

## MONTAIGNE E CÍCERO

Marden Müller\*

**RESUMO:** Examino de que modo o ensaio montaigneano sobre a amizade parece sugerir um problema relativo às condições sob as quais se pode dar o antagonismo entre cidadão e Estado. Assinalo que, ao renunciar à mera repetição da avaliação que Cícero, no *De amicitia*, extraíra da amizade incondicional e “sediciosa” entre Caio Blóssio e Tibério Graco, Montaigne se concentra *é no sentido* dessa disposição singular – que leva alguém a alçar o amigo acima de todos, até mesmo da pátria. Oferece-nos, com isso, uma observação gramatical que esclarece algo sobre a própria natureza da noção de amizade perfeita: *é preciso, antes de tudo, compreender que quem obedece ao verdadeiro amigo não obedece senão a si próprio*. Indico, por fim, que, do conseqüente afastamento que Montaigne alega estabelecer-se entre a amizade perfeita e as associações comuns, não se segue entre ambas nem oposição lógica, tampouco oposição política.

**PALAVRAS-CHAVE:** Montaigne – Cícero – Amizade - Deveres.

Esta nota, que pertence a um estudo em torno dos *Ensaaios* de Montaigne, é dedicada à ideia de *verdadeira amizade*. Terá cumprido seu papel se puder apenas situar, no texto de I, 28 (“Da amizade”), a adequação da pergunta: “deve-se atender a todas as solicitações de um amigo, por contrárias que possam ser à lei e ao costume?”.

A fim de explicitar os aspectos de sua tese forte (“Na amizade a que me refiro, elas [as almas dos amigos] se misturam e se confundem uma na outra, em uma mistura tão homogênea [*si universel*], que se apaga e não encontram mais a costura que as unira”<sup>1</sup>), Montaigne emprega um exemplo de que também se vale Cícero em seu *De amicitia*. Trata-se da interpelação de Lélío a Caio Blóssio a respeito de sua participação na insurreição liderada por Tibério Graco, tribuno do povo no senado romano. O uso que cada um – Cícero de um lado, e do outro Montaigne – faz do caso diverge consideravelmente: uma história, duas morais. Sustento que a concepção montaigneana da amizade é tal que não permite uma resposta simples à pergunta acima. Primeiramente, procurarei mostrar que o caso Graco-Blóssio só tem rendimento *restrito* como exemplo; isso porque Montaigne não o cita para aprová-lo ou censurá-lo, mas para esclarecer uma diferença de escopo lógico, própria à natureza da fidelidade amistosa. Em segundo lugar, observarei que, ao compreender essa

---

\* Graduando em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

<sup>1</sup> M94; V188. ‘M’ seguido de um número indica a paginação da tradução de Sérgio Milliet; o mesmo vale para ‘V’, que indica a paginação na edição de Villey-Saulnier. As traduções constantes neste artigo, no entanto, são de minha responsabilidade.

diferença, compreende-se também que, se o ensaísta pode considerar os deveres da amizade como prioritários aos demais deveres, daí não se segue oposição e conflito entre os papéis do amigo e do cidadão.

## 1. O DIÁLOGO

Lélio é o protagonista desse tratado ciceroniano, escrito aos moldes de um diálogo no qual os demais interlocutores pouco intervêm. É ele, pois, quem relata a Fannius e Scaevola a suma das opiniões de seu recentemente falecido amigo Cipião Emílio (Scipio Aemilius Africanus), o Jovem, sobre a amizade. Chegam logo ao tópico – consagrado pelos tratados do gênero: compreender as fragilidades às quais a relação está sujeita; “Com efeito, ele [Cipião] dizia que nada é mais difícil do que uma amizade que dure por toda a vida; pois ocorre, as mais das vezes, que amigos desenvolvam interesses conflitantes, ou opiniões políticas distintas.”<sup>2</sup> Um primeiro obstáculo, portanto, é identificado no fato notório de que é comum que os indivíduos, malgrado sua mútua simpatia e estima, divirjam a respeito de certos assuntos.

É da maior importância essa observação quanto à fragilidade dos laços entre os amigos baseada em divergência de opiniões; prevenido para tal risco, Lélio enunciará o primeiro princípio da amizade, em duas formulações alternativas e equivalentes: “nunca se deve pedir a um amigo que faça algo errado, nem se deve fazê-lo a pedido de um amigo”;<sup>3</sup> e “que se solicite dos amigos apenas o certo, e que façamos por eles apenas o certo.”<sup>4</sup> A relação entre Tibério Graco e Caio Blóssio vem à cena a fim de ilustrar o princípio:

Consideremos (...) se assim preferirem, o quão longe o amor dos amigos deve ir. (...) De fato, vimos Tibério Graco, quando este perturbava a paz do Estado, ser abandonado por Quinto Túbero e por outros com quem privava. Mas Caio Blóssio, (...) vindo até mim para implorar perdão no momento em que me reunia com os cônsules Lenas e Rúpilo, alegou ter Tibério Graco em tão alta estima que se sentira compelido a atender a qualquer desejo daquele. Eu então perguntei, “Mesmo se ele houvesse desejado que incendiásseis o Capitólio, vós o teríeis feito?” Respondeu:

---

<sup>2</sup> *De amic.*, 10, p. 27.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, 12, p. 32.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, 12, p. 35.

“Ele nunca mo teria pedido tal coisa.” “Mas e se ele o tivesse?” disse eu. “Eu o teria obedecido,” foi a resposta.<sup>5</sup>

Lélio conclui então que, ao contrário de Túbero e de outros que deixaram Tibério Graco quando este incitava o povo à sedição, as ações daquele Caio Blóssio só se podem explicar como loucura<sup>6</sup> (compartilhada com o amigo) e como depravação<sup>7</sup>. Notável é como essa expressão de reprovação diante da falta (do vício) dos adversários, da perspectiva dos *optimates*, é tanto mais severa quanto mais tomada de uma profunda confissão de incompreensão. O cônsul romano não entende como um cidadão possa voltar-se tão inteiramente contra o Estado e estar munido de razão – posto que não pode estar munido de *motivação virtuosa*. Desse ponto de vista, as ações de Tibério são patentemente viciosas; mas são, sobretudo, opacas, inescrutáveis. Logo, duplamente insanas – do ponto de vista moral, porque são más; e do ponto de vista da compreensão, porque são ininteligíveis, irrazoáveis.<sup>8</sup>

## 2. O ENSAIO

Uma vez distinguida – em termos essencialmente negativos – a amizade perfeita das demais associações (ditas interessadas ou necessárias para algum outro fim que não o puro amor ao amigo) na primeira parte do “Da amizade”, Montaigne tenta uma caracterização positiva. Retoma o exemplo Graco-Blóssio,<sup>9</sup> e dele extrai uma moral muito diferente daquela de Cícero:

---

<sup>5</sup> *Op. cit.*, 11, p. 30. Já Plutarco atribui a Blóssio uma declaração final mais defensiva: “Caso Tibério o houvesse ordenado, teria sido para mim a coisa certa a fazer; pois ele nunca o teria ordenado se não fosse pelo bem do povo”. V. *Lives*, XX, 4. (834, p.194).

<sup>6</sup> *De amic.*, 11, p. 30.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, 11, p. 31.

<sup>8</sup> O pensamento político romano certamente não ignorava o fato da pluralidade de pontos de vista (concomitantemente, mas também *para além* do fato da pluralidade de corpos a habitar e compor uma unidade administrativa). Tanto é assim que a oratória foi, para eles, a primeira (mas não a única) ferramenta para a produção de nivelamento e de consenso legislativo onde houvera sempre incongruência relativa (entendida aqui não como ausência de acordo abstrato, mas de acordo vivencial, mesmo entre pares. A pergunta deve ser, pois: *em termos vivenciais*, em que consiste o acordo e o desacordo de *valores* entre indivíduos (que ao menos se reconhecem como) iguais?

<sup>9</sup> I, 28 (M94; V 189): “Quando Lélio, em presença dos cônsules romanos – os quais, após a condenação de Tibério Graco, processaram todos os companheiros de confabulação deste – inquiriu Caio Blóssio (que fora o melhor amigo de Graco) sobre o quanto ele estaria disposto a fazer a pedido do amigo, ao que respondeu: Tudo;

Se ele foi mesmo amigo tão perfeito de Graco, como nos contam as histórias, não tivera com o que ofender os cônsules por essa última e ousada confissão; e não renegaria a segurança que tinha de conhecer a vontade de Graco. De todo modo, aqueles que acusam tal resposta de sediciosa, não entendem bem esse mistério, e não atentam ser possível, como foi de fato, que Blóssio tivesse a vontade de Graco na manga, em seu poder e conhecimento. Eles foram mais amigos que cidadãos, mais amigos que amigos e inimigos de sua terra, do que amigos em ambição e em insurreição. Inteiramente entregues um ao outro, tinham inteiramente as rédeas das inclinações um do outro; tomemo-los guiados pela virtude e conduzidos pela razão (que sem isso a coesão é impossível), a resposta de Blóssio é tal como devia ser.<sup>10</sup>

Diversamente de Cícero, Montaigne não se interessa pelo mérito da adesão faccionária (revoltosos vs. *optimates*); seu objetivo é evitar “que se confundam as regras” desta amizade incondicional com as regras vigentes para cada uma das outras, amizades comuns, cuja semelhança com a primeira é meramente nominal; o abismo que as separa é tão grande e a tal ponto a distingue das outras variedades que teremos de nos perguntar se já não é inadequado sequer chamá-la de associação. E esta é apenas a primeira de uma série de desconfianças a respeito do rendimento de nossas palavras usuais: para o domínio que interessa ao ensaísta indicar, tudo o que serve para descrever adequadamente nossas associações comuns parece naufragar ou subverter-se.

A ideia de associação torna-se problemática lá onde Montaigne descreve o caráter próprio da amizade *perfeita* como coisa suficiente em si mesma, para a qual os deveres tradicionais das demais alianças não se aplicam, são ociosos. Isso porque os verdadeiros

---

– como tudo? redarguiu. E se ele tivesse ordenado a ti que incendiasse nossos templos? – Ele nunca mo havia ordenado, replicou Blóssio. – Mas e se ele o tivesse? Ajuntou Lélio. – Eu o teria obedecido, respondeu.” Montaigne faz Blóssio empregar o *passé antérieur* (“*Il ne me l'eut jamais commandé*”) onde Cícero o fazia empregar o pretérito subjuntivo mais-que-perfeito (“*Numquam ... voluisset id quidem*”). Em português, o *passé antérieur* se aproxima mais do pretérito perfeito (“ele nunca mo ordenou”), ao passo que o subjuntivo mais-que-perfeito do latim traduz-se para o português por algo como “na verdade, ele nunca houvera quisto [que eu fizesse] isso.” A diferença não é pequena: no relato montaigneano, Blóssio apela para o passado efetivo – para o que Blóssio conhecera a respeito das ações de Graco; no de Cícero, Blóssio é de tal forma seguro da vontade do amigo que sua afirmação decidida abraça também todas as suas ações e atitudes futuras, em todas as circunstâncias possíveis nas quais houvesse Tibério Graco. A formulação que encontramos no relato de Plutarco (*Ibid.*) exhibe esse mesmo espírito. No comentário de Montaigne, contudo, tudo se passa como se (seu) Blóssio se houvesse expressado com semelhante certeza modal.

<sup>10</sup> *Idem, ibidem.*

amigos acham suas vontades tão plenamente confundidas uma na outra que diríamos tratar-se de uma só vontade,<sup>11</sup> como ocorrera com Graco-Blóssio. Eles tinham as rédeas das vontades um do outro – não como quem alternadamente impõe-se e ordena num momento para em seguida curvar-se e obedecer, e sim com a naturalidade de quem obedece a si próprio. Ora, para um tal modo de relação, que utilidade poderia haver na manutenção de deveres?

### 3. ASSOCIAÇÕES COMUNS

Correto: a vontade de Blóssio era de Graco tanto quanto a de Graco era de Blóssio; mas também: *a vontade de Graco era de Blóssio tanto quanto a de Blóssio era de Blóssio*. Eis o significado de ter a vontade do outro na manga, em poder e conhecimento. Para Montaigne, é o mesmo movimento, o distanciar-se das associações comuns às quais genericamente os antigos chamaram *amicitiae* ou *philiis*, e o aproximar-se da relação do *eu* consigo mesmo. *Daí que obedecer ao verdadeiro amigo não pode ser senão obedecer a si mesmo*. Mas não pressentimos uma violação do uso comum dessa expressão “obedecer” neste caso? Com efeito, obedeco *outrem* espontaneamente, ou o faço obrigado pelo costume ou pela lei. Mesmo quando levamos em conta os casos descritos como “ação espontânea”, “obedecer” pressupõe a vigência de toda uma instituição de deveres a regular a relação entre os indivíduos. Em âmbito privado, posso fazer algo por alguém sem que isso constitua “obedecer”, supondo que a outra parte não tenha me “ordenado” coisa alguma, mas tão somente solicitado. Mesmo assim, o favor conta, nesse mesmo âmbito, entre os deveres da amizade. Isso o elogio à amizade de Cícero – bem como os problemas relativos à noção de amizade, que seu tratado percorre – pressupõe.

Todo dever conta como algo da ordem da associação, e sua existência mesma visa regular as associações, estabelecendo a cada um dos tipos as atribuições próprias de cada parte nele implicado, e a natureza do dever: favor, obrigação, reconhecimento, pedido, agradecimento, etc. Há efeitos, há consequências para o modo como cada parte desempenha seu papel diante do outro, conforme atenda ou se desvie das regras de uma dada associação. Precisamente isso o Lélío de Cícero teve em mente ao aprovar Blóssio ou louvar Cipião ou Túbero: como qualquer associação, as amizades – sendo essencialmente privadas – na medida em que ocorrem entre indivíduos, são melhores ou piores, e mais ou menos dignas de perseverar, conforme os amigos desempenhem bem ou mal seus papéis. E pode ocorrer de

---

<sup>11</sup> v. M95; V190.

algum deles desempenhar o seu tão mal que já não mereça mais – por exemplo – o nome de amigo. O *De amicitia* é, nesse sentido, sobretudo ocupado com *prescrições* sobre o tipo de relação privada que é a amizade.

Afirma Montaigne: “assim como a amizade que tenho por mim não aumenta em virtude da ajuda que, em necessitando, presto a mim mesmo, (...) assim como não sou grato a mim mesmo em razão do serviço que faço para mim mesmo, assim também a verdadeira perfeição da união de tais amigos fá-los perderem o sentimento de tais deveres”.<sup>12</sup> A atenção descritiva do autor dos *Ensaio*s é salientada no contraste com a motivação prescritiva (e, a propósito, *interessada*) de Cícero. Mas algo mais desponta aí, e chega-se a adivinhar, nas lacunas do ensaio, a motivação para a firme censura de Lélío: quer entendamos ou não a observação sobre “obediência”, e quer entendamos a tese forte da inteira união anímica dos verdadeiros amigos literalmente ou como uma metáfora... resta ainda o rumor do arrebatamento. Com mais autoridade do que o respeito à lei e ao costume, se ergue um furor<sup>13</sup> que não encontra causa determinada; que não teme entregar-se inteiramente a um encontro sem nenhum sinal externo de necessidade, mas que, ao contrário, parece concentrar toda acidentalidade possível; e, por fim, justo porque não depende, não quer depender de nada e não se reporta a nada a não ser ao amado<sup>14</sup>, carrega em si o potencial de destruição de todas as outras associações. Desonrando a própria reputação, dando as costas à estima dos concidadãos, a convergência louca na direção do amigo prepara a ruína do Estado.

Por isso Lélío concebe os deveres de uma amizade sã como garantias de uma entrega moderada, mediada, cautelosa, malgrado subscreva à opinião de Cipião, de que é preciso confiar, e não fugir à possibilidade do naufrágio das relações. Os deveres separam, *medeiam*, e isso Montaigne também pressupõe. Por odiosa que possa ser para Lélío a máxima segundo a qual é preciso amar hoje como quem precisará odiar amanhã, seu tratamento dos deveres divisa, como garantia do benefício que estes possam fornecer, o fato de que eles avalizam um limite, autorizam a quebra do acordo (o primeiro princípio da amizade, em sua versão negativa: nunca se deve pedir a um amigo que faça algo errado, nem se deve fazê-lo a pedido de um amigo). E é preciso que seja assim, se não se quiser correr o risco de anular completamente os deveres civis, os demais deveres privados, os deveres religiosos, em favor de uma prioridade absoluta do amigo. Não obstante, os amigos perfeitos, diz Montaigne, se

---

<sup>12</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>13</sup> v. CARDOSO (1988, p. 163).

<sup>14</sup> Cf. M95; V191.

opõem a tudo o que os possa dividir, tudo o que ameaça descoser-lhes e mediar-lhes as almas.<sup>15</sup> Pareceria que tal resistência só poderia significar uma disposição de violar toda espécie de dever em favor da manutenção dessa costura que os une, aos amigos, como se fossem um só. As requisições que pudessem partir de outras espécies de associação privada, caso precisassem rivalizar com aquela, seriam prontamente preteridas. Não tardaremos a projetar um destino idêntico ao eventual chamado dos deveres civis; e, mesmo não sendo romanos, perceberemos que essa pequena negligência constitui suficiente escândalo na França do século XVI.

E, no entanto, em que importa afirmar que Graco e Blóssio eram “mais amigos que amigos e inimigos de sua terra, do que amigos em ambição e em insurreição”? Importa em um afastamento da orientação polêmica; o caso Graco-Blóssio é repetido no ensaio a fim de explicitar um aspecto central da natureza singular da amizade perfeita. Há, evidentemente, limites para o que e o quanto se pode explicitar acerca de algo tão raro, e Montaigne os conhece bem.<sup>16</sup> É que se está a falar da perspectiva da experiência, está-se a falar de La Boétie. Essa a presumida face inescrutável da amizade – para esta, o exemplo emprestado dos antigos só comparece mediatamente, e encontra seus limites lá onde seus personagens não são aqueles de quem realmente se fala. Montaigne fala é de si, fala é do amigo perdido, Étienne de La Boétie.

Quanto à face legível – a explicitação de que ora me ocupo, tarefa argumentativa – o caso de Blóssio comparece a fim de ensinar como não incorrer em erro categorial: mais amigos que amigos e/ou inimigos de sua terra; isto significa: amigos *entre si* antes do surgimento da questão sobre como cada um se relaciona – amistosa ou hostilmente – com qualquer outra coisa, especialmente com a autoridade política. E “mais amigos ... do que amigos em ambição e em insurreição”; ou seja, unidos em virtude um do outro, antes dos planos ou opiniões políticas que cada um pudesse nutrir consigo anteriormente ao encontro. Se o contrário fosse o caso, não se trataria de amizade perfeita, amizade virtuosa que existe apenas por si própria, mas de associação interessada, a procurar no outro um meio para um fim diferente da amizade mesma. Um modo de indicar a distinção é negar que à verdadeira amizade se atribuam os traços das amizades ordinárias. Assim é que, por constatar a

---

<sup>15</sup> Cf. M95; V190.

<sup>16</sup> Cf. M96; C192: “Em suma, esses são sentimentos inimagináveis para quem não provou deles.” E mais adiante: “gostaria de me dirigir àqueles que tenham já experimentado aquilo de que falo. Mas, conhecendo o quão distante do uso comum é uma tal amizade, e o quanto ela é rara, não espero, pois, deparar-me com algum bom juiz.”

semelhança da gramática dessa relação com a gramática da relação do eu consigo mesmo, o autor enfraquece a pertinência de contá-la sequer como uma associação. O mesmo se passa com a declaração acerca dos deveres: os amigos verdadeiros os odeiam, tudo se passa como se, entre eles, não houvesse deveres.

Comprendemos que, se Montaigne dá atenção ao caso que Lélío reputa exemplarmente sedicioso, não é nem para repetir seu juízo, nem para confrontá-lo. Deve-se atender a todas as solicitações de um amigo? Certamente. Mesmo que sejam contrárias à lei e ao costume? Esta segunda parte da pergunta segue sendo capital. Mas esta nota pretende apenas assinalar de que modo o “Da amizade” registra o esforço de evidenciar que nela está contida uma pressuposição sobre a natureza da amizade: que o *verdadeiro* nome ‘amizade’ se deixa aplicar sobre um número considerável de espécies de associação. Precisamente isso Montaigne recusa.<sup>17</sup>

#### 4. DIFERENÇA SEM OPOSIÇÃO

Uma dificuldade emerge já do uso da palavra “dever” no ensaio. Pouco antes do trecho que nos ocupou acima, ao caracterizar a espécie de associação vigente entre pais e filhos, observa Montaigne: “A amizade se nutre de uma comunicação que não se pode encontrar entre eles [entre pais e filhos] (...) nem todos os pensamentos paternos podem ser comunicados aos filhos, pois isso engendraria entre eles uma intimidade inconveniente; nem da parte dos filhos aos pais se podem dar conselhos ou *corrigir – sendo esse último um dos primeiros deveres da amizade.*”<sup>18</sup> Assim, *há* deveres entre os amigos. É preciso recorrer aqui a uma variação no sentido da palavra.

Tanto o ensaísta parece fiar-se na incomensurabilidade dessa amizade (em tudo subversiva das propriedades das relações comuns, sem nem por isso constituir-lhes o avesso – constitui-lhes é em *outra coisa*, simplesmente) que diremos: a amizade perfeita é uma associação, mas de tipo inteiramente distinto das demais; que nela os deveres, se assim se pode chamá-los em algum sentido, operam diversamente (e, *aparentemente*, na contramão) das demais associações – por exemplo, agraciando ao amigo a quem compete prestar o serviço, e não ao que o recebe. A dificuldade consiste em que, para caracterizar a qualidade

---

<sup>17</sup> Esta nota omite sua sequência natural, a saber: um exame da caracterização montaigneana da amizade como relação cujos membros são necessariamente virtuosos. Trata-se de um ponto problemático, embora de modo algum ausente da tradição dos tratados sobre amizade. Meu estudo deverá ainda deter-se sobre ele.

<sup>18</sup> M92; V184-5.



outra da amizade perfeita, dispomos apenas dessas mesmas palavras com as quais nos referimos às amizades vulgares. Com essa limitação, teremos de conviver. Se se trata de distinguir categorialmente a amizade perfeita de todo o resto, é preciso entender bem essas supostas inversões: não é que entre amigos não haja deveres, mas, antes, é o caso que entre eles há não-deveres – caso definamos ‘dever’ pela cartilha das associações ordinárias. Igualmente, a verdadeira amizade é não-amizade – caso definamos ‘amizade’ pelo uso comum, e não do ponto de vista da raridade.

Penso, entretanto, que, se podemos nos referir ao procedimento de Montaigne como *uma série de negações*, é porque nos movemos até aqui por um terreno de definições. Abstração feita dele, será indispensável entender que não-dever, não-associação, não-amizade são nomes de superfície e, no limite, batismos um pouco às cegas – seja porque até mesmo aos verdadeiros amigos falem as palavras apropriadas, seja porque será sempre um pouco inútil o esforço de oferecer ao entendimento comum, mediante definições, um pedaço de experiência que não pode ser propriamente reconhecido senão desde dentro, desde a perspectiva do amigo. A boa notícia é que, uma vez aí, *pertencendo a uma verdadeira amizade*, tudo se afirma – relativamente a essa experiência, nada é negado que lhe seja próprio. Pois não há necessidade de distinções, de cautelas e antecipações que só se justificariam a fim de se fazer entender por *outrem*. O amigo não é ‘*outrem*’, ele é ‘*eu mesmo*’. Os amigos não vivem, é evidente, sequer por um segundo em não-amizade, mas na mais perfeita amizade – um em relação ao outro. Não mantêm com relação um ao outro não-deveres, mas simplesmente deveres – pois que agora já se está certo de não designar com esse termo toda variedade de atos recíprocos que não sejam interna – ainda que misteriosamente – motivados; com efeito, se admitimos que chamamos ‘dever’ tudo aquilo que envolve um bocado de obrigação prescritiva, interesse e mentira social, falamos aí apenas dos deveres ordinários, nunca daquilo a que os amigos chamam ‘dever’.

Emprego deliberadamente o vocabulário de Marcel Mauss, que o considerava adequado para falar (ainda que apenas preliminarmente) dos sistemas de dádivas em diversas sociedades simples.<sup>19</sup> Embora mais dramático do que o de Montaigne, o tom do etnólogo ao referir-se às instituições de troca como instâncias de “mentira social” conduz a atenção para o fulcro do “Da amizade”: o valor do amigo. Este parece consistir em sua apresentação transparente, na coincidência de princípio do amigo comigo mesmo; na conseqüente facilidade de trato, na inutilidade da introdução de precauções protocolares, que se usam com

---

<sup>19</sup> v. MAUSS (2003, p. 188).

quem é, para nós, em última instância, um estranho; e por fim, na força da relação – por contraste com a fragilidade constatada em praticamente toda associação comum. Portanto, seria no repouso, na tranquilidade da confiança integral no outro que o elogio do ensaísta estaria assentado. Se isso, por um lado, distanciaria a experiência de que se ocupa Montaigne daquela paixão violenta que Lélío temia nos amigos incondicionais – e, nessa medida, removeria uma camada de idealização algo externa à relação mesma, que não chega inteiramente a lhe fazer jus – por outro, reservaria lugar para outra camada de idealização; ela se basearia não mais na ênfase sobre a incomunicabilidade da amizade relativamente a todo o resto da sociedade (a loucura e a depravação de Graco e de Blóssio, segundo Lélío), mas na postulação de uma completa legibilidade interna da amizade perfeita. Os verdadeiros amigos são transparentes um ao outro e, por isso, toda troca, toda reciprocidade entre ambos é de outra natureza.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se a verdadeira amizade é não-amizade para as amizades comuns, ao passo que estas são não-amizades para a verdadeira amizade, por que insisto em afirmar que um tipo *não* constitui o avesso do outro? A razão é da mesma ordem da que separa Montaigne de Cícero quanto ao caso de Blóssio; as diferenças elencadas, portanto, são todas de escopo: os amigos são, entre si mesmos e para os outros, algo diferente dos componentes do tecido social e estatal – algo diferente, mas não algo contrário, não algo conflituoso; eles não estão à parte, no sentido de que está “à parte” quem deserta ou quem se alça acima de uma comunidade. Fazê-los aderir a essa sorte de descrições redundante em falsear a relação que os determina como amigos, forçando-os a aderir às regras de um jogo que, se não ignoram, e do qual, em larga medida, participam, também não os define absolutamente enquanto se os considera precisamente na qualidade de membros da relação amistosa. Negar-lhes isso é pretender que todas as dimensões de uma vida se reduzam à dinâmica das trocas privadas frugais com outrem; das transações comerciais; das adesões partidárias; da participação mais ou menos competente, ou da não-participação absoluta em certos círculos sociais; e, finalmente, das situações pelas quais se pode estimar o quanto o indivíduo sabe ou não participar daquelas associações. Da mesma forma, pretender que o alvo de Montaigne filósofo se resolva na mera tomada de posição relativamente a um problema como o da obediência civil, a um exemplo como o de Blóssio-Graco, seria perder de vista toda a filosofia dos *Ensaaios* – e o *ensaio* como filosofia.

\*\*\*

## PÓS-ESCRITO

*De volta às amizades comuns* – E, o que será o mais importante para a continuidade deste estudo: a reciprocidade desses deveres pode ser estimada a partir da afirmação de que, entre os primeiros deveres próprios a essa amizade, consta o de corrigir, mesmo o de censurar o amigo. Para Montaigne, sobre essa conduta repousa não apenas a plausibilidade de os amigos tratarem-se como uma só alma (a expressão máxima da confiança que um deposita na *virtude* do outro), como é também ela, a liberdade de correção sobre o outro, a responsável por exercitar, numa convivência vigorosa e independente, a virtude em cada um. Haverá de ser um exercício predominantemente comunicativo, de falar e ouvir. Sendo também um exercício moral, o de abrir-se para a potencial hostilidade que possa emergir de uma afeição amistosa. Ao perder La Boétie, essa lição se mostra a Montaigne com seu devido peso. Aqui convém assinalar o valor relativo das associações comuns a partir do percurso de Montaigne (como que) de volta a elas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARDOSO, S. “Paixão da igualdade, paixão da liberdade: a amizade em Montaigne”. In CARDOSO, sérgio et al. *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- CICERO. *De Amicitia (On Friendship) and Scipio's Dream*. Trad. Andrew Peabody. P. Boston: Little, Brown and Co., 1887.
- MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MONTAIGNE, M. *Ensaio*. 3ª ed. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Les Essais*. Ed. Villey-Saulnier. Paris: Presses Universitaires de France, 1978.
- PLUTARCH. *Plutarch's Lives*. Vol X. Trad. Bernadotte Perrin. London: William Heinemann, 1959.