance*” não é mais capaz de sentir o próprio colarinho perfumado⁴⁶: “le principal effect de sa puissance, c’ est de nous saisir et empieter de telle sorte, qu’ à peine soit-il en nous de nous r’ avoir de sa prinse et de r’ entrer en nous, pour discourir et raisonner de ses ordonnances.”⁴⁷

Montaigne amplifica seu contraponto em relação a este estado de autoalienação e desregramento extremo enaltecendo o valor da virtude na “vie exquise” fundada numa aguda autoconsciência dos motes de suas ações, que “se maintient en ordre jusques en son privé”, regrada “au dedans et en sa poictrine, où tout nous est loisible, où tout est caché.” Encontra então momento oportuno para um breve e eloquente desvio de seu tema. Com efeito, neste ponto ele passa a questionar a idéia de nobreza ligada à exaltação da superioridade e excelência das ações públicas “esclatantes” coroadas pela glória. Estas, afinal, já nada tinham de extraordinário, mas vulgarizavam-se cada vez mais em meio a escalada das guerras religiosas, provindas não do amor da virtude por si mesma, mas sim da *hybris* das ambições. As ações gloriosas assim não devem ser tomadas como indício válido da virtude, pois são movidas por ímpetos estranhos que lançam ocasionalmente a alma para fora de sua “constitution interne” e ordinária, aonde “tout est tumultuaire et vil”. A verdadeira virtude se encontra mais perto, naqueles que se deixam ver na retidão da conduta privada, exercida aos olhos da própria consciência. Mas assim destituída do efeito de distanciamento produzido pelas aparências de grandeza, ela é bem pouco notável, “morne et sombre”, exigindo um “jugement vif et bien trié” para ser conhecida.

Montaigne demonstra tal capacidade de bem julgar, ao reconhecer menos vigor na virtude de Alexandre, apesar do “theatre” de suas ações extraordinárias do que na de Sócrates em sua “exercitation basse et obscure” conduzindo a vida de acordo com sua condição natural, pois que, “Le pris de l’ ame ne consiste pas à aller haut, mais ordonnément. Sa grandeur ne s’ exerce pas en la grandeur, c’ est en la

⁴⁵ “quo quis peius se habet minus sentit”. Idem, 53.7. p. 294.

⁴⁶ Sergio Cardoso, 2006, p. 186.

⁴⁷ Montaigne, op. cit., I.23, p. 115.

mediocrité.”⁴⁸ A “*mediocrité*” de Sócrates como mais alta virtude, reconciliada assim com a grandeza e a glória, exprime o esforço de Montaigne no sentido de integrar aos valores da nobreza, a condição mediana e de pequeno renome dos nobres de baixa extração como ele próprio, isto é, homens privados que não se destinam à elevada posição de líderes, mas ocupam-se de deveres obscuros, políticos e militares a serviço de seu clã⁴⁹. Refletindo-se, portanto, na virtude mediana de Sócrates, ele convida sua audiência, a exercer, por sua vez, seu *jugement* para conhecê-lo e discernir a virtude de sua maneira ordinária e privada, tal como apresentada nos *Essais*, ou como nos diz, no “estat rassis” da alma, em repouso ou ao menos o mais próxima disso, sem ser agitada por impulsos externos. As “qualitez originelles” da alma, afinal, não podem mais ser modificadas após determinadas mediante “long usage”. Para Montaigne, deste modo, é dever de honra e lealdade, próprio do *gentilhomme*, manter-se à escuta de sua “forme maîtresse”, e conduzir-se em conformidade, mantendo a mais plena coerência entre aparência e essência; entre as ações e a “constitution interne” da alma.

Mas o aspecto essencial deste reconhecimento da inalterabilidade das disposições adquiridas em *Du Repentir* diz respeito à sua contraparte necessária na evidente hipocrisia da *penitentia* contemporânea, por parte de homens acostumados ao vício como sua “forma” e deste modo, definitivamente incapazes de uma efetiva mudança de atitude: “La vraie condamanation et qui touche la commune façon de nos hommes, c’ est que leur retraicte mesme est pleine de corruption et d’ ordure; l’ idée de leur amendement chafourrée; leur penitence, malade et en coulpe, autant à peu près que leur peché.” Tal arrependimento é, portanto, vicioso, e tão condenável quanto o próprio pecado que diz detestar, consistindo num pedido de perdão que ao mesmo tempo permanece irremediavelmente atado à sua natureza viciosa. O capítulo *Des Prières* no livro I, deplora em termos semelhantes o vício desta correção pontual que se mostra submetida ao castigo divino, mas recai imediatamente na maldade que a governa em profundidade: “Si l’object de la divine justice et sa presence frappoient comme il dict, et chastioient son ame, pour courte qu’en fust la penitence, la crainte mesme y rejetteroit si souvent sa pensée, qu’incontinent il se verroit maistre de ces vices qui sont habitués et acharnés en luy.”⁵⁰

6 Há maneiras diversas de não se arrepende dos próprios pecados

Após desacreditar assim o arrependimento do século corrompido, Montaigne descreve duas maneiras diferentes e opostas de não se arrepende dos pecados cometidos, uma concernente aos homens do século e a outra, a ele próprio, em seu despudor de assumir que não se arrepende. Com efeito, como nos mostra, alguns fingem lamentar-se de seu mal sem que possam sentir-lhe o peso, “pour estre colléz au vice d’ une attaché naturelle ou par longue accoustummance”. A outros, entre os quais Montaigne inclui a si mesmo: “le vice poise, mais ils le contrabalancent avec le plaisir ou autre occasion, et le souffrent et s’ y presentent à certain prix: vitieusement pourtant et laschement.” Afinal, não é pelo orgulho de considerar-se perfeito e eximido de pecado que ele não se confessa aos padres, mas porque seu regramento interno o faz “mestre de seus vícios” – para usar a fórmula empregada na passagem ora citada do capítulo *Des Prières* – capaz de contrabalançar ou compensar seu peso perante o “tribunal da consciência”. Entrega-se assim ao pecado sem deixar de sofrer seu mal, mas regulando-o através de uma eficiente economia dos afectos contra a dor da contrição, que domina a alma e a impele contra si mesma.

⁴⁸ Idem, op. cit, III.2, p. 809.

⁴⁹ Francis Goyet, op. cit., p. 72.

⁵⁰ Montaigne, op. cit, I.56, p. 319.

Esta *sagesse* prudencial de compensação interna, mantenedora da própria excelência e liberdade se exprime exemplarmente no ensaio, com a estória do camponês que tendo nascido pobre e sem recursos próprios para escapar à indigência, decidira fazer-se ladrão. Este é a tal ponto “mestre de seus vícios”, que nem mesmo uma juventude inteira empregada no ofício de roubar, pudera enfraquecer sua razão, a qual repudiara sempre a desonestidade de tais atos, sabendo manter um sábio autodistanciamento interno em relação a esta prática continuada, limitando-a pela consideração de sua estrita utilidade: “Cela, n’ est pas cette habitude qui nous incorpore au vice et y conforme nostre entendement mesme.” Na velhice, assim, já rico para um homem de sua condição, o camponês deliberou recompensar aqueles de quem havia furtado com boas ações, conforme a consciência que só ele poderia possuir do mal que causara. Deste modo: “Il s’ en repente bien simplement, mais, en tant qu’ ele estoit ainsi contrebalancée et compencée, il ne s’ en repent pas.”⁵¹

Cumprido examinar mais de perto, agora, estas maneiras de não se arrependem. Como nota Francis Goyet⁵², é significativo que as duas ocorrências do termo “*habitude*” no ensaio, evocando mais diretamente a lógica aristotélica do *habitus*, designem um *habitus* no mal, próprio aos homens do século “corrompu et ignorant”, que não podem mais sentir-lhe o peso. Com efeito, como já visto, tal condição replica a idéia de “*coutume*” que escapa à própria consciência, sem coadunar-se com o *habitus* ou *hexis* propriamente dita, segundo Aristóteles, ligado, como sabemos, à aquisição da virtude como disposição consciente, apropriada como prática repetida e raciocinada de bons atos. A significação diversa dos termos confirma-se pelo léxico do capítulo *De la Coutume et de ne changer aisément une loy reçue*, que não emprega nenhuma vez “*habitude*” como correlato de “*coutume*”, ao contrário do que ocorre em *Du Repentir* em que a “longue habitude” do vício é referida também como “longue accoustumance.”

Tal ambiguidade serve a Montaigne para melhor condenar seus contemporâneos, sugerindo que talvez não sejam inconscientes de seu vício, mas ao contrário, não se sentem em falta porque desejam e buscam o mal com sua alma inteira, guiados, portanto, pela atividade deliberada da razão. A “longue accoustumance” dos vícios teria gerado neste caso a situação inusitada de um comportamento vicioso fortalecido por ação refletida como *habitus* no mal. A aplicabilidade do esquema aristotélico à aquisição dos vícios seria viável neste contexto, pela referência à *doxa* pervertida tão bem consolidada do século, que louva os vícios como se fossem virtudes, operando como mestre, a instruir e treinar os homens no mal. Mais a frente de fato, ao examinar estes “pechez de complexion” – de “profession” ou de “vacation” – diversos dos pecados “impetueux, prompts et subits”, Montaigne acentua expressamente a participação ativa da razão em seu processo constante de repetição, como objeto de escolha refletida, “a tant de fois reprins, deliberez et consultez”. Não lhe parece concebível que tais “pechés” possam estar “plantez si long temps en une mesme courage sans que la raison et la conscience de celui qui les possède, le veuille constamment et l’ entend ainsi.”⁵³

Esta apresentação ambígua do *habitus* no mal, que tanto melhor se dissimula quanto é mais profunda sua consciência de si mesmo, faz ressaltar mais vivamente o valor do *ethos* de Montaigne como exemplo de *habitus* no bem. Afinal, não é culpado de nenhum pecado mortal, ainda que “la licence du temps” os permitisse, incentivando todo tipo de crime: “Qui me verroit dans l’ ame, encore ne me trouveroit-il coupable, ny d’ affliction et ruine de personne, ny de vengeance ou d’

⁵¹ Montaigne, op. cit., III.2, p. 811.

⁵² Francis Goyet, op. cit., p. 254.

⁵³ Montaigne, op. cit., III.2, p. 812.

envie, ny d' offense publique des loix, ny de nouvelleté et de trouble, ny de faute à ma parole." Com efeito, Montaigne jamais perde de vista o alcance das ações que eventualmente o desviem da virtude, não permitindo que cheguem a torná-lo estranho à sua "forme maîtresse": "Si je ne suis chez moy, j' en suis tousjours bien pres. Mes desbauches ne m' emportent pas fort loing. Il n' y a rien d' extreme et d' estrange; et si ay des ravisemens sains et vigoureux." As eventuais licenciosidades a que se permite, ligam-se assim paradoxalmente a um perene controle prudencial, envolvendo a participação ativa da razão num sentido bem diverso daqueles que a corromperam e a desvirtuaram de suas funções naturais: "Je n' ay guere de mouvement qui se cache et desrobe à ma raison, et qui ne se conduise à peu pres par le consentement de toutes mes parties, sans division, sans sedition intestine: mon jugement en a la coulpe ou la louange entire."⁵⁴

Mostra-se deste modo mestre absoluto de si próprio, capaz de contrabalançar o peso dos pecados, como já vimos, pelo usufruto do "plaisir ou autre occasion" vantajosa que proporcionem. Tal economia interna dos afectos pauta-se numa aguda autoconsciência da costura que une o corpo à alma como partes indissolúveis de sua natureza, acolhendo os prazeres não por si mesmos, mas em nome de seu equilíbrio e coerência interna. Ornando-se de ares epicuristas com este elogio do "plaisir", seu discurso afronta a moralidade cristã instauradora de uma sedição interna entre a alma e o corpo, que lança a natureza humana para fora de si mesma, ordenando o ódio de tudo aquilo que diz respeito aos prazeres sensíveis.

Mas ele vai mais longe, ousando imaginar como regra de vida uma "si esloignée disproportion de mesure" que justificaria o mal do pecado pelo prazer "comme nous disons de l' utilité", numa identificação provocadora do prazer com a utilidade, que transporta para *Du Repentir* a problemática do capítulo *De l' utile et l' honeste*, num sugestivo paralelo entre seu exemplo e a posição superior do príncipe encarregado do governo de seu reino. Com efeito, o argumento da utilidade imposto de fora pela "plus universelle et puissante raison"⁵⁵ da ordem pública não funciona do mesmo modo para o príncipe, impedindo-o de exercer sobre si próprio o mesmo poder que detém no registro político. Afinal, as necessidades do governo por vezes o coagem à traição e a outras torpezas contra sua própria consciência, para a qual jamais deixam de ser um "malheur". Por isso, observa Montaigne, não se pode concluir de tais ações o caráter vicioso do príncipe, a não ser que este tenha traído "sans regret", pois "s' il ne luy greva de le faire, c' est signe que sa conscience est en mauvais termes."⁵⁶ Deve ser estimada assim a "si tendre conscience" que prefira deixar-se perder à falta de compensação possível para o peso de tais torpezas ainda que plenamente justificadas do ponto de vista externo do benefício público. Esta maneira heróica de sucumbir ao mal em nome salvação de seu povo enfim, é uma das mais graves entre as "incommodités" da grandeza excessiva, à qual Montaigne recusa sujeitar-se, elaborando outra noção de virtude própria à sua nobreza mediana, consubstanciada, ao contrário, na conservação da plena coerência de sua "forma". A essência da grandeza, como nos diz: "n' est pas si evidentement commode, qu' on ne la puisse refuser sans miracle."⁵⁷

⁵⁴ Idem, III.2, p. 812.

⁵⁵ Idem, III.1, p. 790.

⁵⁶ Idem, p. 799

⁵⁷ Idem, III.7, p. 916.

Referências

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicomaco*, Os Pensadores, Ed. Abril, 1973.
- _____, *Nicomachean Ethics*, Translation Introduction and Commentary, BROADIE, Sarah; ROWE, Christopher, Oxford University Press, 2002.
- AUERBACH, Eric. “L’ humaine condition”, In: *Mimesis*, Editora Perspectiva, São Paulo, 1994.
- BALSAMO, Jean. *La Parole de Montaigne*, Paris, Rosenberg e Selliers, 2019.
- BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España*. Fondo de cultura económica, México, 1982.
- CARDOSO, Sergio. “Uma fé, um rei, uma lei” In: *A Crise da Razão*, Companhia das Letras, São Paulo, 2006.
- DELUMEAU, Jean. *Nascimento e Afirmação da Reforma*. Livraria Pioneira Editora, São Paulo, 1989.
- FRIEDRICH, Hugo. *Montaigne*, Paris: Gallimard, 1968.
- GOYET, Francis. *Les Audaces de la Prudence, littérature et politique aux XVI et XVII siècles*, Editions Classiques Garnier, Paris, 2009.
- LESTRINGANT, Frank; RIEU, Josiane. “L’ époque de Henri III” In: *Littérature Française du XVI siècle*. Presses Universitaires de France, Paris, 2000.
- MONTAIGNE, *Les Essais*, Édition de Pierre Villey; Quadrige, Presses Universitaires de France, 1988.
- NAKAM, Geralde. *Les Essais de Montaigne, Miroir et Proces de leur Temps*, Librairie A.-G. Nizet, Paris, 1984.
- PLATÃO, *A República*, Ed. Ufpa, Belém, 2016.
- SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, Fundação Calouste Gulbekian, Lisboa, 1991.
- _____, *Lettere a Lucilio*. A cura de Umberto Boella, Unione Tipografica-Editrice torinese, Torino, 1998.
- ZINGANO, Marco. “Acrasia e o método da ética” In: *Estudos de Ética Antiga*, Discurso Editorial, São Paulo, 2007.