

A amizade em Montaigne: transformações na experiência de pessoa no século XVI

João de Azevedo e Dias Duarte*

Resumo: Este trabalho discute a concepção de amizade manifesta nos *Ensaaios* de Montaigne, e busca mostrar que esta difere substantivamente das concepções clássica e renascentista, tal como se apresentam, respectivamente, em obras de Cícero e La Boétie. Sugere-se a hipótese histórica de que a divergência teórica mencionada reflete transformações importantes produzidas, na ordem tradicional percebida e na experiência cotidiana, pelas guerras civis religiosas na França do século XVI.

Palavras-chave: Século XVI – Amizade – Montaigne.

Abstract: This paper discusses the conception of friendship present in the *Essais* of Montaigne. It aims to show that this conception differs substantially from classical and renaissance conceptions, as manifested, respectively, in works of Cicero and La Boétie. The historical hypothesis suggested is that the above mentioned theoretical divergence reflects important transformations operated in the perceived traditional order and everyday experience by the civil wars of religion in sixteenth-century France.

Keywords: Sixteenth century – Friendship – Montaigne.

É comum ler-se os *Ensaaios* como um texto onde se afirma uma subjetividade moderna. Tal interpretação tem, no entanto, de lidar com o incômodo “conservadorismo” de Montaigne: sua desconfiança em relação às novidades, seu respeito pela tradição, sua insistência no dever incondicional de se submeter às autoridades públicas, às leis e aos costumes e sua crença em um ordem natural e divina imutável. O conservadorismo montaigniano é, porém, um falso problema, erigido anacronisticamente sobre a existência putativa de um conceito de personalidade à frente de seu tempo nos *Ensaaios*¹. Montaigne não se percebia como um sujeito moderno, como um núcleo estável, presente a si próprio, de onde procederia o fluxo da escrita. O termo “sujeito” (*subject*) jamais é utilizado por Montaigne para se referir a uma consciência que se manifesta no ato de capturar seu próprio pensamento. Sujeito aparece com apenas dois sentidos nos *Ensaaios*, referindo-se: ou à pessoa pública, *súdito* de uma autoridade soberana (E 1.9.38 A; 53)², ou ao assunto, à matéria de que trata um discurso, como quando, na advertência ao leitor no início do livro, é dito: “Assim, leitor, sou eu mesmo a matéria de

* Doutorando, Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura, PUC-Rio.

¹ Para uma análise perspicaz da questão do conservadorismo de Montaigne, Cf. Costa Lima, 2005.

² As citações de Montaigne seguirão a seguinte fórmula: E (abreviatura para *Les Essais*), número do livro, número do capítulo, página na edição canônica de Pierre Villey, seguido da letra A B ou C, que indica se a passagem pertence à edição de 1580 [A], 1588 [B] ou à póstuma de 1595 [C]; por fim, a página da edição brasileira, publicada pela Martins Fontes em 2000.

meu livro: não é sensato que empregues teu lazer em um assunto (*subject*) tão frívolo e vão” (E 1. *Au Leteur*.3 A; 3).

Ao invés de encarnar um *self* moderno, Montaigne participava de uma experiência mais antiga de pessoa, que envolvia uma separação entre esferas privada e pública do ser. Nela, os homens percebiam-se como duplos, ao mesmo tempo pessoa privada e sujeito público. A pessoa privada, o eu particular, era mera inconstância, processo desordenado do pensamento – movimento perene (*branloire perenne*), dirá Montaigne -, e, por isso mesmo, “frívolo e vão”. Era-se sujeito apenas enquanto pessoa pública, membro de uma ordem sociopolítica, súdito de uma autoridade soberana, ou, à medida que se atualizava em si mesmo, mediante um trabalho de modelagem (um treinamento do *habitus*), uma tradição, um conjunto de valores imóveis. Esta última possibilidade era característica do Humanismo renascentista, cujo interesse redivivo pela cultura clássica, teve como resultado a incorporação mais incisiva da Ética, i.e., de normas de conduta calcadas em uma pauta fixa de virtudes, tão importante na experiência clássica de pessoa, ao arsenal cristão de tecnologias do *self*. Animados por uma concepção mais flexível de natureza humana, os humanistas passaram a utilizar, à moda da *paidéia* clássica, manuais pedagógicos - “institutos”, como os chama Thomas Greene (1968), modelos ideais de homem e sociedade - para a auto-modelagem e aperfeiçoamento moral e intelectual.

Esta experiência pedagógica humanista sofre, porém, um baque violento com a Reforma no século XVI. Por um lado, há um retorno a uma concepção mais rígida de personalidade humana; por outro, a própria cisão da Igreja e seu corolário, as guerras civis, afetam a unidade e a estabilidade da ordem sociopolítica tradicional, retirando a eficácia formativa dos modelos. Ora, como se pensar em espelhar modelos substantivos de virtude em um contexto deflagrado? Abre-se um hiato entre experiência e tradição, impondo dilemas angustiantes para a experiência do que era ser uma pessoa no século XVI. É exatamente esse hiato que Montaigne dolorosamente percebe. Não é que a tradição, que os clássicos tenham perdido seu prestígio – Montaigne não deixa de frequentá-los, louvá-los, recitá-los. Simplesmente, eles não são mais capazes de orientar os homens, neste “século corrompido e ignorante”, onde “os vícios de outrora tornaram-se os costumes de agora” (E 3.2.807 C; 31).

Impossibilitado de formar-se, restava a Montaigne *ensaiar-se*. No século XVII, filósofos como Descartes, Hobbes e Locke darão o passo decisivo para a superação da crise que se abre no XVI ao formularem concepções unitárias de sujeito - idêntico à sua consciência, homem natural-racional -, as quais contribuirão para a substituição do velho conceito teocêntrico, externo ao homem, por um conceito antropocêntrico, e, portanto,

moderno, de ordem universal. Sem poder contar com este legado, e sem ser ele mesmo um filósofo, Montaigne recorreu a duas estratégias para lidar com os dilemas impostos pelo transtorno da experiência e das expectativas tradicionais. Montaigne buscou, de um lado, reiterar e defender a restituição dos elementos da ordem antiga que lhe pareciam pertinentes à estabilidade da experiência³ - daí o seu “conservadorismo”; de outro - e isso é o que mais nos interessa -, retirando-se precocemente da vida pública, tomou a decisão inédita de concentrar-se em sua pessoa privada, tentando fixá-la em palavra. Quando Montaigne afirma sua intenção de retratar o eu nos *Ensaio*s, trata-se sempre do eu privado, que em si não possui nem forma nem valor, que é puro movimento, inconstância: “*Je ne peints pas l'estre. Je peints le passage*” (E 3.2.805 B; 27). Daí a sinuosidade e ambiguidade características do texto e seu afastamento das formas literárias tradicionais. Os *Ensaio*s são um livro que se escreverá “enquanto houver tinta e papel no mundo” (E 3.9.945; 240), pois trata-se do esforço vão, tanto no sentido de sem importância quanto no sentido de condenado ao fracasso, de retratar a contínua agitação e mudança dos pensamentos que caracterizam o indivíduo particular. Montaigne estava consciente da dificuldade: “Eu retrato principalmente minhas cogitações, assunto (*subject*) informe, que não pode recair (*tomber*) em uma obra (*production ouvrage*). Mal posso assentá-lo nesse corpo aéreo da voz” (E 2.6.379 C; 72).

Uma análise do capítulo 28 do livro primeiro dos *Ensaio*s, “Da Amizade” mostrará de que maneira a crise da experiência exemplar de subjetivação e a concentração montaigniana na pessoa particular afetam a concepção da amizade que aí se expõe.

A amizade ocupa um lugar central tanto na obra quanto na vida de Montaigne. Demonstra-o não apenas a posição do referido ensaio no livro, exatamente no centro do primeiro volume, mas sobretudo o fato de que este é dedicado à memória de Étienne de La Boétie e da curta porém intensa amizade que se estabeleceu entre ele e Montaigne. A concepção montaigniana da amizade, inseparável da memória de La Boétie, afasta-se de sua concepção classico-renascentista, na qual a amizade tem uma função exemplar - os amigos servem um ao outro como espelho da virtude. Utilizarei como contraponto à leitura do ensaio de Montaigne, o diálogo de Cícero, *Lélio, da amizade*, e, subsidiariamente o *Discurso da Servidão Voluntária*, de La Boétie, nos quais ainda prevalece a concepção especular da amizade, que desaparece em Montaigne.

O ensaio de número 28 fora inicialmente pensado como um prefácio ao *Discurso de La Boétie*, cujo manuscrito Montaigne contava publicar. Porém, antes que isso se desse, os

³ “En ce debat par lequel la France est à présent agitée de guerres civiles, le meilleur et le plus sain party est sans doute celuy qui maintient et la religion et la police ancienne du pays” (E 2.19.668 A; 503).

huguenotes, adiantando-se a Montaigne, publicam o texto, ligeiramente adulterado e re-batizado de *Contra um*, em meio a um conjunto de libelos sediciosos e anti-monárquicos. Desistindo de seu projeto e descontente com o “mau fim” dado à obra de seu amigo, Montaigne acrescenta ao final do ensaio uma defesa de La Boétie, procurando desvinculá-lo “daqueles que procuram perturbar e mudar o estado de nosso governo” (E 1.28.194 A, 290). Montaigne diz ser o *Discurso* uma obra de infância de La Boétie, escrito quando este contava apenas 16 anos como um mero exercício de retórica, tratando de um “assunto comum e repisado em mil trechos dos livros”. Diz ainda Montaigne que, embora acreditasse no que escreveu, embora, se pudesse escolher, “gostaria mais de ter nascido em Veneza do que em Sarlac”, La Boétie “tinha soberanamente gravado na alma uma outra máxima, a de obedecer e se submeter muito escrupulosamente às leis sob as quais nascera” (*ibid.*).

A leitura do *Discurso* nos oferece pistas valiosas a respeito de seu espírito. Nota-se em primeiro lugar a beleza formal do texto: sua bem ordenada disposição dos assuntos, o uso primoroso da língua e o seu tom elevado; em seguida, a erudição clássica de seu autor, que passeia com naturalidade por episódios lendários e históricos da Grécia e de Roma, lado a lado com seus ilustres personagens. Contrasta à profusão de referências clássicas, harmoniosamente escolhidas e distribuídas de acordo com o mais rigoroso cânone retórico, a quase absoluta ausência de menção a eventos ou figuras contemporâneas. O argumento, aliás, é simples: a causa da odiosa tirania reside no anti-natural e covarde desejo de servir do povo. O desejo de servir opõe-se ao gosto natural pela liberdade, cujo exemplo nos dão as amizades virtuosas de Hermódio e Aristogitão, Bruto e Cássio, heróis republicanos clássicos. Estes, por terem pensado e agido “virtuosamente”, eliminaram com êxito a tirania e restauraram a república em suas épocas, pois “a bom querer fortuna quase nunca falha” (LA BOÉTIE, 1982, 24).

La Boétie articula amizade, virtudes cívicas e liberdade, em oposição à tríade adulação, tirania e servidão. O tirano não tem amigos, apenas adutores. Mas isso é tudo o que se diz. Em momento algum, no *Discurso*, apresentam-se propostas positivas que pudessem ser convertidas em um programa político concreto; seu vitupério contra a tirania não busca converter-se em prática. La Boétie não incita o leitor a revoltar-se, muito pelo contrário, adverte-o contra “conjurações de gente ambiciosa”, e afirma que, ao tirano, “não se deve lhe tirar coisa alguma, e sim nada lhe dar”. E o acanhado final do *Discurso* contenta-se com que os tiranos e seu séquito de adutores sejam “odiados e vilipendiados pelo povo” (ainda que em silêncio ou depois de mortos), e deixa a Deus “todo-poderoso”, “juiz justo de nossas faltas”, a punição à tirania no além (*Ibid.*, 37).

Pelas características mencionadas, vê-se que o *Discurso* tinha como pressuposto a noção de modelos. O *Discurso* é um “instituto”, uma utopia de cidadãos-amigos virtuosos, espelhada em Esparta e Veneza, mitos da liberdade republicana⁴. Sendo uma utopia, permanece no plano ideal da aspiração, sem jamais romper os limites da retórica. Nas palavras de Montaigne, trata-se de um “quadro rico, polido e formado de acordo com as regras da arte”, i.e., uma bela peça de oratória. Portanto, nada mais distante de seu propósito do que a sua apropriação pelo partido radical dos huguenotes monarcômacos, na defesa de suas causas sediciosas. Vale lembrar que, a despeito de sua associação aos conflitos político-religiosos do século XVI em virtude desta apropriação, La Boétie morre apenas um ano após o massacre de Vassy, que deu início às chamadas guerras religiosas na França. Entende-se, portanto, por que Montaigne insiste em dissociá-lo deste contexto. Para Montaigne, La Boétie não pertencia àquele mundo distorcido, pois “tinha o espírito moldado pelo padrão de outros séculos que não este” (E 1.28.194 A, 290). La Boétie personifica, na representação montaigniana, as virtudes intelectuais e morais da Antiguidade – era “*un’ame à la vieille marque*” (E 2.17.659 A; 490). Mas já não há mais homens como La Boétie, não há mais como formá-los neste século “corrompido e ignorante”.

Logo no início do ensaio sobre a amizade, quando Montaigne ainda manifesta a intenção de publicar o *Discurso*, é dito que se imitará o “procedimento de um pintor”, que, escolhendo o centro de cada parede para pintar um “quadro rico, polido e formado de acordo com a arte”, preencheu o vazio ao redor com arabescos (*crotèques*), “que são pinturas fantasiosas cuja única graça está na variedade e estranheza” (E 1.28.183 A, 274). Ora, o “quadro rico, polido e formado de acordo com a arte” é o *Discurso* de La Boétie, enquanto que os arabescos que deveriam circundá-lo são os próprios ensaios⁵, ou seja, os esforços de Montaigne para representar a sua pessoa particular.

Venhamos então à concepção de amizade que se expressa no ensaio 28. O fato de ser todo ele uma homenagem a La Boétie já sugere o quanto é difícil a tarefa de isolar algo como uma concepção montaigniana da amizade da memória da relação singular com La Boétie. No esforço de definir a amizade, Montaigne recorre aos antigos, Aristóteles, Plutarco e Cícero; porém, não os cita à maneira de autoridades inquestionáveis, e sim à sua maneira peculiar: “eu cito outros apenas para dizer mais sobre mim mesmo” (E 1.26.148 C; 221)⁶. Com efeito, Cícero é, neste ensaio, o principal interlocutor de Montaigne, mas este, ao invés de

⁴ Sobre a representação humanista de Veneza, cf. Skinner, 1978, cap. 6.

⁵ “Que sont-ce icy aussi, à la verité, que crotèques et corps monstrueux, rappez de divers membres, sans certaine figure, n'ayants ordre, suite ny proportion que fortuite?” (E 1.28.183 A; 274).

⁶ “Qu'on voye, en ce que j'emprunte, si j'ay sçeu choisir de quoy rehausser mon propos”. (E 2.10.408 C; 115).

simplesmente subscrever as opiniões ciceronianas a respeito da amizade, contrapõe-se, em uma passagem decisiva, ao ilustre romano, rompendo com a concepção estóico-republicana da amizade.

A discussão se inicia com a tentativa de se distinguir a amizade de outras formas de relação aparentadas. A verdadeira amizade, cuja “causa, objetivo e fruto” residem em si mesma, distingue-se, em primeiro lugar, da relação entre pais e filhos, onde a excessiva desigualdade entre as partes impede uma correspondência plena. Distingue-se também da relação entre irmãos, que podem ter compleições completamente diversas. Ademais, sendo as relações familiares relações que a “obrigação natural” nos impõe, não há nelas o elemento voluntário (“escolha e livre-arbítrio”) presente na amizade. Esta difere ainda do desejo sexual (“a afeição para com as mulheres”), que é “apenas um desejo desvairado, perseguindo o que nos foge”. Sendo meramente corporal, o desejo sexual se dissipa ou enfraquece na fruição, ao contrário da amizade, que, por ser “espiritual”, se alimenta e cresce com a prática. Tampouco a amizade se confunde com o casamento que é “um negócio em que apenas a entrada é livre”, nem com a relação que se dava na Grécia antiga entre amante e amado, pois a disparidade excessiva entre as idades de um e outro impedia a correspondência entre ambos, ao que se acrescenta o fato de o sentimento amoroso basear-se meramente na beleza externa do amado. Por fim, a amizade verdadeira distingue-se de relações de “conveniência e circunstância”.

É, então, que, na primeira definição positiva da amizade verdadeira, evoca-se a relação com La Boétie:

“Na amizade de que falo, elas [nossas almas] se mesclam e se confundem uma na outra, numa fusão tão total que apagam e não mais encontram a costura que as uniu. Se me pressionarem para dizer por que o amava, sinto que isso só pode ser expresso respondendo: “porque era ele; porque era eu”. (E 1.28.188 A C; 281).

A amizade, em que Montaigne e La Boétie haviam excedido, caracteriza-se pela fusão perfeita com que se interligam os amigos. Há algo de místico na amizade ideal, uma espécie de transcendência mútua através da qual se perdem e se confundem as almas dos companheiros. Continuando a passagem, Montaigne diz: “para além de toda a minha argumentação e do que posso dizer particularmente a este respeito, existe não sei que *força inexplicável e fatal*, mediadora desta união” (*ibid.* – *grifos meus*). Aqui já se manifesta a divergência com Cícero, que se tornará explícita em seguida.

Cícero possui um conhecido diálogo sobre a amizade, escrito no final de sua vida, já no exílio, e dedicado a seu amigo Tito Pompônio Ático. O personagem principal do diálogo é

Caio Lélío, cognominado “o sábio”, figura eminente da história da Roma republicana, cônsul em 140 A.C. e um dos principais oradores de sua época. A escolha de Lélío como porta-voz de Cícero no diálogo, deve-se tanto à excelência de sua pessoa pública, quanto ao fato de que este mantivera uma amizade “memorável” com Públio Cipião Africano, outra personalidade política eminente, herói nas Guerras Púnicas, cônsul etc. Segundo Cícero, “discursos deste gênero” tendem a “adquirir maior dignidade quando se fundam na autoridade de homens do passado, especialmente aqueles mais ilustres” (*Lélío* I.4, 113).

Situada a cena do diálogo logo após a morte de Cipião, Lélío é incitado a dissertar sobre a amizade por seus dois genros, Quinto Múcio Cévola e Caio Fânio. O que se nota em primeiro lugar é o equilíbrio absoluto de Lélío, que, entretanto, acabara de perder seu melhor amigo. Embora admita sentir a perda de um amigo tão excelente quanto Cipião, Lélío não perde a compostura, pois acredita que nenhuma “inconveniência pessoal” deve ser capaz de compelir um “homem de natureza firme” a negligenciar seus deveres públicos (II.8, 117). Lélío não é denominado sábio à toa; o sábio estóico é aquele que atingiu ou aspira atingir a ataraxia, a imperturbabilidade interior, que o aproxima da estabilidade e autonomia do *logos* cósmico. O homem que se encontra fortificado pela virtude e pela sabedoria “não é dependente de ninguém e considera que todas as suas posses estão dentro de si mesmo” (IX.30; 141). Por isso, diz Lélío: “que necessidade tinha o Africano de mim? Por Hércules! Nenhuma. E eu, com certeza, tampouco tinha alguma dele. *Eu o amava por causa de uma certa admiração por sua virtude, e ele, por sua vez, me amava talvez por causa da boa opinião que tinha do meu caráter*” (*ibid.* – *grifos meus*). Compare-se agora essa passagem com aquela acima, em que Montaigne evoca sua relação com La Boétie. Nada parece mais distante daquela fusão apaixonada, na qual os amigos se perdem um *no* outro⁷, do que esta respeitosa admiração mútua pelas virtudes um *do* outro.

De fato, desde o início do diálogo ciceroniano, a amizade é associada à virtude, i.e., à excelência moral: “antes de mais nada, estou convencido de que a amizade não pode existir exceto entre homens de bem” (V.18, 127). Por intermédio de Lélío, Cícero diz que a amizade nos foi dada pela natureza como “aia da virtude”, para que esta possa, auxiliada em uma parceria de “homens de bem”, atingir seus mais elevados objetivos (XXII.83, 191). Através da emulação e do aconselhamento mútuo, os amigos devem se auxiliar no caminho do bem soberano que é a excelência moral. Os amigos devem ser o espelho um do outro, mas um espelho que reflita sempre o melhor de cada um – “aquele que olha para um amigo

⁷ “Je dis perdre, à la vérité, ne nous reservant rien qui nous fut propre, ny qui fut ou sien ou mien.” (E 1.28.189 A; 282).

verdadeiro, olha, como se fosse, para uma espécie de imagem de si mesmo” (VII.23, 133). Daí a importância dada no diálogo às questões dos limites da afeição e da escolha dos amigos. É preciso todo cuidado com quem se escolhe para iniciar uma relação amical, devendo-se antes de estabelecer a união pôr o caráter do pretendente à prova. “Deve-se amar o amigo depois de tê-lo avaliado” (XXII.85, 193), diz Lélío. Assim, é responsabilidade do homem sábio “controlar o impulso da simpatia como se faria com o de uma carruagem, e, assim, conduzir a amizade de tal forma que se possa, em certo grau, submeter a disposição dos amigos, como se faz com aquela dos cavalos, a um teste preliminar” (XVII.63, 173).

O exame de caráter não se limita ao momento da escolha do amigo, devendo continuar na relação estabelecida, pois a preservação da “utilidade” e da “confiabilidade” da amizade exige que haja espaço na relação para advertências e até para censuras, que devem ser dadas e recebidas de bom grado. Diz-se que a verdade pode, às vezes, “envenenar a amizade”, entretanto, muito mais grave, segundo Lélío, é a “complacência”, que, “por demonstrar indulgência para com as faltas do amigo, permite que ele se encaminhe diretamente para a ruína” (XXIV.89, 197). O termo aqui é exato: “ruína” é o oposto do edifício sólido que representa a virtude. E é de virtude que se trata. Os amigos devem zelar constantemente pelo caráter um do outro, mantendo na relação um espaço permanente para o aconselhamento e para o ajuizamento mútuo. É isso que permite que a relação amical seja um auxiliar poderoso da virtude. Ajudando-se mutuamente, os amigos se modelam em belos e sólidos edifícios e não em ruínas. Vê-se que a amizade em Cícero é regida por uma teleologia: ela deve servir de auxílio aos homens para a obtenção da excelência moral, que, na inflexão cívica que Cícero dá ao estoicismo, diz respeito, sobretudo, às atividades políticas, i.e., públicas.

Ora, toda essa ponderação, e a subordinação da afeição a algo que lhe está fora, a busca pela excelência de caráter, é muito distante daquela “força inexplicável e fatal” que conduz a amizade na visão montaigniana. A amizade entre Montaigne e La Boétie “não podia perder tempo e sujeitar-se ao modelo das amizades frouxas e regulamentares, às quais são necessárias tantas precauções de longa e prévia frequentação” (E 1.28.188-9 C; 282). A verdadeira amizade, diz Montaigne, “não tem outra idéia senão ela mesma, e só pode ser conforme consigo mesma” (*ibid.*).

Como maneira de enfatizar seu ponto e marcar seu afastamento da concepção ciceroniana, Montaigne narra um episódio do *Lélío*, dando-lhe, contudo, um tratamento distinto daquele dado por Cícero. Trata-se de uma passagem do diálogo em que Lélío recorda uma conversa sua com Caio Blóssio, principal amigo de Tibério Graco, por ocasião da condenação pública e assassinato deste último, acusado de conspirar contra a República.

Devido à perseguição empreendida aos cúmplices de Graco, Blóssio é interrogado pelos cônsules. Lélío pergunta então a Blóssio até que ponto teria seguido Graco, e este lhe responde que teria feito qualquer coisa por seu amigo. “Qualquer coisa?”, insiste Lélío, “mesmo se ele lhe tivesse pedido que ateasse fogo ao Capitólio?”. Ao que retorque Blóssio: “ele jamais teria me pedido isso”, “*mas, se tivesse, eu teria feito*”. (*Lélío* XI.37, 149). Situado no momento em que se discute até que ponto a afeição pode ir em amizade, o caso de Blóssio e Graco é citado no diálogo como um claro exemplo de excesso. “Imaginai a impiedade desta voz criminosa!”, exclama Lélío ante a confissão de Blóssio. O caso dá, ainda, origem à reflexão de que “não há nenhuma desculpa para as más ações, mesmo se é por amizade que agimos mal” (*ibid.*); o que, em seguida, se formula em lei da amizade: “nada pedir de desonroso, nem realizar, se demandado”, pois “é certamente desonroso, e inadmissível, para alguém alegar, como justificativa para más ações, sobretudo contra o Estado, que as cometeu por amizade” (XII.40, 151). Esta lei se aplica particularmente a homens públicos, como Lélío e seus ouvintes, que devem zelar pelo bem-estar da República (*ibid.*).

O mesmo episódio, narrado por Montaigne, dá, porém, ensejo a uma conclusão distinta. Montaigne não censura Caio Blóssio, tampouco deduz do episódio a lei da primazia da ética pública sobre o afeto em amizade. Ao contrário, endossando a confissão de Blóssio, Montaigne diz que os cônsules não deveriam ter se ofendido com ela, se sabiam serem Blóssio e Graco tão “perfeitamente amigos”. E alfineta Cícero: “os que acusam de sediciosa esta resposta não compreendem bem esse mistério” (E 1.28.189 A; 282) - o “mistério” que é a amizade. Graco e Blóssio, continua Montaigne, “*eram mais amigos do que cidadãos, mais amigos do que amigos e inimigos de seu país*” (E 1.28.189 A; 283 – grifos meus).

Se as ações, sentimentos e opiniões de Blóssio e Graco se desencontrassem, eles não seriam perfeitamente amigos segundo a medida montaigniana, por isso, “a resposta de Blóssio é tal como deveria ser” (*ibid.*). A amizade verdadeira exige, em Montaigne, um entrelace perfeito, sem lacunas, das almas dos amigos, sob o signo da afeição. Ela se distingue, portanto, daquelas “outras amizades”, em que é preciso andar com as “rédeas na mão, com prudência e precaução” (E 1.28.190 B; 283). A metáfora equestre lembra a advertência de Cícero no *Lélío*, que chamava a atenção para a importância de se controlar o afeto em amizade da mesma forma que se controla o ímpeto dos cavalos em uma carruagem. Em Montaigne, ao contrário, é o afeto que preside a união perfeita que caracteriza a amizade ideal. Recordando, mais uma vez, sua relação com La Boétie, ele diz:

“Nossas almas se moveram tão unidamente juntas, elas se examinaram com tão ardente afeição, e com a mesma afeição descobriram-se até as mais profundas entranhas uma da outra, que, não somente eu conhecia a sua como se fosse a minha, mas, certamente, me confiaria a ele de melhor grado do que a mim mesmo” (E 1.28.189-9 A; 283).

A primazia, postulada por Cícero, da ética pública na amizade é contestada por Montaigne: “não importa o que digam os estóicos”, a união, “sendo realmente perfeita”, faz com que os amigos percam a percepção dos deveres sociais, “e odeiem e eliminem dentre eles estas palavras de divisão e diferença: benefício, obrigação, reconhecimento, pedido, agradecimento e semelhantes” (E 1.28.190 A; 284). Ora, que significa dizer que “a amizade única e superior descose todas as outras obrigações” (E 1.28.191 C; 286) senão que os deveres públicos e a amizade dizem respeito a planos diversos? Abandonando a teleologia da virtude, na qual se encerra a amizade em sua concepção clássica, Montaigne cancela sua dimensão pública, convertendo-a em um fenômeno exclusivamente privado, em algo único, singular. A amizade verdadeira, chamemo-la pelo nome, a amizade entre La Boétie e Montaigne, diz respeito “a fatos inimagináveis para quem não os experimentou” (*ibid.*). Esta amizade não tem forma pública, e, portanto, tampouco tem modelo: “pois os próprios discursos que a Antiguidade nos deixou sobre esse assunto parecem-me frouxos em comparação com o sentimento que tenho a esse respeito. E, nesse ponto, a realidade ultrapassa os próprios preceitos da filosofia” (E 1.28.192 A; 287).

Compare-se agora os finais do *Lélio* e do Ensaio 28. Enquanto Montaigne encerra seu ensaio com um longo, pungente e inconsolável lamento pela morte de La Boétie, Cícero termina o diálogo com um nota de alegria. Para Lélio, Cipião

“ainda vive e sempre viverá, pois foi sua virtude que causou o meu amor, e isso não se extinguiu. Não é apenas diante dos meus olhos e para mim, que constantemente a tive ao meu alcance, que sua virtude ainda vive. Ela brilhará e será um farol para as gerações futuras. Ninguém jamais empreenderá com coragem e esperança as mais grandiosas e nobres tarefas da existência sem propor a si mesmo como modelo a memória e o exemplo deste homem ilustre” (XXVII.102, 209).

Privado da companhia de seu par, Montaigne se lamenta, pois não tinha o consolo de Lélio: não era a virtude imortal que amava, mas sim La Boétie, pessoa particular e finita. Morto o amigo, a amizade não persiste como exemplo, morre também, única e singular. Ao converter a amizade em fenômeno inerentemente privado, Montaigne mantém a separação entre as esferas do privado e do público, juntamente com a irrelevância política de tudo que diz respeito à primeira. O domínio do privado é o domínio do movimento da fantasia, da

inconstância de pensamento, mas é também onde se inclui essa coisa única e extraordinária, sem forma pública nem modelo, que é a amizade, “força fatal e inexplicável”.

Referências Bibliográficas:

CICERO, M. T. *Laelius, De Amicitia*. Latin text with facing English translation by W. A. Falconer. Cambridge M.A.: Harvard University Press, vol. XX, 1923; (Loeb Classical Library).

COSTA LIMA, L. *Limites da Voz (Montaigne, Schlegel, Kafka)*. 2ª ed. revisada. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.

GREENE, T. The flexibility of the self in renaissance literature. In.: Demetz, P. T. & Greene, L. N. Jr., *The Disciplines of Criticism: essays in literary theory, interpretation and history*. New Haven – London: Yale U.P., 1968.

LA BOÉTIE, E. *Discurso da Servidão Voluntária*. Tradução: Laymert Garcia dos Santos. Ed.: Marilena Chauí. 2ª ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1982; (Col. Elogio da Filosofia).

MONTAIGNE, M. *Les Essais*. Édition Villey-Saulnier avec images digitales correspondantes de l'exemplaire de Bordeaux. <http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/montaigne/>. Tradução brasileira de Rosemary Costhek Abílio. 2ª ed.. São Paulo: Martins Fontes. 2002.

SKINNER, Q. *The foundations of modern political thought*. 2v. Cambridge : Cambridge University Press, 1978.