

A servidão voluntária, de La Boétie a Montaigne

Thierry Gontier

Université de Lyon – LabEx COMOD

Tradução

Adriana Novaes – USP

RESUMO

O presente artigo analisa a evolução de um novo ideal republicano no contexto das guerras de religião do século XVI francês. Para tal, concentra-se em dois textos: o *Discurso sobre a servidão voluntária*, de La Boétie, cujo essencial se supõe ter sido redigido por volta de 1548, e os *Ensaaios*, de Montaigne, cuja primeira edição data de 1580. Demonstra, com isso, que Montaigne transfere os ideais republicanos de La Boétie a um contexto novo, passando de um ethos republicano herdado do humanismo renascentista para um *ethos* que se pode anacronicamente qualificar de “liberal”.

PALAVRAS-CHAVE

republicanismo, século XVI, virtude cívica, Montaigne, La Boétie.

ABSTRACT

This article analyzes the evolution of a new republican ideal in the context of the French religion wars in the 16th century. To do so, it focuses on two texts: La Boétie’s *Discourse on Voluntary Servitude*, whose essence is supposed to have been written around 1548, and Montaigne’s *Essays*, whose first edition dates from 1580. It demonstrates that Montaigne transfers La Boétie’s republican ideals to a new context, moving from a republican ethos inherited from Renaissance’s humanism to an *ethos* that can anachronistically be described as “liberal”.

KEY WORDS

republicanism, 16th century, civic virtue, Montaigne, La Boétie.

John Pocock retrçou a evolução do pensamento republicano do século XVIII no mundo anglo-saxão, mostrando a recomposição das linhas de oposição tradicionais entre *whigs* e *tories* no contexto econômico-político dominado por novas questões, como a formação de exércitos permanentes em detrimento das milícias das cidades, a instauração do crédito e do papel moeda, o crescimento da dívida nacional, a transformação da figura do cidadão-proprietário ligada à substituição de bens móveis pela propriedade de terra, etc¹. Essa evolução deveria conduzir ao declínio do ideal de virtude cívica herdada de Maquiavel e Harrington e à emergência de uma nova figura, aquela do cidadão que busca seu próprio interesse no seio de uma sociedade na qual os egoísmos podem ser harmonizados. Madison, no número 10 dos *Federalist Papers* (Hamilton et al, 2012, p. 128-141), faz a análise dessa resolução: ele não acredita mais que a virtude republicana ainda seja praticável, nem necessária. Para ele, a confluência de interesses particulares não é obstáculo à fundação de uma nova ordem republicana².

Voltando um passo para trás, por volta do século XVI francês, eu gostaria de mostrar que uma evolução da mesma ordem teve lugar sobre um plano ético-político em um contexto problemático bem diferente, o das guerras civis confessionais e das transformações antropológicas e morais que elas iniciaram. Vou me concentrar aqui no período de pouco menos de meio século, delimitado por dois textos: o *Discurso sobre a servidão voluntária*, de La Boétie, de uma parte, cujo essencial se supõe ter sido redigido por volta de 1548, com alguns retoques nos anos 1550, e os *Ensaios*, de Montaigne, de outra parte, cuja primeira edição data de 1580, com numerosas adições até a morte do autor, em 1592³.

O paradoxo é que La Boétie – de todo modo o La Boétie ao qual temos acesso – é em grande parte uma criação do próprio Montaigne. É por Montaigne que conhecemos a amizade desses dois homens. É também Montaigne que nos relatou a agonia e a morte de La Boétie. Foi ele que editou sua obra. Foi ele que identificou o autor do *Discurso sobre a servidão voluntária* e especificou o título da obra (com alguma hesitação sobre o título exato⁴) e a data de sua redação. Arthur Armaingaud havia proposto, há mais de cem anos, uma hipótese tão audaciosa (para não dizer

¹ Ver particularmente Pocock (1997).

² Ver a introdução de J.G.A. Pocock em Harrington (1995), p. 214-219.

³ Sobre a datação, ver, por exemplo, Lugli (1935), p. 34.

⁴ Ele o nomeia “Da servidão voluntária” ou “A servidão voluntária” nos *Ensaios* (o termo “discurso” não aparece no título). O título *Discurso da servidão voluntária* é encontrado na “Advertência ao leitor” prefaciando as traduções de Xenofonte e de Plutarco (1571).

arbitrária) quanto fascinante⁵: teria sido o próprio Montaigne quem escreveu o *Discurso* e o publicou anonimamente como reação ao massacre de São Bartolomeu? Sem dúvida, Montaigne condena abertamente a publicação dessa obra que, ele escreve, foi «trazida à tona para um mau fim». Mas os atuais apoiadores de Armaingaud, que são também alunos de Leo Strauss, veem nisso apenas uma estratégia de dissimulação da parte de um Montaigne cripto-protestante e cripto-republicano⁶.

Não é necessário recorrer a uma hipótese também custosa para mostrar as afinidades de Montaigne com o texto de La Boétie. Mas, sobretudo, a tese de Armaingaud e de seus discípulos atuais esconde o mais importante: se Montaigne simpatiza com os ideais do *Discurso* de La Boétie, ele opera uma translação dos ideais republicanos de La Boétie em um contexto problemático novo, e essa translação testemunha a mutação de um *ethos* republicano herdado do humanismo cívico da Renascença italiana para um *ethos* que se pode retrospectivamente e anacronicamente qualificar de “liberal”.

O republicanismo paradoxal de La Boétie

O significado do texto de La Boétie é como que recoberto pela multiplicidade de suas recepções. Sua primeira publicação impressa, anônima e parcial, de 1574, em *Réveille matin des François et de leurs voisins*, integra-a a uma coletânea de escritos contra a monarquia francesa⁷. Antes de 1572, os protestantes ainda podiam se pretender defensores da monarquia contra a influência corruptora das facções católicas extremistas: o massacre de São Bartolomeu, reivindicado pelo próprio rei, marca uma verdadeira mudança na estratégia retórica protestante, dirigida dali em diante diretamente contra Carlos IX, acusado de ser um novo Nero, e Catarina de Médicis, acusada de perfídia maquiaveliana. É também nesse contexto que o texto aparece em 1577, desta vez integralmente, no terceiro tomo da coletânea de Simon Goulart, *Les Mesmoires de l'Etat de France sous Charles Neusiesme*, obra também polêmica, destinada a preservar a memória do massacre de São Bartolomeu e a mobilizar os

⁵ Armaingaud (mars 1906), p. 499-522, (mai 1906), p. 322-348 e ainda Armaingaud (1910).

⁶ Sobre a interpretação dos *Ensaio*s, ver Schaefer (1990). Sobre a atribuição a Montaigne do *Discurso da servidão voluntária*, ver em especialmente Martin (1998), p. 127-187, segundo o qual “Montaigne expôs seu pensamento abertamente no *Discurso da servidão voluntária*, e de maneira dissimulada nos *Ensaio*s” (p. 128). Ver também, no mesmo volume, o estudo de Reynolds-Cornell (1998), p. 115-126, que retoma os principais argumentos em favor da tese de Armaingaud. Para uma crítica da renovação dessas teses de Armaingaud, associadas à ideia pós-straussiana de um Montaigne sistematicamente dissimulador, ver a resenha de Peter Burke (1993), p. 407-408, e o artigo de James Supple (2003), p. 259-275. Ver também o desenvolvimento crítico de Philippe Desan sobre a tradição pós-straussiana de leitura dos *Ensaio*s (2018, p. 277-299).

⁷ Ver Jean-Raymond Fanlo (2019), p. 219-229.

protestantes desorientados (no mesmo terceiro tomo há também *Franco-Gallia*, de François Hotman)⁸.

O texto, identificado por Montaigne como sendo de La Boétie, não será reeditado antes da edição londrina dos *Ensaio*s, feita por Pierre Coste, o tradutor de Locke, no início do século XVIII, no contexto dominado pela Revolução Gloriosa, pela oposição parlamentar aos Stuarts e pela adesão a Maria e Guilherme de Orange. Ele será publicado na França logo depois da Revolução de 1789 – paradoxalmente, não pelos Jacobinos, mas pelos Girondinos, em apoio à monarquia constitucional. Até então, La Boétie aparece como um defensor de um modelo de regime misto. As coisas mudam com Félicité de Lamennais, que faz a primeira edição separada em 1835, no contexto que se segue aos Três Gloriosos, com um prefácio que mistura a defesa dos direitos do homem e um curioso elogio da liberdade no sentido cristão, mostrando não ser contraditório em relação ao que La Boétie diz sobre a religião como instrumento de propaganda política. Cito apenas de forma alusiva numerosas recepções posteriores, das quais são testemunha a edição de Pierre Léonard, acompanhada de textos históricos de Pierre Leroux, Auguste Vermorel, Gustav Landauer e Simone Weil, assim como textos mais contemporâneos de Miguel Abensour, Pierre Clastres e Claude Lefort.

Se recolocamos o texto de La Boétie em seu contexto, é claro que encontramos os ecos do movimento de pensamento do republicanismo clássico, em sua reapropriação pela tradição do humanismo cívico italiano dos séculos XIV e XV, e sua recepção na França, no contexto de oposição da nobreza às inclinações absolutistas da monarquia. Montaigne não se engana totalmente quando escreve que o tema do *Discurso* foi «frequentemente tratado nos livros»⁹. Encontram-se no *Discurso* muitas marcas do neorepublicanismo, entre os quais o elogio dos tiranicidas (todo regime autocrático sendo considerado como tirânico) e a defesa do regime das leis, o elogio da república de Veneza contra o regime do “Grande Senhor” da Turquia, a exaltação da amizade entre cidadãos livres animados por uma virtude cívica feita de coragem e de franqueza etc. Encontramos sobretudo uma exaltação da liberdade republicana (os termos “liberdade”, “livre”, “franqueza” ou “francamente”, aparecem mais de cem vezes nas trinta páginas do *Tratado*), a liberdade significando aqui uma forma

⁸ Ver Cécile Huchard (2019), p. 253-275.

⁹ O próprio Montaigne faz um retrato de La Boétie como aquele do último modelo de virtude cívica romana em um tempo corrompido, “uma alma de velha marca” (II, XVII, p. 637) e um espírito “moldado sobre o modelo de séculos diferentes dos nossos” (I, XXVIII, p. 226).

de “orgulho” de participar da vida pública de um país de constituição republicana¹⁰ – basicamente, o que Isaiah Berlin chama de liberdade “positiva”.

Há, contudo, ambiguidades que abrem potencialmente o texto para além desse republicanismo. O que de fato caracteriza a tirania? Não é o número de governantes. Embora a obra tenha sido nomeada “Contra Um” antes de ser batizada por Montaigne “Da servidão voluntária”, a tirania não remete necessariamente ao poder de uma única pessoa. Pode-se ler nesse sentido o começo do texto. La Boétie parte da famosa fórmula de Homero:

Ter vários senhores não é nenhum bem;
Basta que um só, e não mais, seja o senhor, e que somente um seja o rei,¹¹

La Boétie aponta um erro de raciocínio: não se pode deduzir do fato de que o reino de muitos seja mau, que o reino de um só seja pior: «seria preciso dizer que a dominação de vários não poderia ser boa, já que o poder de um só, uma vez que tomasse o título de senhor, seria duro e irracional». É então *porque* o reino de um só é mau, que o reino de vários é *a fortiori*. Citamos La Boétie:

É extrema infelicidade estar sujeito a um senhor, do qual jamais se sabe se pode assegurar se é bom, pois está sempre em seu poder ser mau, quando o quiser; e ter vários senhores é ser tantas vezes extremamente infeliz.

O caminho está talvez aberto à ideia de uma tirania popular. O que quer que seja, no *Tratado* o reino de um só apenas faz com que se manifeste, pela desproporção extrema dos governantes e dos súditos, a estranheza da dominação política, que não repousa sobre a força ou o número, mas sobre um poder quase mágico de encantamento e de fascinação.

O que faz um regime tirânico não depende mais da origem do poder. Cito La Boétie:

Há três espécies de tiranos: uns conquistam o reino através da eleição do povo, outros pela força das armas, outros pela sucessão da raça. Os que o adquiriram pelo direito de guerra, comportam-se como bem se sabe que estão (como se disse) em terra conquistada. (1983, p. 33)

O conquistador trata seus súditos não como cidadãos, mas como vencidos. A hereditariedade não é mais bem tratada.

¹⁰ Weber (1974), p. 365. Para Charles Taylor (1984), o ideal republicanista é que “os homens alcançam o bem na vida pública de uma república governada pelos cidadãos”, p. 335.

¹¹ Da tradução de *Discurso sobre a servidão voluntária* (2003), p. 25. Tradução de F. Lourenço, edição da Penguin Companhia das Letras, 2013, p. 138: “Não é bom serem todos a mandar. É um que manda; / um é o rei”. [N.T.]

Aqueles que nascem reis não são geralmente muito melhores, mas sendo nascidos e criados no seio da tirania, sugam com o leite a natureza do tirano e fazem dos povos subjugados seus servos hereditários; e segundo a compleição daquele a quem são propensos, avaros ou pródigos como são, fazem do reino sua herança. (*ibidem*)

A hereditariedade só perpetua a violência conquistadora original sem que a duração lhe confira uma forma de legitimidade. É claro que nesse estágio, e apesar de alguns elogios discretos aos reis da França, nada distingue a monarquia francesa da tirania. A monarquia eletiva, enfim, resta ela também tirânica por outras razões:

Aquele a quem o povo deu o estado deveria ser, ao que me parece, mais suportável e creio que o seria, não sendo elevado acima dos outros, adulado por não sei o que se chama de grandeza, decide não se abalar; comumente transmite aos filhos o poder que o povo lhe deu e desde que adotaram essa opinião, é estranho como excedem, em todo tipo de vícios e mesmo na crueldade, aos outros tiranos, não vendo outros meios de assegurar a nova tirania senão estendendo a servidão e afastando tanto os súditos da liberdade que, embora a memória disso esteja fresca, podem fazê-la perder-se. (*ibidem*)

As tentações do poder provocam quase inelutavelmente uma passagem da eleição à hereditariedade e à tirania.

O que conta não são os «diversos modos de chegar ao poder», mas a “maneira de reinar”, que é, nos diz La Boétie, «semelhante” seja qual for sua origem (*ibidem*). Toda originalidade do *Discurso* está na desmistificação dos meios empregados pelo tirano para obter o consentimento dos súditos. A vontade humana está naturalmente pronta para a liberdade, mas ela também se deixa corromper sob a pressão de paixões como a ambição, a covardia e a preguiça. São essas as paixões que o tirano explora por uma série de técnicas de distração, de demagogia, de manipulação, de divinização do poder, de corrupção por presentes e pequenas vantagens, de constituição de um corpo de favoritos e de uma burocracia piramidal.

Os meios descritos por La Boétie parecem na realidade comuns a toda forma de dominação política, qualquer que seja. A originalidade da reflexão de La Boétie está precisamente nessa generalidade, que faz com que ela possa ser estendida ao nível epistemológico por uma reflexão sobre a genealogia psicológica do erro, tal qual a crítica baconiana dos ídolos, pequenas prisões nas quais a alma se fecha voluntariamente. Ela poderia também ser estendida ao nível político, por uma crítica de toda forma de autoridade do Estado. Assim, segundo Claude Lefort, no

texto de La Boétie “o discurso político cede diante de um discurso sobre o político”¹²; e, segundo Nadia Gontabert, o *Discurso* é um “texto político dirigido contra a ideia mesma de poder (poder político, poder das leis, poder das palavras), e convocando os homens a criar, porque eles se permitirão, enfim, pensar sobre sua liberdade” (Gontabert, 1983, p. 104). De socialista libertário, o *Discurso* se torna, para Murray Rothbard, propriamente libertário, sustentando em si a afirmação da ilegitimidade de toda forma de coerção política sobre os indivíduos¹³.

Essa era a ideia de La Boétie? É ao menos duvidoso. Mas vamos ver que seu primeiro leitor, Montaigne, já dá um passo nessa direção.

O elogio ambíguo a La Boétie no Capítulo XXVIII, Livro I dos *Ensaíes*

Sabemos que Montaigne havia previsto reservar a parte central do livro I de seus *Ensaíes* para a publicação do *Discurso*, de La Boétie. Ele renunciou a essa publicação porque, depois dos libelos protestantes citados, o texto havia perdido o ineditismo, e porque ele não queria comprometer seu amigo defunto (e sem dúvida a si mesmo) em uma querela que não era a sua. O capítulo toma muitas precauções para desculpar La Boétie de toda intenção antimonarquista.

O começo (*incipit*) e o fim (*excipit*) do capítulo “Da amizade”¹⁴ nos mostram dois estados diferentes do pensamento de Montaigne antes de 1580¹⁵, que foram mantidos em detrimento da coerência do texto. Montaigne escreveu a primeira passagem obviamente antes da noite de São Bartolomeu e da reação protestante antimonarquista que se seguiu. Ele fala, de fato, de uma recepção por “gente séria”: trata-se aqui da difusão sob a forma manuscrita recentemente analisada em uma obra editada por John O’Brien et Marc Schaechter (2019). A tocante conclusão do capítulo explica sua mudança de tom e sua renúncia à publicação, alegando uma recepção polêmica e antimonarquista:

Esse escrito foi posteriormente publicado. Os que o publicaram, indivíduos que procuram perturbar nossa situação política atual, e modificá-la, sem saber se a melhorarão, fizeram-no de má-fé, intercalando-o entre outros escritos de autoria alheia.

¹² Ver Boulet (2013), p. 115-135.

¹³ Ver Rothbard (2008), p. 7-36, que situa também Lysander Spooner nessa tradição de leitura do *Discurso* de La Boétie.

¹⁴ Ver *Ensaíes*, I, XXVIII, p. 215-216 e 225-226.

¹⁵ E mesmo três, se acrescentarmos o capítulo seguinte, no qual se avisa a omissão dos sonetos (“Estes versos se leem em outro lugar”. *Ensaíes*, I, XXIX, p. 228.)

São publicações, claro, de anos diferentes – de 1574 e de 1577 – e é interessante notar que as cópias da última foram queimadas em 1579, em Bordeaux, por ordem do Parlamento.

Os dois textos têm em comum a tendência, em contextos diferentes, de diminuir a importância da obra de La Boétie. Trata-se de um autor ainda imaturo que não mostrou todo seu tamanho: o texto foi escrito “em sua primeira juventude”, e se poderia dizer apenas que foi “o melhor que ele pode fazer” (*incipit*); o tema foi “tratado por ele em sua infância”, quando ele tinha “dezesseis anos” (*excipit*). Além disso, longe de querer escrever um panfleto político, La Boétie jamais quis compor mais que um exercício de escrita: “a fim de se exercitar” e “é bom dizer que não é o melhor que ele pode fazer” (*incipit*); “esse ensaio que foi composto tão somente a título de exercício, ventila um tema frequentemente tratado nos livros” (*excipit*).

Na conclusão do capítulo, Montaigne vai mais longe, suavizando o radicalismo do *Discurso* pela insistência no realismo político de La Boétie, suas virtudes de pacifismo, de legalismo, de conformismo e de obediência:

Se pudesse escolher teria preferido nascer em Veneza a nascer em Sarlat; e com razão. Mas obedecer e submeter-se às leis sob as quais vivia era um princípio que, para ele, primava entre os demais. Nunca houve melhor cidadão; ninguém desejou mais a tranquilidade de seu país, nem foi mais inimigo das perturbações e das ideias novas que ocorreram em seu tempo. Muito mais se devotara a extingui-las do que a fornecer argumentos que lhes favorecessem a propagação (*excipit*).

Talvez, La Boétie não teria preferido Veneza a Sarlat de modo algum. Mas, concretamente, ele preferia as imperfeições da ordem, no lugar da violência de uma guerra civil¹⁶. Nesse ponto, o capítulo “Da amizade” é uma apologia paradoxal do amigo de Montaigne contra as ideias desenvolvidas em sua obra, um pouco como a apologia “pérfida” de Raimond Sebond defende o autor da *Théologie naturelle*, atacando suas teses principais.

Contudo, não é tudo negativo nesse retrato. Primeiramente porque, no *incipit*, Montaigne reconhece que o *Discurso* “foi o ponto de partida de nossas relações” (*incipit*) – trata-se nesse sentido de uma amizade formada em torno do compartilhamento de ideais republicanos. Mas também porque se caracteriza por termos que não são depreciativos em relação à mensagem política, “em honra da liberdade contra os tiranos”, acrescentando que foi “com razão” rebatizado de *Contra Um*¹⁷. Além disso, se Montaigne considera o *Discurso* como um tipo de exercício de estudante,

¹⁶ Notamos com Henri Weber (1974) que aqui Montaigne nomeia La Boétie “cidadão” de seu país, e não “súdito” de seu rei.

¹⁷ Sobre esse ponto e a repetição do tema do *Discurso* de La Boétie nos *Ensaíos*, ver André Tourmon (2006), p. 241-242.

isso não é necessariamente depreciativo, pois ele mesmo reivindica não escrever nada além de “ensaios”¹⁸. Montaigne especifica que esse exercício reflete sinceramente o pensamento de seu autor: “Não ponho em dúvida que La Boétie pensasse o que escrevia, pois era demasiado consciencioso para mentir, mesmo em se divertindo” (*excipit*). No mesmo trecho, falando do apreço de seu amigo pela república de Veneza, ele acrescenta, como um aparte que escapa de sua pluma, essa fórmula “com razão” – que traduz sua preferência pessoal pelos regimes qualificados na época como “populares”. Resulta dessas duas camadas do texto um retrato bastante contrastado de La Boétie e mais ainda da relação de Montaigne com o *Discurso*.

Essa ambiguidade se encontra em um nível mais geral na atitude de Montaigne diante dos marcadores republicanistas. Montaigne parece às vezes compartilhar os ideais do *Discurso*. Mas trata-se mais frequentemente de cortes ou de apartes seguidos de algumas reservas. Assim, no capítulo “Dos costumes e da inconveniência de mudar sem maiores cuidados as leis em vigor”: “Os povos, afeitos à liberdade e a se governarem por si mesmos, encaram qualquer outra forma de governo como monstruosa e contrária à natureza”: mas Montaigne acrescenta que “os que estão acostumados à monarquia o mesmo pensam de seu sistema” e, uma vez libertos de um senhor, se colocam imediatamente sob jugo de um outro¹⁹: Montaigne quer aqui colocar em pé de igualdade duas formas de governo ou denunciar, seguindo La Boétie, a estupidez dos povos sob os regimes monárquicos²⁰? Outros textos, se não se declaram a favor de um engajamento, são ao menos de uma simpatia pessoal pelas repúblicas populares. Assim, Montaigne considera “a soberania do povo a mais natural e racional” (I, III, 1924, p. 56): mas, ainda aqui, esse elogio é enfraquecido pelo fato de que é acompanhado por uma denúncia dos crimes da democracia grega – execução dos capitães da batalha de Arginuses e a morte de Sócrates.

Essa ambiguidade se encontra na atitude de Montaigne em relação aos tiraniciadas²¹. O capítulo “Da amizade” concede um belo lugar a Harmódio e a Aristogíton, assim como a Caio Blóssio e Tibério Graco. Harmódio e Aristogíton ilustram a ideia dos Antigos, segundo a qual, de sua amizade homoerótica,

Resultavam consequências muito úteis tanto para os interessados como para o país. [...] O fortalecimento da nação que aceitava o costume, e se constituía em principal defesa da justiça e da liberdade [...]. Daí, tacharem-na de divina,

¹⁸ Ver Jean-Pierre Cavaillé (1988), p. 3-30.

¹⁹ *Ensaio*, I, XXIII, p. 154-155. A favor de uma leitura republicanista de Montaigne (pelo menos contra uma leitura conservadora), ver especialmente Schaefer (1990), p. 171-176.

²⁰ O texto do capítulo “Da vaidade” também é ambivalente: “creio errado querer, em uma democracia, que o poder se concentre em poucas mãos, ou, numa monarquia, que outro governo substitua o existente”. (III, IX, p. 890)

²¹ Ver Manfredi Piccolomini (1991).

não tendo sido hostilizada senão pelos tiranos e a covardia do povo. (I, XXVIII, p. 219-220)

As “consequências muito úteis [...] para o país” só podem remeter aqui ao assassinato do tirano Hípias. Em outros trechos, Montaigne se mostra elogioso a Brutus, vendo nele um exemplo de virtude da qual ele lamenta o desaparecimento em seus contemporâneos: assim, ele diz lamentar “que a obra de Brutus sobre a virtude não tenha chegado até nós; seria admirável aprender a teoria com quem tão bem a praticou” (II, X, p. 424) e confessa: “cem discussões tive em defesa de Pompeu e de Bruto” (III, IX, p. 923). Resta que os “generosos que mataram César” (II, X, p. 423) provocaram o resultado contrário ao que perseguiram:

O bem não sucede forçosamente ao mal; pode ocorrer outro mal, e mesmo o pior mal. Foi o que aconteceu aos assassinos de César. Comprometeram de tal modo a ordem pública que se arrependeram ao fim. (III, IX, p. 891)

Comparemos com o texto de La Boétie:

Bruto, o Jovem, e Cássio eliminaram com muito êxito a servidão, mas restabelecendo a liberdade, morreram [...] para grande dano, perpétua infelicidade e inteira ruína da república, a qual foi, ao que parece, enterrada com eles. (1983, p. 39)

O que provocou a ruína da república foram, segundo La Boétie, a derrota e a morte dos tiranicidas. Para Montaigne, foi o próprio ato deles (e de modo mais geral o dos reformadores) que contribuiu para agravar a destruição da ordem pública²². Ao final do capítulo “Da vaidade”, Montaigne declara paradoxalmente seu orgulho por ter sido burguês de Roma, e por isso concidadão de Pompeu e de Bruto (III, IX, p. 923), mas não sem ironicamente suspeitar de uma vaidade tola: “Entre os favores outorgados pelo destino, um mais do que os outros me alegrou: uma bula conferindo-me a burguesia romana [...]”. (III, IX, p. 925)

Em todo caso, a simpatia de Montaigne, longe de se prolongar em um militantismo reformador, é contrabalançada por sua relutância em relação à mudança de forma de regime²³. Montaigne pensa que em sua época a adesão aos grandes ideais republicanos

²² Como escreve Eric MacPhail, “a amizade de Montaigne pelos heróis republicanos representa uma resistência por procuração às autoridades centrais, que não envolve verdadeiros riscos políticos. Montaigne admira o ideal republicano da liberdade aristocrática sem abandonar sua amizade pela monarquia.” (1989, p. 185).

²³ Encontramos aqui nos *Ensaíos* e em outros escritos (as cartas, por exemplo), textos que defendem uma reforma das instituições judiciárias, por exemplo, nas críticas endereçadas contra a venalidade dos escritórios, mas se elas se dirigem contra os resíduos de um espírito feudal desigual e na defesa de uma lei idêntica para todos (“Os costumes que exigem menor desigualdade entre amos e laiaos parecem-me mais equitativos”, III,

é, como o zelo religioso, uma fachada hipócrita destinada a dar uma aparência de moralidade ao desencadeamento de paixões as mais nefastas à ordem social: a luxúria, a preocupação com a glória, a crueldade etc. Os grandes discursos altruístas que nos escravizam ao público dissimulam “a ambição e a avareza”, e os “encargos e os aborrecimentos da vida na coletividade” são procurados apenas para “o proveito pessoal ambicionado” (I, XXXIX, p. 267). Se La Boétie “era demasiado consciencioso para mentir, mesmo em se divertindo”, esse não é certamente o caso dos contemporâneos que mentem sob as aparências da devoção religiosa e do zelo pelo público.

Montaigne faz uma análise inversa àquela dos monarquistas: ele não acusa Carlos IX de ser um novo Nero (II, XXXII, p. 691), mas, ao contrário, critica a negligência dos reis da França que, “não tendo conseguido o que desejariam, fingiram desejar o que podiam” (II, XIX, p. 648), e foram impotentes em garantir o mínimo de uma ordem civilizacional. Ele, contudo, certamente não vira as costas para o *Discurso*. La Boétie desculpou Ulisses por ter feito o elogio da monarquia na sua situação (“eu acredito mais em seu propósito na época do que na verdade”), qual seja, um conflito entre as autoridades que conduziu à desagregação da ordem social. A situação de Montaigne é aqui a mesma, como é de certa maneira sua resposta: melhor o poder de um (um poder assumido e autoritário) do que a divisão do país em facções hostis.

A inversão dos valores republicanos, de Montaigne a La Boétie

Essas ambiguidades encontram uma forma de resolução em um outro nível. Os *Ensaaios* de Montaigne desenvolvem muitas temáticas emprestadas do *Discurso* ou das mesmas fontes. Em um sentido, os *Ensaaios*, e em particular o terceiro livro, só fazem recolocar a questão: o que prende nossa vontade à servidão e como nos livramos disso? Mas as problemáticas de La Boétie são entendidas em uma nova perspectiva.

Como La Boétie, Montaigne proclama seu amor pela liberdade.

Sou tão ávido de liberdade que, se me proibissem o acesso a algum recanto das Índias, passaria a viver por assim dizer incomodamente; e enquanto houver um lugar em que a terra e o mar sejam livres, não residirei onde precise esconder-me. (III, XIII, p. 987)

Essa rejeição de todas as barreiras ao movimento traduz a natureza do espírito humano, relutante a toda autoridade exterior e que “escapa, assim mesmo, a todos

III, 1924, p. 774), é difícil relacioná-las ao republicanismo *stricto sensu*, e poderíamos também relacioná-las à tomada de posição comum (por razões diferentes) do liberal e do republicano em favor de um estado de direito. Sobre essas críticas, ver Jean-Pierre Dhommeaux-Sauleau (1969), assim como os estudos mais recentes de Thomas Berns (2000, p. 317-320), André Tournon (2005, p. 96-117) e Biancamaria Fontana (2013, p. 62-69, e 2016, p. 471-492).

os obstáculos pela facilidade que tem de se mover e iludir” (II, XII, p. 550). Testemunharia isso, por exemplo, a ineficácia das conversões forçadas dos judeus da Espanha (I, XIV, p. 90). Toda restrição, qualquer que seja sua origem, justificativa e extensão, é sentida como uma amputação de minha natureza essencialmente livre. Mas a liberdade buscada por Montaigne nos *Ensaïos* não é mais a liberdade entendida como participação na vida pública. Ela aparece sem dúvida como uma fonte de orgulho; contribui para a realização de si mesmo. Citemos aqui o capítulo “Da companhia dos homens, das mulheres e dos livros”: “eu sou essencialmente comunicativo e exuberante; sou um indivíduo inteiramente e visivelmente voltado para fora, nascido para a sociedade e a amizade” (III, III, p. 776). Ou do capítulo “Da vaidade”: “Acho que servir ao público e ser útil ao maior número é o que há de mais honroso” (III, IX, p. 886). Ao mesmo tempo, a devoção ao público nunca constitui uma finalidade única. Montaigne cita seu pai como um exemplo a não seguir. Dedicou-se até a exaustão à sua tarefa como prefeito de Bordeaux:

Lembrava-me de tê-lo visto, quando eu era ainda criança, cruelmente agitado com tais questões, esquecendo a calma de que gozava em seu lar, onde o haviam retido até então as fadigas da idade e a sua saúde; e não poupando sequer a vida que se arriscava a perder nas inúmeras viagens a que os interesses da coletividade o obrigavam. (II, X, p. 929)

Mas Montaigne acrescenta imediatamente: “Porém, isso que louvo nos outros não me apraz seguir”.

Montaigne substitui a exaltação ciceroniana da devoção ao público pelo pensamento de separação entre vida pública e vida privada como ideal de realização do indivíduo. Em tempos normais, essa separação pode ser objeto de um equilíbrio racional: “Gosto de viver como um simples particular; e assim o escolhi, mas não por ser hostil à vida pública, a qual talvez assente a meu temperamento” (III, IX, p. 916). Ele a considera de outra maneira em tempos de conflito civil confessional, que exigem de cada indivíduo um engajamento total, todo compromisso particular podendo ser considerado uma forma de traição. Montaigne defende a regra de Sólon de interdição de neutralidade indiferente em uma guerra civil: “não acho certo nem honesto, entretanto, quando as agitações subvertem o país e o dividem” (III, I, p. 750). Mas não é preciso confundir neutralidade e moderação. Convém se ater às “intenções legítimas e justas [...] por si mesmas aceitáveis e moderadas” (III, I, p. 749). Além disso, Montaigne manifesta uma consciência aguda da inutilidade da ação pública, e Philippe Desan pôde mostrar que essa consciência não cessa de crescer após os anos 1588-1589: “já é tempo de nos retirarmos da sociedade, porquanto nada mais lhe podemos dar” (I, XXXVII, p. 271).

O sonho de uma separação entre vida solitária e vida política desde então se dá como uma forma de negociação permanente, na qual o privado deve constantemente afirmar seus direitos contra as pretensões do público: “o interesse geral não deve tudo reivindicar em detrimento do interesse particular [...] Há coisas que um homem de bem não faz nem em defesa do rei, nem em defesa da ordem e da lei” (III, I, p. 758). No capítulo “Da educação das crianças”, Montaigne faz referência a um texto de Plutarco que diz que “os habitantes da Ásia [...] sempre serviram a um só senhor por não saberem pronunciar a palavra ‘não’” e que, escreve, “foi sem dúvida o que inspirou La Boétie para sua obra *A servidão voluntária*” (I, XXVI, p. 192). O “não” que o republicano opõe à tirania de um só é o mesmo que Montaigne opõe às exigências desmedidas do público em geral.

É nesse contexto que Montaigne reivindica os traços de caráter que são o oposto do *ethos* republicano. Ele descreve frequentemente seu caráter relutante ao serviço público em termos autodepreciativos, tratando, nos capítulos “Da presunção”, “Da vaidade” e “Do domínio da própria vontade”, de sua covardia, de sua preguiça e de sua negligência, de sua insensibilidade, de sua indiferença e de sua indecisão. São defeitos reconhecidos como tais em relação a uma concepção cívica de virtude. Para Cícero, por exemplo, a grandeza da alma se reconhece pelo amor à glória militar e ao desejo de impô-la a todos: esse modelo marcial da virtude é tomado dos assuntos civis, que não exigem menos coragem, energia e senso de sacrifício da comunidade que os assuntos militares (“muitos empreendimentos civis impõem-se em importância e em brilho aos militares”²⁴). Maquiavel faz da grandeza conquistadora uma promessa de virtude cívica, fustigando as atitudes de inércia, de procrastinação e de fuga da guerra, preferindo uma milícia cidadã a um exército mercenário²⁵ – não porque ela seria necessariamente superior em combate, mas porque mantém as paixões dos cidadãos e educa-os pelo sacrifício de seus interesses particulares em favor da comunidade. La Boétie certamente não defende as virtudes do *dissensus* como Maquiavel. Ele vê muitos de seus efeitos destrutivos na França de seu tempo: testemunham sua tomada de posição contra o biconfessionalismo na Memória sobre o Édito de Janeiro. Resta que, em seu *Discurso*, ele não se distancia do modelo de uma virtude “viril” em oposição à covardia e à efeminação:

As pessoas facilmente se tornam, sob os tiranos, covardes e efeminados [...]. É certo, pois, que com a liberdade se perde de um golpe a valentia. As pessoas subjugadas não sentem nem alegria no combate, nem rigor: enfrentam o perigo quase como que amarradas e todas entorpecidas pela maneira como

²⁴ Cícero (2014). Ver especialmente I, 74; I, 78; I, 84.

²⁵ Maquiavel (2004). Ver especialmente os capítulos I, 43; II, 10; II, 12; II, 14-15; II, 19; II, 30; et III, 10.

chega, e não sentem ferver no coração o ardor da liberdade, que faz desprezar o perigo e dá vontade de conseguir a honra e a glória, por uma bela morte entre seus companheiros. (La Boétie, 1983, p. 39)

Substituída nesse contexto, a confissão por Montaigne das qualidades da lentidão, da preguiça e da indecisão contribui para promover os valores inversos da virtude civil defendida pela moral republicanista.

Segundo Nannerl Keohane, Montaigne operava uma translação das reputadas virtudes públicas de coragem, vigor e firmeza diante da fortuna, em proveito do privado – o público sendo por sua parte associado aos vícios tradicionalmente tidos por privados, tais como a covardia, a hipocrisia e a volubilidade (1980, p. 114). Se seguirmos essa ideia, Montaigne continuaria a defender o ideal do humanismo cívico, mas enquanto ideal de vida privada. Uma tal leitura não nos parece fazer jus às reivindicações paradoxais de Montaigne por traços de caráter que a tradição do humanismo cívico considera como defeitos ao mesmo tempo públicos e privados. A verdadeira reversão consiste, em vez disso, em reabilitar na sua própria ordem (privada) os vícios públicos que são a lentidão, o gosto pela inação ou pela mediocridade. O capítulo “Do domínio da própria vontade” ecoa, nesse sentido, as preocupações do *Discurso* de saber diagnosticar as causas da alienação da liberdade, mas invertendo a doença e a terapia, afirmando a superioridade da lentidão e da indiferença sobre a coragem e a virilidade. A preocupação com o público não é o remédio aqui, mas ao contrário, a causa principal da servidão: o remédio consiste no retorno a uma conquista da autonomia diante das exigências do público.

Mas um engajamento muito zeloso em relação à coisa pública não é apenas nocivo ao indivíduo, do qual a primeira tarefa é “dominar a própria vontade”. É nocivo também ao bem público, alterando as intenções “legítimas e justas” e tornando-as “subversivas e ilegítimas” (III, I, p. 749). Desse ponto de vista, a preguiça, a indiferença, a imprudência, a curiosidade vã ou a distração se juntam no papel de paixões compensatórias²⁶, permitindo equilibrar a paixão imoderada e suspeita do zelo pelo público. O país tem mais necessidade de negociantes prudentes que de fanáticos agitados. O “bom” cidadão é aquele que demonstra moderação, até superficialidade e ironia, em seu engajamento, manifestando um espírito de empatia e de respeito por seus adversários, comportando-se diante deles com “moderação na apreciação recíproca” e tentando compreender seus pontos de vista (III, X, p. 936). Montaigne pensa ter satisfeito essas exigências, e se vangloria de, se não ter sido o prefeito mais zeloso de Bordeaux, pelo menos de ter feito o suficiente para ser reeleito, e isso,

²⁶ Ver Hirschman (1980), p. 23-32. O termo é aplicado a Montaigne por Ferrari (2014), p. 270.

sobretudo, “sem me afastar de mim mesmo e [entregando]-me a outrem sem me perder de vista” (III, X, p. 931). O homem corrompido de Maquiavel é aqui o homem virtuoso de Montaigne. Longe de consagrar, para citar Skinner comentando Maquiavel, “toda sua energia ao bem comum”, ele coloca “seus próprios interesses acima dos da comunidade” (Skinner, 2009, p. 240-241). Assistimos aqui uma inversão da escala republicanista dos valores morais e políticos.

Conclusões

O capítulo “Do domínio da própria vontade”, coloca a mesma questão que o *Discurso sobre a servidão voluntária*, de Étienne de La Boétie: o que prende nossa vontade à servidão? Como se livrar dessa propensão à autoalienação? Mas não se trata aqui da servidão a um tirano entendido como um regime político específico. Trata-se de nos liberar das paixões que nos prendem a uma falsa imagem de nós mesmos projetada no público sob pretexto de um suposto dever ilimitado. É o sentido da “retirada interior” reivindicada por Montaigne: não se trata de aceitar a tirania por uma autonomia de julgamento, segundo o esquema de Isaiah Berlin, que vê no estoicismo o aliado do tirano – aquele que se crê livre por ter construído em si mesmo uma pequena prisão no interior do quadro de restrições imposto pelo tirano. A verdadeira fonte da retirada de Montaigne não é o estoicismo, mas La Boétie: trata-se de dar-se os meios para não consentir na tirania do público, de não ceder a seu prestígio e de poder pronunciar esse famoso “não” que os habitantes da Ásia ignoraram.

A resposta à crise não consiste na substituição de um regime republicano por um regime monarquista. Tampouco consiste na devoção total ao público exigida pela tradição republicanista. Ela consiste na afirmação do valor moral do que Montaigne chama de “afeição que cada qual deve ter para consigo mesmo” (III, X, p. 930) e da qual ele escreve:

[Quem conhece esses deveres e os exerce], sabendo exatamente o que deve a si mesmo, vê como utilizar os outros em seu proveito, o que também exige dele o cumprimento de certos deveres em benefício da sociedade a que pertence. (*ibidem*)

O conhecimento dos deveres que a amizade por si mesma nos impõe é também aquele do limite de nossos *officis* em relação aos outros e à sociedade.

A solidão reivindicada por Montaigne não é, portanto, apenas da ordem do recuo a um “santuário interior”, uma “interioridade recreativa” ou uma “interioridade destacada e confortavelmente instalada”²⁷, como escreveu Max Horkheimer. De fato, o

²⁷ Horkheimer (1978), p. 271. Ver meu artigo, Gontier (2020), p. 63-78.

eu privado para Montaigne tem vocação para se afirmar publicamente: “sei muito bem o que sou” (III, V, p. 798). Católico em uma região protestante, reivindica, no capítulo “Da vaidade”, o direito de fazer ressoar os sinos de sua capela (III, IX, p. 897).

O eu privado fixa os limites e o significado da autoridade política – uma autoridade que, em breve, só será considerada legítima sob a condição de poder ser aceita pelos indivíduos racionais em vista de seu próprio interesse. A sociedade, para Montaigne, é de algum modo uma sociedade de solitários e egoístas, dos quais podemos encontrar modelos na amizade ou na conversa, como Montaigne as entende. O que é verdadeiro para La Boétie é *a fortiori* verdadeiro para Montaigne, como escreve Jean Starobinski, sendo que a amizade “é a forma de ‘sociedade’ que a tirania torna impossível a todos os níveis da vida coletiva.”: a amizade não é, para Montaigne, submissa a uma regra ou mediada pelo pertencimento a um universo comum. Quanto à conversação montaigniana, longe de visar um consenso, o que seria procedimental, ela tem antes de tudo uma função de autoexpressão dos parceiros pelo confronto com o outro. Encontramos assim as premissas de uma sociedade civil repensada sob esse modelo de um instrumento de expressão e de realização dos indivíduos.

Bibliografia

- Armaingaud, A. (1906). “Montaigne et La Boétie”. *Revue politique et parlementaire*, n° 13, mars, p. 499-522 et mai, p. 322-348.
- _____. *Montaigne pamphlétaire: l'énigme du Contr'Un*. Paris: Hachette, 1910.
- Berns, T. (2000). *Violence de la loi à la Renaissance: l'originnaire du politique chez Machiavel et Montaigne*. Paris: Kimé.
- Boulet, M. (2013). “Claude Lefort, lecteur de La Boétie”. In: Gerbier, L. (org.). *Cahiers La Boétie*, n° 3, *Lectures politiques de La Boétie*. Paris: Classiques Garnier, p. 115-135.
- Burke, P. (1993). “Review”. *Journal of Modern History*, n° 65, p. 407-408.
- Cavaillé, J.-P. (1988). “Langage, tyrannie et liberté dans le Discours de la servitude volontaire d'Étienne de la Boétie”. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 72, p. 3-30.
- Cícero. (2014). *Les Devoirs (De officiis)*. Éd. M. Testard. Intro., trad., notes S. Mercier. Paris: Les Belles Lettres.
- Desan, P. (2018). *Montaigne: penser le social*. Paris: Odile Jacob.
- Dhommeaux-Sauleau, J.-P. (1969). “Montaigne et sa critique de la justice française”. *BSAM*, n° 17, p. 14-24.
- Fanlo, J.-R. (2019). “La première édition partielle du *Discours de la servitude volontaire* dans le *Reveille-matin des Francois et de leurs voisins*”. In: O'Brien, J.;

- Schachter, M. (org.). *La première circulation de la Servitude volontaire en France et au-delà*. Paris: H. Champion, p. 219-229.
- Ferrari, E. (2014). *Montaigne, une anthropologie des passions*. Paris: Classiques Garnier.
- Fontana, B. (2013). *Montaigne en politique*. Marseille: Agone.
- _____. (2016). “Montaigne on Justice and Law”. In: Desan, P. (org.). *The Oxford Handbook of Montaigne*. Oxford: Oxford University Press, p. 471-492.
- Gontabert, N. (1983). “Pour une lecture politique de *La Servitude volontaire* d’Étienne de la Boétie”. *BSAM*, n° 13-14, p. 93-104.
- Gontier, T. (2020). “La ‘retraite’ de Montaigne : une position politique?” In: Balsamo, J.; Graves A. (org.). *Global Montaigne*. Mélanges en l’honneur de Philippe Desan. Paris: Classiques Garnier, p. 63-78.
- Hamilton, A.; Ray, J.; Madison, J. (2012). *Le Fédéraliste*. Intro., trad., notes A. Amiel. Paris: Classiques Garnier.
- Harrington, J. (1995). *Océana*. Trad. C. Lefort; D. Chauvaux. Paris: Belin.
- Hirschman, A. O. (1980). *Les Passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*. Trad. P. Andler. Paris: PUF.
- Horkheimer, M. (1978). “Montaigne et la fonction du scepticisme”. In: *Théorie critique. Essais*. Trad. G. Coffin; O. Masson; J. Masson. Paris: Payot.
- Huchard, C. (2019). “‘Mis en lumière, et à mauvaise fin’ : Le *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie dans les *Memoires de l’etat de France* de Simon Goulart”. In: O’Brien, J.; Schachter, M. (org.). *La première circulation de la Servitude volontaire en France et au-delà*. Paris: H. Champion, p. 253-275.
- Keohane, N. O. (1977). “Montaigne’s Individualism”. *Political Theory*, vol. 5, n° 3, p. 363-390.
- La Boétie, É. De (1983). *Le Discours de la servitude volontaire*. Paris: Payot.
- _____. (2003). *Discurso sobre a servidão voluntária*. Trad. J. Cretella Jr.; Agnes Cretella. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais.
- Lugli, V. (1935). *Une amitié illustre. Montaigne et La Boétie*. Florence: La Nuova Italia.
- MacPhail, E. (1989). “Friendship as a Political Ideal”. *Montaigne Studies*, n° 1, p. 177-187.
- Maquiavel. (2004). *Discours sur la première décade de Tite Live*. Trad. A. Fontana; X. Tabet. Paris: Gallimard.
- Martin, D. (1998). “Montaigne, Author of On Voluntary Servitude”. In: Schaefer, D. (ed.). *Freedom over Servitude. Montaigne, La Boetie and On Voluntary Servitude*. Westport; Londres: Greenwood Press, p. 127-187.
- Montaigne, M. E. de. (1924). *Essais*. Éd. Pierre Villey. Paris: PUF.
- _____. (2016). *Ensaio*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Editora 34.

- O'Brien, J.; Schachter, M. (org.). (2019). *La première circulation de la Servitude volontaire en France et au-delà*. Paris: H. Champion.
- Piccolomini, M. (1991). *Parricide and tyrannicide during the Renaissance*. Carbondale; Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Pocock, J.G.A. (1997). *Le moment machiavélien. La pensée florentine et la tradition républicaine atlantique*. Trad. L. Borot, Paris: PUF.
- Reynolds-Cornell, R. (1998). "Smoke and Mirrors: Covert Dissent in Montaigne's *Essays* and Overt Dissent in the *Discourse On Voluntary Servitude*". In: Schaefer, D. (ed.). *Freedom over Servitude. Montaigne, La Boétie and On Voluntary Servitude*, Wesport & Londres, Greenwood Press, p. 115-126.
- Rothbard, M. (2008). "The Political Thought of Étienne de la Boétie". In: La Boétie, É de. *The Politics of Obedience. The Discourse of Voluntary Servitude*. Trad. H. Kurz. Ludwig von Mises Institute.
- Schaefer, D. (1990). *The Political Philosophy of Montaigne*. Ithaca-London: Cornell University Press.
- Skinner, Q. (2009). *Les fondements de la pensée politique moderne*. Trad. J. Grossman; J.Y. Pouilloux. Paris: Albin Michel.
- Supple, J. (2003) "David Lewis Schaeffer: Armaingaud Rides Again". In: Cameron, K; Willett, L. L. (org.). *Le visage changeant*. Paris: H. Champion. p. 259-275.
- Taylor, C. (1985). "Kant's Theory of Freedom". In: *Philosophical Papers*, T. II: *Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tournon, A. (2005). "Justice and the Law". In: Langer, U. (org.) *The Cambridge Companion to Montaigne*. New York: Cambridge University Press, p. 96-117.
- _____. (2006). "Route par ailleurs". Le "nouveau langage" des *Essais*. Paris: H. Champion.
- Weber, H. (1974). "La Boétie et la tradition humaniste d'opposition au tyran". In: Simone, F. (org.). *Culture et politique en France à l'époque de l'humanisme et de la Renaissance*. Atti del convegno internazionale promosso dall'Accademia delle Scienze di Torino... 29 marzo-3 aprile 1971. Turin: Accademia delle scienze, p. 355-374.