

## VIRTUDE E CRUELDADE EM MONTAIGNE

Ana Paula Manoel Felipe<sup>16</sup>

**Resumo:** Este texto propõe-se a analisar o ensaio 3 do livro II de *Os ensaios* intitulado “Da crueldade”. Montaigne desenvolve sua argumentação acerca da virtude evidenciando a distinção entre o bom e o virtuoso. Destacam-se tipos de disposições morais, dentre elas a disposição moral do hábito, que é alcançada por meio do exercício da virtude. A virtude do conflito, que pressupõe uma dificuldade na tomada de decisão, e a disposição moral concedida pela fortuna, referente as condições impostas pela vida. Por fim, ele defende que o verdadeiro mal é a crueldade, e não a morte, o que evidencia uma grande sensibilidade dado o contexto histórico e religioso do século XVI. Ao longo do artigo são feitas algumas comparações do pensamento de Montaigne com La Bruyère, Schopenhauer, Marx, Sêneca, Cícero e Matias Aires.

**Palavras-chave:** Virtude. Conflito. Crueldade. Morte. Libertação.

**Abstract:** This text aims to analyze the essay "On Cruelty" from Book II of Montaigne's Essays. Montaigne develops his argument about virtue by highlighting the distinction between the good and the virtuous. Different types of moral dispositions are emphasized, including the moral disposition of habit, which is achieved through the exercise of virtue. The virtue of conflict, which presupposes difficulty in making decisions, and the moral disposition granted by fortune, concerning the conditions imposed by life, are also highlighted. Lastly, Montaigne argues that true evil is cruelty, rather than death, which demonstrates great sensitivity given the historical and religious context of the 16th century. Throughout the article, some comparisons are made between Montaigne's thoughts and those of La Bruyère, Schopenhauer, Marx, Seneca, Cicero, and Matias Aires.

**Keywords:** Virtue. Conflict. Cruelty. Death. Liberation.

### Introdução

Montaigne intitula “Da crueldade” o ensaio 3 do livro II de seus *Ensaio*s, o que nos induz a pensar que esse título definiria o tema central do texto. Porém, pode-se dizer que o

---

<sup>16</sup> Graduanda em Filosofia na Universidade Estadual de Londrina. Email: [ana.paula.manoel@uel.br](mailto:ana.paula.manoel@uel.br).

ensaio se ocupa em grande medida com o tema da virtude. Destacam-se 3 tipos de disposições morais, a disposição moral baseada no conflito, a disposição moral do sábio que possui uma elevação tal que não necessita mais do conflito para as tomadas de decisão, e a disposição moral concedida pela fortuna. No século XVI, a crueldade era muito comum, devido às guerras civis, tendo em vista o contexto histórico e religioso da época. Montaigne ocupa-se em defender que o verdadeiro mal é a crueldade, e não a morte, pois o fim da existência do indivíduo, muitas vezes, pode significar a libertação dos males de uma vida que não vale a pena ser vivida. Em um tempo em que a crueldade era um vício tão comum, Montaigne se destaca por sua crítica e por sua sensibilidade, a qual segundo Pierre Villey<sup>17</sup> é caracterizada por uma de suas principais qualidades. Em suas observações introdutórias Villey considera que Montaigne apresenta 3 concepções de virtudes, no entanto, o termo disposição moral<sup>18</sup> parece ser mais preciso nesse caso, pois não se trata de maneira restrita de 3 tipos de virtudes, mas sim 3 tipos de disposições morais que a depender do hábito, do conflito ou da fortuna fornecem condições para o indivíduo se tornar virtuoso.

### **Distinção entre bom e virtuoso**

Montaigne inicia o ensaio “Da crueldade” apontando a diferença entre a virtude e as inclinações para a bondade, que nascem em nós. Dessa maneira, as almas bem ajustadas, as boas pessoas, aparentam ser iguais às virtuosas, porém, enfatiza-se a distinção entre uma pessoa boa e uma pessoa virtuosa, que consiste no seguinte: uma boa pessoa, quando é ofendida, menospreza doce e tranquilamente as ofensas de seu agressor, enquanto o sujeito virtuoso se arma com a racionalidade contra o furioso apetite de vingança e não é abalado por suas ofensas. Portanto, a virtude parece residir no sentimento de conflito que atinge o indivíduo virtuoso, que, não por meio da bondade, mas, sim por meio da razão não se abala pelo mal que o atingiu. Sendo assim, “aquele agiria bem, e este virtuosamente: uma ação poder-se-ia dizer bondade; a outra, virtude, pois parece que o nome virtude pressupõe dificuldade e oposição, e que ela não pode se exercer sem combate” (MONTAIGNE, 2006, p. 136).

Deus parece um bom exemplo que justifica a definição de virtuoso. Para Montaigne, chamamos Deus de bom, de forte e de justo, mas não o chamamos de virtuoso, pois seus atos

---

<sup>17</sup> Pierre Villey faz breves observações introdutórias aos capítulos, conforme a edição do exemplar de Bordeaux.

<sup>18</sup> Essa distinção segue de perto as ideias do professor Dr. Aguinaldo Pavão que atua como professor do departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina.

são todos naturais e sem esforço, logo não existe o conflito necessário que seria fundamental para caracterizar a virtude das ações. Ele cita os filósofos estoicos e epicuristas, que julgavam não ser suficiente possuir uma alma bem assentada, uma alma bondosa e bem ajustada para a virtude, tendo em conta que não é suficiente possuir resoluções e opiniões acima de todas as forças da fortuna, mas é preciso, também, buscar ocasiões que coloquem isso à prova. Desse modo, o conflito é um elemento essencial para a virtude, pois

agir mal era coisa fácil demais e muito covarde, e agir bem quando não houvesse risco era coisa vulgar; mas agir bem quando houvesse risco era o próprio ofício para o homem de virtude. Essas palavras de Meleto representam-nos muito claramente o que eu queria provar: que a virtude rejeita a comodidade como companhia: e que esse caminho fácil, ameno e em suave declive, por onde se conduzem os passos bem ajustados de uma boa inclinação natural, não é o da verdadeira virtude. Ela pede um caminho áspero e espinhoso; quer ter ou dificuldades externas para combater, como a de Meleto, por meio das quais o destino se compraz em interromper o vigor de sua marcha, ou dificuldades internas que lhe são provocadas desordenados e pelas imperfeições de nossa condição. (MONTAIGNE, 2006, p. 138)

### **A disposição moral alcançada por meio do hábito**

Contudo, Montaigne não se contenta apenas com essa explicação de virtude. Em seguida, traz à tona o caso de Sócrates, que, para ele, é a alma mais perfeita de que já teve conhecimento. Sócrates, visto como um sábio por toda a história da filosofia, não parecia ser abalado ou sofrer qualquer constrangimento pela marcha de sua virtude, no entanto, como pode ser considerado virtuoso se não passa por conflitos? A virtude de Sócrates seria tão elevada que nada poderia abalá-lo? Ou, então, o certo seria dizer que Sócrates não era virtuoso? Montaigne denuncia o que chama de nobre voluptuosidade epicurista que professa aninhar mansamente em seu colo a virtude e divertir-se, pois, ao pressupor que a virtude perfeita reside no conflito e na supremacia da razão, atribuindo como objetivo o rigor e a dificuldade, supõe-se que a virtude que se eleva a ponto de não mais se abalar pelos conflitos e pela dor é menos virtuosa? Assim sendo, “como é que os epicuristas estabeleceram e da qual vários deles nos deixaram por suas ações provas muito seguras?” (MONTAIGNE, 2006, p. 139). A seguir, como complemento para esse pensamento, apresenta-nos o exemplo de Catão:

Quando o vejo 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 simplesmente estivesse mantendo a atitude que as regras da seita estóica 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 da sua vida. (MONTAIGNE, 2006, p. 139)

Nesse sentido, Montaigne complementa o caso de Catão afirmando que toda morte é semelhante à sua vida, posto que não nos tornamos diferentes para morrer. Em vista disso, “se me relatarem uma vida de aparência forte, ligada a uma vida fraca, considero que é produzida por uma causa fraca e conforme sua vida” (MONTAIGNE, 2006, p. 140). Dessa forma, visto a tranquilidade da morte de Catão, seria certo qualificar essa facilidade que ele teve ao dilacerar suas entranhas, como menos virtuosa por conta disso? Quanto à morte de Sócrates, sua firmeza, sua perseverança e sua alegria jovial diante de sua condenação, são capazes de tornar sua morte menos virtuosa? Para Montaigne, o exemplo desses dois personagens evidencia que não se trata mais de um tipo de virtude penosa e que eles não necessitam de uma disposição da razão para mantê-la, mas trata-se da essência de suas almas cujo temperamento foi dominado pelo hábito da virtude, tornando-se habitual e natural à virtude, retirando dela a necessidade de conflito.

### **A disposição moral alcançada por meio do conflito**

De acordo com Montaigne, não é menos bela uma alma firme, que impede o nascimento de tentações e luta contra as sementes dos vícios que insistem em instaurar-se, que, mesmo tendo sido surpreendida pelas paixões, luta para detê-las, do que simplesmente ser dotado de uma alma fácil e bondosa, que não se abala por nenhum vício e não se altera por nenhuma paixão. Tendo em vista essa bondade natural, que não sofre empecilhos e tentações, para Montaigne, isso parece tornar um indivíduo inocente, mas não virtuoso, isto é, isento de agir mal, mas não apto o suficiente para agir bem. Essa ideia relaciona-se com o que foi proposto por Cícero em seu texto intitulado “Saber envelhecer”, em que sugere que a velhice se caracteriza como um estado superior à juventude, por livrar o homem das paixões e da volúpia que têm o potencial de corrompê-lo. Entretanto, existe virtude em ser sábio por não possuir nenhuma paixão? O caso da velhice, que livra o homem das paixões, e o caso do sujeito bondoso, que não é tentado pelos vícios por uma inclinação natural, parecem dizer respeito ao mesmo problema.

A sabedoria aparenta residir na tomada de decisão, no conflito, no exercício de lutar contra as paixões, então como pode ser sábia uma decisão sem conflito? Penso que a ideia presente em Montaigne, assim como em Sêneca, de que se abster dos vícios é mais fácil do que os moderar, concerne à sabedoria e à virtude que se praticam no hábito da moderação. No caso da abstenção, não é necessária tamanha reflexão ou tamanho conflito na tomada de

decisão, pois, assim como o velho não é tentado pelas paixões, o bondoso não é tentado pelos vícios, conseqüentemente agir corretamente parece exigir menos esforço de cada um, bem como menos virtude.

### **A disposição moral concedida pela fortuna**

Posteriormente, Montaigne dedica espaço para uma descrição sobre si mesmo e sobre o mérito de suas próprias virtudes. Ele descreve que, muitas vezes, o que seus amigos chamavam de prudência, ao retratá-lo, não passava de sorte, do mesmo modo que apontavam como superioridade de coragem o que não era mais do que superioridade de discernimento, ao passo que atribuíam um título por outro, ora em seu prejuízo, ora em seu benefício. Reconhece que ele mesmo não chegou ao mais alto grau de excelência, em que a virtude se faz um hábito, e reconhece que “minha virtude é uma virtude – ou inocência, para dizer melhor – acidental e fortuita” (MONTAIGNE, 2006, p. 143). Montaigne admite que o motivo para não se render aos vícios tem mais relação com seu destino do que com sua razão, pois sugere que os costumes têm um papel importante em sua formação e justifica isso afirmando o seguinte: “Direi uma coisa monstruosa, mas mesmo assim vou dizê-la: com isso em muitas coisas encontro mais contenção e disciplina em meus costumes que em meu pensamento, e minha concupiscência menos dissoluta que minha razão (MONTAIGNE, 2006, p. 144)”. Relata que os excessos em que se viu mergulhado não foram dos piores e que os condenou dentro de si, pois seu discernimento não se viu contaminado por eles. Todavia, reconhece que possuía pouquíssima resistência aos vícios, se esses tivessem sido um tanto mais assíduos, temia não ter conseguido moderá-los.

Montaigne prossegue o texto fazendo uma crítica à opinião dos estoicos que dizem que o sábio, quando age, age por meio de todas as suas virtudes juntas. Contudo, tendo isso em mente, ao extrair uma consequência paralela de que, quando o pecador peca, ele peca por todos os vícios juntos, Montaigne afirma que com base em sua experiência, sente o contrário, bem com o que “são sutilezas aguçadas, insubstanciais, em que a filosofia às vezes insiste” (MONTAIGNE, 2006, p. 146). Segundo Montaigne, o ser humano não é necessariamente uma coisa só, “eis por que, quando se julga uma ação específica é preciso considerar várias circunstâncias e o homem todo que a produziu, antes de batizá-la” (MONTAIGNE, 2006, p. 143). Ele cita Aristóteles em defesa da tese de que um homem prudente e justo pode ser, ao mesmo tempo, intemperante e incontinente.

Montaigne ressalta que, o que tem de bom, possui pelo acaso de seu nascimento, não recebeu de lei nem de nenhum preceito ou aprendizagem. O que penso ser um pouco confuso, já que o costume parece ser fundamental para Montaigne, no entanto ele diz que a inocência que existe nele é uma inocência nativa, ou seja, inata. O que nos faz refletir até que ponto o costume pode ter papel relevante na formação do ser humano.

Segue dizendo que, entre outros vícios, tanto por índole como pela razão abomina ferozmente a crueldade, sendo ela o extremo de todos os vícios. Alguns utilizam o argumento de que a crueldade é totalmente viciosa e desarrazoada e que, quando o ser humano é tomado por ela, nem mesmo a razão pode vencê-la. Não obstante, Montaigne adverte que é preciso enrijecer e fortalecer a alma contra essa inclinação, não podemos nos render à crueldade, caracterizada como um dos piores vícios da humanidade.

### **O mal da crueldade**

Montaigne mostra certa sensibilidade diante das aflições dos outros, narra que “facilmente choraria para fazer companhia se, por qualquer motivo que seja, eu conseguisse chorar” (MONTAIGNE, 2006, p. 148). Menciona que dificilmente chora pelos mortos, antes os invejaria, uma vez que quem está morto não necessita de pena, mas, sim, os moribundos, que vivem em condições miseráveis. A morte não é vista como digna de pena, não parece ser considerada propriamente um mal, e isso se confirma em *Os Ensaíos*, livro II, capítulo 3, no qual expressa certa consideração pela morte voluntária e afirma que o ser humano possui a chave para a libertação dos males que lhes foram impostos por meio do suicídio. A morte autoimposta revela-se mais vantajosa quando a vida impõe um estado em que viver torna-se pior do que encarar a própria morte. É fraqueza ceder aos males, porém é loucura alimentá-los cegamente. Se a vida é dura demais e os sofrimentos se tornam insuportáveis, não existem motivos para queixas sobre sua condição, pois a morte é a chave para a libertação de todo mal.

É como se diz, que o sábio vive tanto quanto pode; e que o presente mais benéfico que a natureza nos deu, e que nos tira toda razão de queixar-nos de nossa condição, é ter nos deixado a chave para a libertação. Ela estabeleceu apenas uma entrada para a vida, e cem mil saídas. (MONTAIGNE, 2006, p. 30)

Tendo isso em vista, o verdadeiro mal é a crueldade, e não a morte. Montaigne menciona que os selvagens não o ofendem tanto por praticarem canibalismo, mas aqueles que perseguem e torturam por mera ira, estes, sim, são condenáveis. Ao tratar-se de justiça, tudo

que vai além da morte simples parece-lhe meramente crueldade. Cita o exemplo de um soldado prisioneiro que, ao avistar pela janela de sua prisão uma construção sendo desenvolvida para a sua execução, perante de um público fervoroso, supôs que seria cruelmente torturado na frente de todos. Diante do desespero iminente da tortura, tentou se matar usando um prego enferrujado, mas falhou em sua tentativa. Ao verem o prisioneiro machucado, os guardas apareceram e contaram-lhe sua sentença, que era ter a cabeça cortada. Imediatamente, ele se alegrou, infinitamente agradecendo aos juizes pela brandura de sua pena, pois queria matar-se pelo horror de uma pena mais cruel, e viu o degolamento como um alívio em face do medo das infinitas técnicas de tortura usadas nos prisioneiros em sua época.

Ao encontro disso, La Bruyère em seu livro *Caracteres*, relata em tom irônico que a tortura é uma invenção maravilhosa, se o intuito for perder um inocente de saúde fraca e salvar um culpado que nasceu robusto. Por meio da tortura, um indivíduo fraco pode ser forçado a confessar um crime que não cometeu por desespero em não suportar a dor que lhe é imposta, da mesma forma que um indivíduo que possui maior força para aguentar os empecilhos físicos jamais admitiria seu crime e talvez preferisse ser levado à morte por meio dos ferimentos do que assumi-lo. De toda maneira, a tortura não parece um meio seguro, muito menos eficaz, de se conseguir alcançar a verdade.

Levando em conta meios para a punição, Montaigne aconselha que um bom exemplo de rigor para manter o povo no dever é exercer contra os cadáveres dos criminosos as punições, e não contra os copos vivos, pois vê-los serem queimados e esquartejados tocaria o vulgo quase tanto quanto se atentassem contra os vivos, portanto a crueldade é menor. Esse método de atentar contra o corpo morto como forma de punição é bem conhecido na história, principalmente no que se refere aos casos de suicídio, porquanto um dos meios de punição para quem se matasse seriam os atentados contra seu cadáver, com o objetivo de desestimular o potencial suicida a cometer o ato. Em contrapartida, Schopenhauer, no §157 de os *Parerga*, defende que,

se a justiça criminal condena o suicídio, isto não constitui nenhum argumento eclesiástico válido e além disso é definitivamente ridículo: pois qual o castigo pode assustar aquele que busca a morte? – quando se pune a tentativa de suicídio, é a inabilidade que a fez falhar que se pune. (SCHOPENHAUER, 2012, p. 166)

Nessa acepção, em uma perspectiva social um pouco distinta, Karl Marx, em seu texto *Sobre o suicídio*, denuncia as medidas infantis e atroztes que foram inventadas para tentar combater o suicídio, baseadas no medo de punição do corpo após a morte e na reputação da

família, que permanece no mundo após a partida do suicida. Ele diz “que importam à criatura que deseja escapar do mundo as injúrias que o mundo promete a seu cadáver? Ela vê nisso apenas uma covardia a mais da parte dos vivos” (MARX, 2006, p. 27-28).

O conselho de Montaigne em favor do atentado contra os cadáveres como modo de diminuir a crueldade é, de alguma maneira, interessante, se partimos do princípio de que é melhor torturar um corpo morto do que um corpo vivo, porém, esse atentado ao cadáver não parece consistir em um motivo bom o suficiente para convencer um potencial suicida que tenha um motivo excepcionalmente forte para atentar contra a sua vida, tal qual não parece ser suficiente para convencer um criminoso que está convicto do crime que pretende cometer de que é melhor desistir do ato por medo da punição.

Em contrapartida, Sêneca em seu *Tratado sobre a clemência*, defende que o vício da clemência é a compaixão. Entende-se como clemência a temperança de espírito de quem tem o poder de castigar ou a brandura de um superior perante um inferior ao estabelecer uma penalidade. Sendo assim,

é mais seguro propor muitas definições para que uma só não contenha pouco conteúdo e, como eu diria, sua conceituação se perca. Pode-se dizer desta maneira: é a inclinação do espírito para a brandura ao executar a punição. (SÊNECA, 2013, p. 45)

A clemência parece um conceito muito próximo do que se entende por compaixão, mas Sêneca destaca a importante distinção entre esses dois conceitos. Os inexperientes julgam que a severidade é o oposto da clemência, mas segundo ele, jamais uma virtude é contrária a outra virtude. Logo, entende-se que o oposto da clemência é a crueldade, que nada mais é do que a dureza de alma ao executar punições. Sêneca define como cruéis aqueles que possuem motivos para punir, mas não tem nenhuma medida em praticar a punição, isto é, conclui-se que a crueldade é uma inclinação do espírito para coisas particularmente duras, o papel da clemência é repelir justamente essa inclinação. Parece razoável considerar que existe clemência no atentado contra o corpo morto, sugerido por Montaigne, e que a crueldade é vista na desmedida prática de torturar uma pessoa ainda viva que não pode se defender.

Dando prosseguimento à reconstrução do ensaio 3 do livro II, vale mencionar que Montaigne manifesta grande sensibilidade com a crueldade contra os animais, declara o quanto lhe é desagradável presenciar a perseguição e o abate de um animal inocente e sugere que as índoles sanguinárias relativas aos animais são a prova de uma propensão natural para a crueldade, defendendo que a própria teologia ordena-nos benevolência com eles.



Corroborando esse pensamento, em *Sobre o Fundamento da Moral*, Schopenhauer propõe que a compaixão pelos animais está profundamente relacionada com a bondade de caráter, quer dizer, quem é cruel com os animais não pode ser caracterizado como um bom ser humano.

Sua reflexão acerca dos animais está presente, também, no ensaio 12 do livro II intitulado “*Apologia de Raymond Sebond*”, no qual apresenta uma crítica às três vaidades do homem, conhecidas como vaidade antropocêntrica, que corresponde à não superioridade do homem em relação aos animais que o cercam; vaidade da ciência, que se refere à ciência que o homem valoriza equivocadamente e; por fim, vaidade da razão como instrumento da ciência. Logo, não somente apenas os animais merecem respeito, mas esse certo sentimento de dever geral igualmente é atribuído à natureza, pois “há um certo respeito e um dever geral de humanidade que nos ligam não apenas aos animais que têm vida e sentimento, mas até mesmo às árvores e às plantas” (MONTAIGNE, 2006, p. 155). Matias Aires, assim como Montaigne, em seu livro *Reflexões sobre a vaidade dos homens*, critica a vaidade do ser humano, denuncia que a crueldade não surge apenas de um ânimo animalesco e irracional, mas enxerga a crueldade como fruto da vaidade humana, destacando o erro de se considerar a compaixão uma fraqueza, enquanto a inumanidade presente na crueldade é o que realmente parece possuir valor.

A crueldade nem sempre vem de um ânimo bárbaro e feroz; muitas vezes é um monstro que nasce da vaidade; considere-se o punhal cravado em um coração que ainda palpita, e donde o sangue que sai e vai regando a terra, ali se congela em parte, aqui ainda corre sumando, e cheio de espírito e calor; finalmente considera-se um cadáver agonizante, e convulsivo, e donde as feridas umas sobre as outras apenas mostram lugar livre de golpe; tudo forma um espetáculo horroroso: o tirano que é o mesmo executor da crueldade, por mais que no semblante inculque um aspecto duro, interiormente se estremece, e se não mostra que se aflige, é porque o anima contra o pavor que a natureza inspira. Ideou a vaidade ser a tirania um atributo do poder: que mais é necessário para que os homens queiram medir a grandeza do poder pelo excesso, e proporção da tirania? Até nos desvanecemos da mesma barbaridade: chamamos à compaixão fraqueza, e à inumanidade valor. (AIRES, 1993, p. 58)

Ao mencionar que nem sempre a crueldade parte de um ânimo feroz, mas que ela também pode nascer da vaidade, ele não deixa claro se essa crueldade bárbara é inata ao homem, nem ao menos se ela tem papel relevante no desenvolvimento dessa outra crueldade que nasce da vaidade do ser humano.

## **Conclusão**

É impressionante pensar que, em pleno século XVI, em um período marcado por guerras civis, escravidão e exploração, Montaigne demonstrava tanta sensibilidade tanto para com os animais, como para com os homens. O ensaio explorado em questão demonstra a preocupação de Montaigne em pensar sobre 3 tipos de disposições morais: 1) A referente ao hábito que é conquistada pelo exercício de práticas virtuosas até alcançar um grau em que o sujeito não possui mais conflito em suas tomadas de decisão, pois atingiu um nível em que ser virtuoso já se tornou um hábito, como no caso do tão amado Sócrates que é um modelo para Montaigne. 2) A disposição moral alcançada por meio do conflito salienta a grande diferença entre ser bom e ser virtuoso, pois o homem bom não é tentado pelo conflito, as suas boas ações são tomadas de maneira espontânea sem possuir a tentação encantadora de suas paixões. Logo, uma ação boa por natureza é diferente de uma ação virtuosa, tendo em vista que a virtude parece pressupor uma tomada de decisão em que o indivíduo é tentado a cometer uma ação ruim, porém se inclina a superar as tentações que lhe atingem e opta por executar a boa ação. A virtude está em ser tentado pelo mal e não cair na tentação optando pela saída mais honrosa para o problema. 3) Em contrapartida, a disposição moral concedida pela fortuna, que Montaigne confessa possuir, tem relação com a sorte que a vida lhe impõe, algo que não o ser humano não controla. Montaigne destaca que se fosse tentado em maior grau por suas paixões ao longo da sua vida, teria sucumbido aos vícios por conta de seu temperado. Sendo assim, ele sugere que a fortuna é responsável por grande parte de suas virtudes, pois não foi colocado à prova por meio do conflito em tão grande medida a ponto de sucumbir aos vícios aos quais era propenso.

Por fim, Montaigne defende que o verdadeiro mal é a crueldade, e não a morte. O argumento de libertação dos males proporcionado pela morte está presente também em outros ensaios, como no ensaio 20 do livro I intitulado “Que filosofar é aprender a morrer” e o ensaio 3 do livro II, denominado “Costume da ilha de Céos”, que expressam a ideia de que morte é sinônimo de libertação, enquanto viver uma vida que não seja digna é o mesmo que aceitar um tipo de servidão voluntária. Tendo isso em vista, Montaigne se destaca por sua crítica e enorme sensibilidade ao tratar da morte e dos sofrimentos que atingem o homem, como é o caso da crueldade.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

AIRES, Matias. *Reflexões sobre a vaidade dos homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

- CÍCERO. *Saber envelhecer seguido de A amizade*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2021
- LA BRUYÈRE. *Caracteres*. Trad. Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Escala.
- MARX, Karl. *Sobre o suicídio*. Trad. Rubens Enderle e Francisco Fontanella. São Paulo: Boitempo, 2006.
- MONTAIGNE, Michel de. *Essais I*. Paris: Gallimard, 2009.
- MONTAIGNE, Michel de. *Essais II*. Paris: Gallimard, 2009.
- MONTAIGNE, Michel de. *Essais III*. Paris: Gallimard, 2009.
- MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaíos Vol. I*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaíos Vol. II*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaíos Vol. III*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a ética*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- SÊNECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2021.
- SÊNECA, Lúcio Aneu. *Tratado sobre a clemência*. Trad. Ingeborg Braren. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.
- SÊNECA. *Sobre a ira e sobre a tranquilidade da alma*. Trad. José Eduardo S. Lohner. São Paulo, Penguin Classics Companhia das Letras, 2014