

VÍCIO, PECADO E CULPA CRISTÃ EM MICHEL DE MONTAIGNE: ELOGIO DA SAGESSE ANTIGA CONTRA A ORDOTOXIA CATÓLICA

Sergio Xavier Gomes de Araujo

Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

Resumo

No capítulo *Du Repentir*, no livro III de seus *Essais* Montaigne elabora sua visão crítica da contrição cristã, afirmando-se como consciência “que se contenta” com sua condição humana imperfeita face à centralidade que a Igreja Reformada de seu tempo confere ao sentimento do pecado e à confissão privada como marcas da verdadeira devoção. Seu discurso visa defender-se contra acusações de impiedade e de orgulho, problematizando as relações entre vício, arrependimento e confissão sacramental e tomando para si os valores da sabedoria clássica e estoica, de uma moralidade toda fundada no domínio interno da própria consciência moral.

Palavras-chave

Montaigne; Contra Reforma; Aristóteles; Pecado Original

Abstract

In the chapter *Du Repentir*, in book III of his *Essays* Montaigne elaborates his critical view of Christian contrition, affirming himself as a conscience "that is content" with his imperfect human condition in the face of the centrality that the Reformed Church of his time confers on the sentiment of sin and private confession as marks of true devotion. His speech aims to defend himself against accusations of impiety and pride, problematizing the relations between vice,

repentance and sacramental confession and taking for itself the values of classical and stoic wisdom, a morality all founded on the internal domain of one's own moral conscience.

Keywords

Montaigne; Counter-Reformation; Aristotle; Original Sin

I – Pecado, arrependimento e confissão de Michel de Montaigne ao Cristianismo.

Pensar o tema do arrependimento implica necessariamente a investigação do problema do mal moral, ou mais propriamente, do cometimento do pecado que provoca o arrependimento ou a contrição, sua origem, sua natureza e seu poder sobre a alma humana. Para Montaigne, como nos diz no início do capítulo de seus *Ensaaios* dedicado ao tema, o arrependimento da alma é a medida do vício “veritablement vice”, pois sua maldade não pode deixar de ser atestada e repudiada pela própria razão daquele que o praticou gerando sentimento de culpa: “Não há vício verdadeiramente vício que não ofenda e que um julgamento íntegro não condene; pois sua feiúra e inconveniência são tão evidentes que talvez tenham razão os que dizem que é produzido principalmente por estupidez e ignorância – tanto é difícil imaginar que se possa conhece-lo sem odiá-lo.”¹ A menção à justeza da tese socrática que atribui as más ações à ignorância - parece óbvio, de fato, que uma vez presente na alma, a razão que busca o bem e condena o mal deva prevalecer na ordem da ação - torna tanto mais insólito o conflito interno do arrependimento ou a coexistência na mesma alma da razão e da vontade do vício: que se possa agir viciosamente, não obstante a posse de um “jugement entier”, necessariamente ofendido com a “feiúra e inconveniência” tão evidentes do vício².

¹ Montaigne, *Ensaaios*. Martins Fontes, São Paulo, 2002. III.2, p. 30.

² Platão, *Protágoras*, 358c5-d2.

Em vivo contraste com o intelectualismo das éticas clássicas³, o tema do arrependimento nos remete à doutrina cristã do pecado original, pressupondo uma disposição viciosa tão profundamente arraigada na alma humana que impassível de ser vencida por suas capacidades racionais. É, sobretudo, a partir dos séculos II e III, que o tema passa a mobilizar mais fortemente a atenção dos antigos Padres da Igreja. Irineu, Tertuliano e Orígenes, dedicam-se, bem mais que seus antecessores, ao exame do crime de Adão que transgride a Lei de Deus e lega a toda a sua posteridade a mancha de seu pecado, evento tomado doravante por Santo Agostinho - provável inventor da expressão “pecado original” - como sua preocupação essencial. O problema da origem do mal e da inaptidão da vontade humana para o bem, ainda que iluminada pela Revelação, move o Bispo de Hipona nas *Confissões*, rejeitando a tese maniqueísta do mal como força externa que submete a si os homens⁴: “Tinha a certeza de que, sempre que decidia querer ou não querer uma coisa, era eu e não outro que decidia querer ou não querer uma coisa, era eu e não outro que queria e via cada vez melhor que aí estava a causa do meu pecado.”⁵

³ Polemizando com a tese de Sócrates a partir dos fatos observados, Aristóteles atesta que o conhecimento na prática nem sempre é condição suficiente do bem agir, como no fenômeno da *acrasia*, quando presente na alma sem poder no entanto dominar os desejos que lhe são contrários. Mas tal contradição, para o estagirita, 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 embriagam depressa e com pouco vinho.” 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.” Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, Os Pensadores, Ed. Abril, 1973. VII.2. 1145b25-1146b35. Sobre o assunto consultar Marco Zingano. “Acrasia e o método da ética” In: Estudos de Ética Antiga, Discurso, Editorial, São Paulo, 2007.

⁴Jean Delumeau, *Sin and Fear, the emergence of Western Guilty Culture, 13-18 centuries*. St. Martin Presse, New York, 1990, p. 247.

⁵Santo Agostinho, *Confissões*, Paulus, São Paulo, 1997, VII.III.4.

O vício “*veritablement vice*”, para Montaigne também implica no afastamento do intelectualismo das éticas clássicas, pressupondo uma penosa divisão interna da alma em duas forças contrárias, da razão e dos afectos, sendo, no entanto, a expressão em ato do triunfo da segunda sobre as determinações da primeira. De todo modo, se a razão se revela insuficiente para unificar a alma humana na vontade do bem, exerce eficazmente suas forças, no entanto, na plena apreensão da maldade do vício a que se entrega. O “*julgamento íntegro*” dá assim o sinal inequívoco do vício “*veritablement vice*”, só apresentado integralmente perante os olhos internos da consciência do agente, fazendo com que a maldade se faça seguir pelo arrependimento. A culpa, com efeito, se faz sentir na alma tal como a úlcera se faz sentir na carne: como ferida que se sangra a si mesma: “A maldade sorve a maior parte de seu próprio veneno e envenena-se com ele. O vício deixa como uma ulceração na carne, um arrependimento na alma, que continua a unhar-se e a ensanguentar-se a si mesma”⁶. Por esse motivo, trata-se de dor mais intensa que as demais “*tristesses et douleurs*” que se originam das circunstâncias externas: “tanto mais penosa porque nasce no íntimo, assim como o calor e o frio das febres é mais lancinante do que o que vem de fora”⁷. De fato, a razão pode dissipar as tristezas geradas pelo exílio, pela pobreza ou pela doença, por exemplo, mas não pode fazer cessar o mal do arrependimento, pois deste é justamente a força motriz, em perpétua condenação dos maus atos cometidos.

O *topos* das paixões como doenças da alma em analogia com as doenças do corpo, remonta ao menos às tragédias gregas, atravessando as correntes filosóficas da Antiguidade, com especial ênfase em Platão e entre os estoicos.⁸ Nesse sentido, a descrição do arrependimento em Montaigne, parece, a princípio coadunar-se com a tradição cristã, também ela tributária, em grande medida, do *topos* clássico. Santo Agostinho chama o combate interno da alma entre vontades contrárias - uma

⁶ Montaigne, op. cit., p.

⁷ Idem.

⁸ Sobre o tema conferir, por exemplo, Ésquilo, Prom. 378; Eurípedes, Med 471. Platão, *Timeu*, 86b.

sustentada pela verdade divina e a outra, pelo hábito da concupiscência – de “monstruosidade”; doença da alma – “*aegritudo animi*” – que torna a razão ineficaz⁹. Mas no cristianismo, entretanto, a contrição é mal da alma que aponta também o caminho de sua cura. A luz da Graça também participa da contrição, inspirando a ira contra a própria condição decaída e o reconhecimento da própria miséria que leva à humilde confissão dos pecados a Deus: “Que há de mais próximo de teus ouvidos que um coração arrependido e uma vida de fé?”¹⁰

Na Idade Média tardia, São Tomás de Aquino mostra-se atento à importância da figura do padre confessor, em sua função sagrada de ouvir o penitente, determinar a justa satisfação de seus pecados e conferir-lhe perdão, servindo de mediador de sua reconciliação com Deus. O confessor deve ser assim para ele ao mesmo tempo um diretor e juiz das consciências, mas sobretudo, “médico espiritual”, hábil para extrair os maus humores da alma do penitente. Para obter deste uma confissão plena e sincera a partir de um diligente exame de consciência é preciso que o confessor seja “doce, afável, prudente, caridoso, amável, suave, discreto e benigno”¹¹. A mesma idéia ressurgiu no *Manipulus Curatorum* escrito por volta de 1330 por Guy de Montrocher, um dos mais influentes manuais de confessores de inícios da modernidade de larga difusão por toda a Europa ocidental no século XVI. Segundo Montrocher, o confessor é “um médico espiritual que acolhe um doente da alma”¹². A experiência interna e individual da contrição era assim fortemente vinculada à externalidade e ao formalismo da disciplina da Igreja pela teologia moral medievá e escolástica, impondo seu domínio sobre as vidas e consciências dos fiéis. O estabelecimento da confissão privada obrigatória e regular pelo Concílio de Latrão em 1215, dá forma institucional a este desígnio, transformando o antigo conteúdo social da *penitentia*, típico das sociedades rurais da alta

⁹ Santo Agostinho, op. cit, VII. III.4.

¹⁰ Idem, II.III.5.

¹¹ Tomás de Aquino, In IVum librum sententiarum, dist. 17, Paris, Vivès, 1873, p. 518. Apud. Jean Delumeau. *A Confissão e o Perdão*. Companhia das Letras, São Paulo, 1990, p. 27.

¹² Apud. Idem., p. 28

Idade Média. A instituição da confissão privada obrigatória é marco decisivo dos esforços da teologia escolástica para internalizar as noções de arrependimento e de pecado na alma dos cristãos, em oposição aos antigos usos da Igreja. A visão pré-escolástica do pecado, com efeito, o acusa muito mais em seus efeitos externos e materiais que ferem o próximo, tais como o roubo e o adultério, por exemplo, concebendo a confissão como parte de uma função pública atribuída ao Bispo, de aconselhamento e solução de conflitos dentro da comunidade cristã¹³.

Como mostra o estudioso John Bossy, assim, os teólogos escolásticos procuraram sustentar que o pecado é algo que ocorre essencialmente na alma, concernindo mais à intenção do que aos efeitos nocivos das ações do pecador para a comunidade. Entretanto, continua Bossy, as formulações da teologia demoraram a refletir-se na prática da confissão, que permaneceu associada ao seu tradicional conteúdo social ao longo de todo o período medieval. O deslocamento efetivo da ênfase do regime penitencial do campo objetivo das relações sociais para o campo subjetivo e pessoal de uma disciplina interiorizada no indivíduo só vai se consolidar mais tarde, como marca distintiva do Catolicismo Reformado da época de Montaigne. A “abordagem psicológica” do pecado, centrada na investigação das intenções da alma e tendo no valor do exame de consciência seu elemento primário, triunfa plenamente sobretudo no século XVII, incorporada à prática dos jesuítas¹⁴.

Montaigne polemiza diretamente com a ortodoxia do Concílio de Trento em *Du Repentir*, confrontando a pretensão do catolicismo reformado de impor sua autoridade sobre o plano interno da consciência individual dos fiéis contritos e assim tutelá-los. Retoma deste modo, com alguma ironia, o vocabulário judiciário da “*doutrina sobre a penitencia*” segundo o Santo Concílio, para erigir como juiz supremo de seus vícios e

¹³ Ao conferir o perdão, o padre restaura assim a paz de toda a comunidade, mediante o ritual - simbólico por excelência da reconciliação social - da imposição de suas mãos sobre a cabeça do penitente - *impositio manus*. John Bossy, “The Social History of Confession in the Age of the Reformation”, In: *Transactions of Royal Historical Society*, Fifth series, Vol. 25 (1975), p. 24.

¹⁴ Idem, p.28.

virtudes, não o padre confessor, mas sim os critérios e valores internos de sua própria razão. Contra a ortodoxia tridentina portanto, ele reivindica os direitos da consciência laica de exercer-se livremente e com retidão sobre o “eu” e de conformar seu modo de vida à sua consciência moral. Ao invés de buscar a confissão e submeter-se ao juízo do sacerdote para reformar-se Montaigne volta-se para o olhar interior de seu julgamento como critério supremo da vida moral:

Nós principalmente, que vivemos uma vida privada que está à mostra apenas para nós, devemos ter estabelecido no íntimo um modelo – *un patron au dedans* – com o qual tocar nossas ações. Tenho minhas leis e meu próprio tribunal para julgar sobre mim e a eles me dirijo mais do que alhures¹⁵.

I.1 - A doutrina tridentina sobre a *penitentia* e o conteúdo crítico e mundano do discurso de Montaigne.

A “*doutrina sobre a penitentia*”, na sessão XIV do Concílio de Trento, reafirma a obrigatoriedade da confissão privada instaurada pelo concílio lateranense de 1215, e a exalta como “instituição de direito divino” ao qual toda alma verdadeiramente arrependida de seus pecados deve submeter-se de bom grado¹⁶. Segundo a doutrina, a contrição é “dor da alma e detestação do pecado cometido”, primeiro ato do homem que cai depois do Batismo, preparando-o para a remissão dos pecados e encerrando “não só o deixar de pecar e o propósito, bem como o começo de uma nova vida, mas também o ódio da vida passada”. Para além da pia e profunda dor da alma portanto a contrição deve abranger também a vontade de se reformar que bem dispõe o penitente à confissão sacramental ao padre e à satisfação dos pecados, promotores do perdão divino¹⁷. De fato, isto está nas bases de um lugar comum da Teologia moral e sacramental da Igreja medievla, que remonta a São Tomás de Aquino,

¹⁵ Montaigne, op. cit., p. 31

¹⁶ Concílio de Trento. XIV.5.899.

¹⁷ Idem, XIV.4.897.

ênfatizando o caráter voluntário da contrição infundido pela Graça, envolvendo o desejo de confessar-se, mais destacada assim, por suas qualidades morais do que por seu conteúdo emocional. Segundo Santo Antonino ela é “tristeza pelos pecados voluntariamente assumida com a intenção de confessar-se e cumprir a satisfação”¹⁸, consistindo sobretudo na ativação deste livre consentimento; no hábito ou disposição voltada para o desejo de emendar-se.

Segundo o Concílio de Trento, o Batismo torna os homens novas criaturas, purificadas de todo mal, passando a partir de então a ser partes do corpo de Cristo, permanecendo, contudo, incapazes de conservar “constantemente a justiça recebida”. Daí a necessidade deste outro sacramento, da *penitentia*, “remédio vivificante”; dádiva de um Deus rico em misericórdia que restitui a Graça aos que se entregaram de novo à escravidão do pecado. Com efeito, é somente por meio de um árduo processo, de “grandes prantos e trabalhos de nossa parte”, que nos tornamos de novo merecedores da Graça, por isso este sacramento foi também denominado pelos Santos Padres de “batismo laborioso”. O ministro do Batismo não é como um juiz, “porque a Igreja não exerce jurisdição sobre a pessoa que não tenha primeiro entrado pela porta do Batismo”, mas sim o Padre que pronuncia a sentença da absolvição, detentor do poder das chaves transmitido por São Pedro para “perdoar ou reter os pecados” dos que já são parte da Igreja. O ministro da *penitentia* é, portanto, um juiz da vida e da consciência dos cristãos que a ele confessam suas ofensas, em analogia com o modelo secular e criminal das leis romanas. O Santo Concílio exige assim que todos os cristãos compareçam regularmente como réus diante do “tribunal da penitência” para, depois de ter “examinado com diligência e perscrutado todos os recessos e esconderijos da consciência”¹⁹, confessar os atos com que tenham ofendido a seu Senhor e Deus, “a fim de poderem pela sentença do sacerdote, libertar-se, não apenas uma vez, mas todas as vezes que, arrependidos de seus pecados, recorrerem a ele.”²⁰

¹⁸ Apud. Thomas Tentler. *Sin and Confession on the Eve of Reformation*. Princeton University Press, 1977, p. 184.

¹⁹ Concílio de Trento. XIX.5. 900.

²⁰ Idem. XIV.2

Com efeito, para retomarmos agora a apresentação de Montaigne do arrependimento como doença da alma, a ela é de todo estranha a firme vontade de reformar-se já que não há nela qualquer esperança de redenção pela misericórdia divina. A ferida na alma do arrependimento, restringe-se assim à sua dimensão fenomênica propriamente humana, fustigando a alma, como já visto, como a úlcera fustiga a carne, “tousjours s’ esgratine et s’ ensanglante elle mesme”, caracterizada por seu caráter contínuo, incessante: desprovida do auxílio externo libertador da Graça ela aparece inteiramente submetida à atuação perene de sua causa interna, isto é, sua razão. De resto, Montaigne exprime vivamente em *Du Repentir* sua desconfiança quanto ao poder da confissão e da penitência de proporcionar o perdão divino e reage à sobrevalorização do aparato externo das cerimônias e sacramentos, própria do dogmatismo contra reformado, para fortalecer seu poder temporal e melhor combater a justificação pela fé – *sola fides* – dos protestantes. O cuidado excessivo dos reformadores com a observância e correção das cerimônias externas da devoção, não apenas deixam de reparar os vícios arraigados nas almas dos homens como também os dissimulam sob uma falsa aparência de fé:

Os que têm tentado corrigir os costumes do mundo em minha época, com novas idéias, reformam os vícios da aparência; os da essência, deixam estar, quando não os aumentam; e, nisso deve-se temer o aumento: dispensamo-nos de bom grado dessas correções externas e arbitrárias de menor custo e de maior mérito.²¹

Em sua crítica da ortodoxia católica Montaigne chega a aproxima-se às vezes de Calvino, como bem aponta Geralde Nakam, e este é justamente o caso do possível entendimento religioso da contrição que parece sustentar em alguns momentos de *Du Repentir*²². Tal como Calvino, para o ensaísta, a contrição em seu sentido próprio, só pode se dar como

²¹ Montaigne, op. cit., p. 36

²² Geralde Nakam, *Les Essais de Montaigne, Miroir et Proces de leur Temps*, Librairie A.-G. Nizet, Paris, 1984, p. 96.

sinônimo de conversão interior ou de movimento direto de retorno da alma a Deus, isto é, como fruto da Lei e não da operação dos sacramentos. Trata-se, neste sentido, de evento milagroso, sem a intermediação dos ritos da Igreja, transcorrido nas profundezas da vida da alma, que, afinal, transforma-se em outra sob a ação purificadora direta da Graça. Montaigne diz não acreditar, portanto, na autenticidade de um arrependimento formal e circunstancial: “É preciso que ele me toque em todas as partes antes que o chame assim, e que atenaze minhas entranhas e aflija-as tão profundamente quanto Deus me vê, e tão globalmente”²³.

Tal noção do arrependimento em seu sentido propriamente religioso, como encontro milagroso e extraordinário da alma humana com Deus só reforça a distância infinita entre homem e Deus como princípio norteador do discurso de Montaigne, desmentindo os pretensos poderes sagrados dos sacramentos católicos. Isso se verifica, por exemplo, na conclusão de sua descrição do arrependimento como doença da alma. Com efeito, ao pensar o vício “vício verdadeiramente vício” que a produz, ele não o identifica um princípio intrinsecamente maléfico, nem postula sua participação numa essência má, por assim dizer. Longe disso, o “julgamento íntegro” apreende e recusa como má, toda e qualquer ação que transgrida as leis em sentido bastante amplo: “Considero vícios (mas cada um segundo a sua medida) não apenas os que a razão e a natureza condenam, mas também os que o parecer dos homens inventou, ainda que falso e errôneo, se as leis e o uso validaram-no.”²⁴ Para Montaigne a “feiúra e inconveniência tão evidentes” do vício não se dão por seu enraizamento na ignorância do bem e na dificuldade de bem agir – *ignorantia et difficultas* – que são manchas herdadas do pecado de Adão²⁵. A desobediência que traz em sua esteira o arrependimento deixa de corresponder exclusivamente aqui ao cometimento do pecado segundo a definição canônica de Agostinho, como consequência de “toda ação, palavra, e

²³ Montaigne, op. cit., p. 40.

²⁴ Idem, p.

²⁵ Santo Agostinho, *O Livre Arbítrio*, Paulus, São Paulo, 1997, III. XVIII.52.

ambição oposta à Lei eterna”²⁶, mas abrange os padrões validados pelas leis e usos humanos, ainda que arbitrários. O vício de que Montaigne nos fala não é, em suma, o *vitium* de Santo Agostinho assim entendido por ser contrário à natureza racional humana tal como saída das mãos do Criador²⁷. Ainda que a maldade de certos atos não exista senão numa opinião “falsa e errônea” - contrariando não a verdade divina, mas as determinações das leis humanas, temporais e mutáveis²⁸ - esta se impõe na prática quase com igual força sobre o comportamento dos homens, determinando os modos de seu agir e sentir como se fossem determinações da “razão e da natureza”.

II – O elogio de Montaigne de uma moral da consciência à maneira dos antigos contra a doença do arrependimento.

Montaigne logo elimina, portanto, a possibilidade de um solo metafísico e religioso para seu ensaio sobre o arrependimento. O tema parece interessá-lo, sobretudo, no registro mundano, como fenômeno ou paixão que volta a alma contra si mesma e a precipita num estado profundamente disfuncional. Tal estado, de fato, cumpre no texto a função de contra exemplo, face ao qual o ensaísta vai elaborar seu próprio *ethos*. Ele se apresenta assim desde o começo como disposição naturalmente avessa ao arrependimento: “Justifiquemos aqui o que digo com frequência: que raramente me arrependo e que minha consciência está contente consigo, não como a consciência de um anjo ou de um cavalo, mas como com a consciência de um homem”²⁹. *Du Repentir* é movido deste modo por este desígnio de justificar-se; de demonstrar-se isento de impiedade e de orgulho, conquanto dispense o dever de confessar-se e recuse submeter-se ao “tribunal da penitência”.

²⁶ Santo Agostinho, *Contra faustum*, 217-5. Apud. Jean Delumeau, *Sin and Fear, the emergence of Western Guilty Culture, 13-18 centuries*. St. Martin Presse, New York, 1990p. 192.

²⁷ Santo Agostinho, *O Livre Arbítrio*, Paulus, São Paulo, 1997, III. XIII.38.

²⁸ Idem, I.VI.15

²⁹ Montaigne, op. cit., p. 34.

Grande parte do capítulo serve, não por acaso, ao tratamento do pólo oposto ao tema que lhe dá título, ou seja, da “*rejouyssance*” das ações exercidas em concordância com a própria razão e consciência do bem: “Não há bondade que não alegre uma natureza bem nascida”. Seu discurso de homem não afeito ao arrependimento, afeta assim não a vaidade de quem presume demais de suas forças e qualidades, mas sim o valor de uma moralidade fundada na introspecção do conhecimento de si. Evoca, neste sentido, a aprovação interna da própria consciência como critério supremo da virtude, conforme as lições dos antigos, de Sócrates ao estoicismo, e, especialmente de Sêneca. Cumpre assim ao homem destituído do auxílio milagroso da Graça, exercitar-se na virtude, habituando-se a agir pelo prazer da aprovação interna da própria consciência, evitando os apelos do mundo que a lançam fora de si mesma. Se o arrependimento, prossegue Montaigne, é dor mais penosa e persistente do as que são provocadas pelas adversidades de fora, também é mais intensa a “*rejouyssance*” do modo de vida plenamente coerente, em razões, intenções, palavras e ações, em relação aos prazeres externos do mundo: “Realmente há em agir bem não sei que satisfação que nos alegra em nós mesmos e uma nobre altivez que acompanha a boa consciência. Uma alma corajosamente viciosa talvez possa guarnecer-se de segurança, mas não pode prover-se desta complacência”³⁰. À maneira do vício “verdadeiramente vício”, a verdadeira bondade deve definir-se, inversamente, pelos bons efeitos que produz na alma, em vista dos quais o homem bom deve agir bem, sem visar as vantagens externas da reputação e das honras, conforme o elogio estoico da *constantia*. A “*bonne conscience*” de Montaigne aproxima-o da lição de Sêneca enfatizando que a virtude autêntica só tem a si mesma como recompensa, voltada exclusivamente para o prazer oriundo do testemunho da “*bonna conscientia*”. O regozijo – *gaudium* – da vida virtuosa, ressalta o filósofo, é “de natureza constante e tanto mais dilatada quanto mais íntima” não podendo comparar-se aos prazeres fugazes e falsos provindos das coisas externas, dependentes do arbítrio dos outros”³¹.

³⁰ Idem, p.32.

³¹ O vocabulário que reforça a identificação do bem agir com um tipo de prazer ou de alegria vivenciada na interioridade da própria consciência nos remete à virtude estoica

Acreditar-se à altura da *constantia* estoica, contudo, equivaleria a recair numa afetação de vaidade tola. Montaigne esclarece, portanto, que sua “*rejouyssance*” interna pela bondade de suas ações não deve ser compreendida em sentido absoluto, mas é condicionada por sua comparação com os costumes de seu século corrompido. Inscreve seu discurso, a esta altura, portanto, na experiência de seu contexto histórico particular e concreto: o cenário caótico da França devastada pelas guerras religiosas e por disputas dinásticas crescentes, em que os homens já mal sabiam diferenciar vícios de virtudes. Não incorrer nos vícios comuns entre os contemporâneos de seu “*siècle corrompu et ignorant*”, já era em si, motivo suficiente para regozijar-se face à sua própria consciência. Montaigne reitera mais firmemente, portanto, face ao contraste com os crimes homens do tempo, que não tem motivos para arrepender-se. Gostaria mesmo de deixar-se ver por dentro para demonstrar a autenticidade de sua “*bonne conscience*”, sem qualquer traço da ferida interna que devia fustigar os outros:

Não é um ligeiro prazer sentir-se preservado do contágio de um século tão corrompido: ‘Se alguém me visse até dentro da alma, ainda assim, não me acharia culpado nem de aflição e ruína de ninguém, nem de vingança ou ódio, nem de ofensa pública às leis, nem de insurreição e desordem, nem de descumprimento de minha palavra; e, ainda que a licença da época o permita e ensine a cada um, jamais deitei a mão nem aos bens nem à bolsa de homem francês, e vivi apenas da minha, não mais na guerra do que na paz.’³²

de Sêneca. “*immo contra nolo tibi unquam deessee laetitiam. Volo illam tibi domi nasci: nascitur si modo intra te ipsum fit.*” Sêneca, Cartas a Lucílio, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1991, 23.2. p. 150.

³² Montaigne, op. cit., p. 36.

III – A tipologia de pecados em *Du Repentir* e as diferentes maneiras de não arrepender-se.

Tanto mais viva deste modo é a “*rejouyssance*” que Montaigne extrai de suas ações - de acordo com a própria razão -, quanto mais aguda a consciência que possui de sua rareza face à banalização dos piores crimes à sua volta: “O que antes eram vícios são agora costumes” - *Quae fuerant vitia, mores sunt* – conforme ensina a sentença de Sêneca que ele então toma de empréstimo. Sêneca observa com isso – originalmente na carta 39 de suas *Cartas a Lucílio* – que a prática repetida de más ações por um longo tempo termina por transformá-las em costume irrefletido, fazendo, portanto, com que sua maldade deixe de ser percebida pela razão do agente. Em tal estado, conclui o estoico, quando a degradação se consolida firmemente como hábito, faz as vezes de uma condição natural, não podendo mais ser apreendida e sentida como mal. Daí não ser mais possível neste estado “a aplicação de qualquer remédio”³³.

A sentença de Sêneca marca uma inflexão fundamental no ensaio, levando Montaigne a relançar sua questão inicial: “Mas isso que dizem – que o arrependimento segue de perto o pecado – não parece dizer respeito ao pecado em todo o seu aparato, que habita em nós como em seu domicílio próprio”³⁴. A passagem parece reportar-se diretamente à mensagem do capítulo *De la Conscience*, para desmenti-la: “Hesiodo corrige o dito de Platão, de que o castigo segue bem de perto o pecado: pois diz que ele nasce no mesmo instante e juntamente com o pecado”³⁵. *De la Conscience*, contudo, apenas radicaliza a reflexão da parte inicial de *Du*

³³ 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”. “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.

³⁴ Montaigne, op. cit., p. 32.

³⁵ Idem, II.5, p. 54.

Repentir sobre o vício “veritablement vice”, que, lembremo-nos, tem sua medida no mal do arrependimento que se lhe segue. Mas o caso do “século corrompido” contradiz tal idéia dissociando inteiramente o vício do sofrimento da alma, pela razão que o condena. Com efeito, talvez o exemplo mais autêntico de pecado, seja justamente aquele que não é mais condenado pela própria razão de tão arraigado na alma. Eis que o arrependimento não basta afinal como prova da veracidade do mal humano: o vício “veritablement vice” se dá às vezes, de modo mais insidioso e resistente, amparado na razão ao invés de por ela condenado e deste modo não completamente apreendido por seu possuidor. Os maus atos passíveis de repúdio, por sua vez, são aqueles incitados pelas paixões, que “nos surpreendem”, contrapondo-nos ao nosso comportamento ordinário. São de outra categoria estes pecados “que por longo hábito são enraizados e ancorados em uma vontade forte et vigorosa”. Tais pecados à diferença dos primeiros “não estão sujeitos à contradição”, mas são sim aprovados e desejados pela razão, sem poder comportar, portanto, arrependimento, pois “o arrependimento não é mais que uma desdita de nossa vontade e contradição de nossas fantasias, que nos lança para todos os lados.”³⁶

É, em suma, outro tipo de desarranjo que acomete os contemporâneos de Montaigne: neles a razão opera, não negando, mas sancionando e desejando o mal. Ainda que não íntegra, pervertida pelos maus costumes do tempo, ela não exerce menos sua função neste caso, participando ativamente do comportamento vicioso e estabelecendo-o como forma do modo de vida: “Mas nestes outros pecados tantas vezes retomados, deliberados e consultados, ou pecados de compleição, ou mesmo pecados de profissão e de ocupação, não posso conceber que estejam plantados por tão longo tempo em uma mesma coragem sem que a razão e a consciência daquele que o possui, o queira constantemente et o entenda assim; e o arrependimento que eles se dizem vir-lhe a certo instante prescrito, me é um pouco difícil de imaginar e conceber”. Daí a enérgica denúncia de Montaigne da falsidade do arrependimento

³⁶ Montaigne, op. cit., p. 33.

contemporâneo, todo concentrado na externalidade dos sacramentos, cujo aparato, ao invés de proporcionar a reforma da alma, apenas dissimula a maldade de homens incapazes de arrepender-se: “La vraie condamnation et qui touche la commune façon de nos hommes, é que sua retratação é plena de corrupção et d’ordure; sua idéia de correção, chafourrée; sua penitência doentia e culpada quase tanto quanto o seu pecado”³⁷. O ensaio reflete deste modo as manifestações exageradas de contrição eram especialmente frequentes na França nestes anos que se seguiram ao massacre de São Bartolomeu, numa sorte de “mística penitencial” incitada pelas exortações apocalípticas dos clérigos da Santa Liga – como René Benoist, pároco de Saint Eustache – e pelas penitências ostentatórias do rei Henrique III, o último Valois e seus seguidores³⁸.

Montaigne, entretanto, tem em comum com os homens corrompidos do século, o fato de não se arrepender. Mas nele a razão que coabita com o pecado na alma se exerce ao contrário de modo íntegro, não pervertida pela torpeza geral. Despontam assim no ensaio duas maneiras diferentes e profundamente opostas de não se arrepender dos pecados cometidos. Como nos mostra, o ensaísta, alguns fingem lamentar-se de seu mal sem que possam sentir-lhe todo o peso, “por estarem colados ao vício por uma cola natural ou por longo costume”. A outros, a cuja categoria Montaigne pertence: “o vício pesa mas eles o contrabalançam com o prazer ou outra ocasião, o sofrem e se prestam a ele por certo preço: viciosamente entretanto e covardemente”. 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”³⁹ 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 impele a alma contra si mesma.

³⁷ Idem, p. 38.

³⁸ Frank Lestringnant. *Littérature Française du XVIe siècle*. Presses Universitaires de France, Paris, 2000, p. 271.

³⁹ Montaigne, op.cit., I. 56, p.322.

Esta *sagesse* prudencial de compensação interna, mantenedora da própria excelência e liberdade se exprime exemplarmente no ensaio, com a estória do camponês de Armaignac 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 perverter 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: “este não é aquele hábito que nos incorpora ao vício e a conforma nosso entendimento mesmo”. 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: “ele se arrepende bem simplesmente, mas, na medida em que é assim contrabalançado e compensado, ele não se arrepende”⁴⁰.

O vitupério dos homens do século como exemplo de *habitus* no mal faz ressaltar mais vivamente no texto o valor do *ethos* de Montaigne como imagem de *habitus* no bem⁴¹, que, à maneira do “paisan larron” de Armaignac, jamais se entrega ao vício a ponto de não poder compensá-lo perante a própria consciência. Como nos diz, nunca perde de vista o alcance das ações que eventualmente o desviem de sua conduta ordinária, não permitindo que cheguem a torná-lo estranho à sua “forme maîtresse”. 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 desvirtuaram de suas funções naturais incorrendo em todo tipo de crime sem sentir-se culpados. Montaigne mostra-se deste modo mestre de si próprio, capaz de contrabalançar o peso dos pecados, como já vimos, pelo usufruto do “plaisir ou autre occasion” vantajosa que proporcionem.

⁴⁰ Montaigne, op. cit., III.2, p. 39.

⁴¹ Francis Goyet. *Les Audaces de la Prudence, littérature et politique aux XVI et XVII siècles*, Editions Classiques Garnier, Paris, 2009, p. 258.

Bibliografia

Fontes Primárias

MONTAIGNE, *Les Essais*, Édition de Pierre Villey; Quadrige, Presses Universitaires de France, 1988.

_____, *Os Ensaio*s. Martins Fontes, São Paulo, 2002.

SANTO AGOSTINHO, *Confissões*. São Paulo, Ed. Paulus, 2006.

SÊNECA, *Lettere a Lucilio*. A cura de Umberto Boella, Unione Tipografica-Editrice, Torino, 1998.

_____, *Cartas a Lucílio*. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1991.

Complementar

BALSAMO, Jean. *La Parole de Montaigne*, Paris, Rosenberg e Selliers, 2019.

BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España*. Fondo de cultura econômica, México, 1982.

BOSSY, John. "The Social History of Confession in the Age of Reformation"
In:

Transactions of the Royal Historical Society, Fifth Series, Vol. 25 (1975), pp. 21-38.

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.

_____. *Sin and fear. The emergence of Western Guilt Culture 13th-18th Centuries*. St Martin Press, New York, 1990.

-----• *A Confissão e o Perdão*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

GOYET, Francis. *Les Audaces de la Prudence*, littérature et politique aux XVI et XVII

siècles, Editions Classiques Garnier, Paris, 2009.

LESTRINGNANT, Frank. “Le lien humaniste et la prisca theologia” In: *Littérature Française du XVI siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.

NAKAM, Geralde. *Les Essais de Montaigne, Miroir et Proces de leur Temps*, Librairie A.-G. Nizet, Paris, 1984.

TENTLER, Thomas. *Sin and Confession in the Age of Reformation*. Princeton **University Press, 1977.**

ZINGANO, Marco. “Acrasia e o método da ética” In: *Estudos de Ética Antiga*, Discurso, Editorial, São Paulo, 2007.