

A integridade do corpo e o calor das palavras: Montaigne e a filosofia erótica dos *Ensaïos*

Silvana de Souza Ramos¹

*Como vives nas ruínas de teu corpo
Com os espectros de tua juventude ama
Heiner Muller*

Resumo: Este artigo investiga a noção de *eros* na filosofia de Montaigne a partir de três aspectos fundamentais: a crítica ao pensamento platônico e à noção correlata de *eros*; a crítica à meditação sobre a morte; e a importância dos prazeres do corpo. Por fim, pretende-se estabelecer o papel da poesia na articulação da experiência erótica.

Palavras-chave: *êxtase* – corpo – filosofia – poesia – *eros*.

1. Os relacionamentos

O gesto teatral que marca a retirada de Montaigne da vida pública, após a morte do amigo La Boétie, e a conseqüente dedicação às letras (que resultou na escrita dos *Ensaïos*), paradoxalmente não o condenaram à vida solitária. Pelo contrário, a figura do outro permanece presente em toda sua obra, colaborando de modo decisivo para a construção da identidade do filósofo:

Minha forma é própria para a comunicação e a manifestação: sou todo externo e evidente, nascido para a sociedade e a amizade. (...) A solidão espacial, para dizer a verdade,

¹ Doutoranda em Filosofia pela USP, Bolsista da Fapesp e Professora do Centro Universitário São Camilo. E-mail: ramos_si@yahoo.com.br.

antes me estende e me amplia para fora: lanço-me aos assuntos de Estado e ao universo de melhor grado quando estou sozinho. (Montaigne 5, p. 55-56).

Dentre as companhias que lhe agradam, destacam-se a amizade, a leitura dos livros e o doce convívio com as mulheres. Em vários momentos, Montaigne discorre sobre estes três relacionamentos: o embate com o outro e o conseqüente conhecimento de si que esse encontro pode proporcionar atraem continuamente a reflexão do filósofo.

Se o tema da amizade recobre toda a obra, o do amor desfruta de reflexões esporádicas. A ele é dedicado, no terceiro livro dos *Ensaio*s, o longo e belo capítulo intitulado *Sobre os versos de Virgílio*. Por um lado, o tema do amor é consolatório e moral, porque traz moderação e emenda a um espírito melancólico e a um corpo doente. Por outro, permite refletir sobre o poder do discurso: “pelo que sei a seu respeito [do amor], as forças e o valor desse deus encontram-se mais vivos e mais animados na *pintura da poesia* do que em sua própria essência” (Montaigne 5, p. 96, grifo nosso).

Em *Sobre os versos de Virgílio*, Montaigne estabelece uma oposição entre o presente, a velhice do autor, pesada, doente, dolorosa, fria, sombria e triste, e o amor, vivido na juventude e, agora, revivido como lembrança e como contato simbólico com a leitora, amor capaz de devolver-lhe a alegria, a graça, o calor, a leveza e a saúde. O capítulo é engendrado pela diferença estabelecida entre o estado presente de impotência e o pensamento sobre o amor, atado à memória das aventuras vividas na juventude. Seu propósito é o de desviar o filósofo do universo sombrio de sua condição doentia. A estratégia é sintetizada por duas imagens: caminhar de costas para a decrepitude e olhar a vida seguindo o exemplo da prudência, simbolizada pelas duas faces de Jano. No intuito de manter, em meio à torrente melancólica, o “governo de si”, Montaigne segue adiante, mas tenta combater a frieza da morte que se aproxima com a lembrança do calor juvenil:

Enquanto meus olhos puderem reconhecer aquela bela época que expirou, volto-os repetidamente para lá. Se ela se esvai de meu sangue e de minhas veias, pelo menos não

quero desenraizar da memória sua imagem. (Montaigne 5, p. 84-85).

A amizade é para Montaigne a primeira no rol das relações excelentes. Ao destacar a especificidade e a força de sua relação com La Boétie, amizade perfeita, à qual não se pode equiparar as relações habituais que nos ligam às pessoas, o filósofo a descreve sobrepondo-a à relação amorosa:

Não se pode comparar com essa [a amizade] a afeição para com as mulheres, embora ela nasça de nossa escolha, nem a colocar nesta lista. Seu fogo, reconhecimento, (...) é mais ativo, mais ardente e mais intenso. Mas é um fogo temerário e volúvel, inconstante e diverso, fogo de febre, sujeito a acessos e arrefecimentos, e que nos prende apenas por um fio. Na amizade, é um calor geral e universal, temperado e uniforme em tudo, um calor constante e sereno, todo doçura e gentileza, que nada tem de rude e pungente. (Montaigne 3, p. 277).

A virtude está associada à constância e ao equilíbrio dos humores. Sendo assim, o calor da amizade é o mais propício para nos encaminhar até ela². Pois, ainda que as duas relações, o amor e a amizade, visem a livre fruição das vontades, o que as diferencia é a maneira como nos comportamos diante da realização de nosso desejo:

(...) no amor, é apenas um desejo desvairado perseguindo o que nos foge (...) Tão logo entra nos termos da amizade, isto é, na concordância das vontades, o amor se dissipa ou se enfraquece. A fruição arruína-o, pois sua meta é corporal e

2 Não é de espantar que Montaigne faça um apelo a um novo amigo no capítulo em que se dedica a falar sobre o amor. O desvio para a imaginação não impede o filósofo de vislumbrar num futuro próximo a possibilidade de encontrar uma companhia real capaz de proporcionar momentos de bem-estar: “se houver alguma pessoa, alguma boa companhia no campo, na cidade, na França ou alhures, sedentária ou viajadora, para quem meu temperamento seja conveniente, cujo temperamento me seja conveniente, basta assobiar: irei fornecer ensaios em carne e osso” (Montaigne 5, p. 88). Mesmo em meio às recordações amorosas, Montaigne não deixa de salientar que a sociedade perfeita se realiza plenamente (ao menos é o que sua experiência indica) na amizade.

sujeita à saciedade. A amizade, ao contrário, é desfrutada na medida em que é desejada, e apenas na fruição se cria, se alimenta e cresce, pois é espiritual e a alma se aprimora com o uso. (Montaigne 3, p. 277-278).

Numa prevalece o corpo, aquecido pelo desejo de saciedade, noutra a alma, desejosa de aprimoramento. Todavia, quando o corpo sofre os reveses da velhice, é o amor, e não a amizade, que pode devolver-lhe a saúde.

O comércio com os livros é o mais ameno e suave. Dos três relacionamentos, é o que está menos sujeito às peripécias da Fortuna, pois nem mesmo a morte pode nos privar do convívio com as almas excelentes que viveram ao longo dos séculos. A amizade e o amor “são fortuitos e dependentes de outrem. Um é difícil por sua raridade; o outro murcha com a idade” (Montaigne 5, p. 61). Menos caloroso, o comércio com os livros carrega, no entanto, a vantagem de ser “o mais seguro e mais nosso” (*ibidem*). Na velhice, Montaigne confessa resignar-se a tirar dele a maioria de seus prazeres, mas encontra aí um ligeiro inconveniente:

(...) é um prazer que não é total e simples, não mais que os outros; tem seus inconvenientes, e bem graves; a alma exercita-se, mas o corpo, cujo cuidado também não esqueci, enquanto isso sem ação, abate-se e entristece. Não sei de excesso mais prejudicial para mim, nem a ser mais evitado neste declínio de idade. (Montaigne 5, p. 65).

Sabemos que a amizade perfeita que Montaigne desfrutara ao lado de La Boétie foi interrompida pela morte prematura do amigo. Na velhice, desprovido desta amizade e consciente dos inconvenientes do comércio exclusivo com os livros, Montaigne busca socorro na licenciosa reflexão sobre a volúpia: o fogo do amor deverá acalorar a vida sombria e sedentária do filósofo.

2. O poder de *eros*

O elo que une a filosofia a *eros*, o impulso erótico, sabemos, é tão antigo quanto o próprio fazer filosófico. Em Platão, é *eros* que mobiliza o discípulo, encarnação do belo no mundo sublunar, a seguir as pegadas do amante na investigação dialética; irmanados no desejo do Belo, eles ascendem em direção ao saber. Para Platão, *eros* é uma força irracional ligada à *mania*. No diálogo *Fedro*, Sócrates descreve quatro manias positivas: a capacidade de prever o futuro, inspirada nos homens pelos deuses; a capacidade de purificar-se mediante ritos religiosos; a poesia, inspirada pelas musas; e, finalmente, *eros*. A *mania* erótica é analisada no âmbito da discussão sobre a imortalidade da alma. Sendo capaz de mover-se a si mesma, não há dúvida sobre a natureza imortal da alma. Entretanto, o homem é o resultado da união de uma alma imortal a um corpo terrestre. Ora, segundo Platão, quando a alma se junta a um corpo, encontrando assim um pouso na terra, significa que ela perdeu as asas que lhe possibilitavam, quando desencarnada, elevar-se às alturas em que habitam os deuses. Encarnada, resta-lhe encontrar meios de recordar as verdades vislumbradas no mundo das Idéias. Neste contexto, o poder de *eros* se configura como *psicogagia*. Platão concebe *eros* como um impulso para a beleza mediado pelo desejo; como um instrumento por meio do qual a alma pode ser educada e conduzida para a verdadeira beleza, ou seja, para a verdade filosófica. Entretanto, a eficácia da filosofia e de *eros* é parcial, provisória e relativa ao universo mundano. O saber definitivo das Formas encontra seu acabamento somente na dimensão supramundana e metafísica. A visão das Idéias é reservada, assim, à alma. Em outras palavras, nenhum homem pode elevar-se da condição de filósofo àquela de sábio enquanto estiver preso a este mundo.

Se o mundo platônico se vê atado a uma concepção dualista da realidade ou, mais precisamente, a uma nítida separação entre o que nos é dado pela experiência sensível, as aparências, e o que pode ser alcançado pela alma, a verdade imóvel e fixa do céu das Formas, essa concepção nos incita a desprezar nossa condição terrestre, quer dizer, corporal, e nos convida a ver com os olhos da alma. Em outras palavras, ainda que *eros* nos ajude nesta caminhada, não é o corpo que ele visa.

Libertar-se do engano da aparência é, ao mesmo tempo, libertar-se da prisão do corpo, e ascender ao real somente acessível à alma: conhecer a verdade significa, portanto, transcender nossa condição corpórea. A filosofia, a *mania* erótica e a poesia inspirada, são, pois, caminhos para o *êxtase*, ou seja, caminhos para a elevação e libertação da alma.

Quando Montaigne toma para si o tema de *eros*, está em evidente diálogo com a tradição que o precede. No entanto, se o tema é recorrente e perpassado por reflexões de peso, como a de Platão, é interessante notar que o filósofo francês mina, em sua reflexão, as bases da concepção platônica do amor³. Surpreendentemente, o amor será pensado como a paixão capaz de nos salvar dos excessos da sabedoria: “Atualmente encontro-me em outro estado; as condições da velhice advertem-me até demais, tornam-me sábio e exortam-me. Do excesso de alegria, caí no de severidade, mais aborrecido” (Montaigne 5, p. 83). A paixão amorosa é então chamada a aquecer o corpo, aliviando-o do peso da velhice. Desse modo, naquilo mesmo que seria, de acordo com a tradição platônica, o campo da transcendência e da conseqüente elevação da alma em direção ao divino, o amor e a poesia, Montaigne opera uma inversão radical: a alma é posta a serviço do corpo. Empenhada no trabalho da memória (aliciada a recordar a felicidade das sensações amorosas vividas na juventude), a alma deve socorrer o corpo, no momento em que o filósofo se vê abatido por uma melancolia senil. Neste contexto, o reino de *eros* será, pois, o lugar da reabilitação do

3 A idéia chave que guia a reflexão de Montaigne é a de negar uma possível separação entre corpo e alma capaz de preservar o humano. A *sagesse* buscada nos *Ensaaios* não se realizará nos termos da genialidade ou do *êxtase*, tal como ela aparece no *Problema* XXX, I, de Aristóteles, e tal como foi difundida no Renascimento por Marsilio Ficino: “Acaso não podemos dizer que, durante esta prisão terrestre, não há nada em nós puramente corporal nem puramente espiritual, e que injustamente dilaceramos um homem vivo; e que parece haver razão para que nos comportemos, com relação ao exercício do prazer, pelo menos tão favoravelmente quanto o fazemos para com a dor? Esta era (por exemplo) intensa até a perfeição na alma dos santos, pela penitência; o corpo participava naturalmente, pelo direito de aliança de ambos, e entretanto podia ter pouca participação na *causa*; por isso, não se contentaram com que ele simplesmente seguisse e assistisse a alma aflita; eles mesmos afligiram-no com sofrimentos atrozes e próprios, para que, cada qual mais que o outro, a alma e o corpo mergulhassem o homem na dor, tanto mais salutar quanto mais violenta” (Montaigne 5, p. 161, grifo nosso). Num registro bastante irônico, Montaigne alude ao fato de que os santos afligem o corpo no intuito de aliviar a alma pecadora. Ora, se assim é, o filósofo conclui que no que se refere à saúde do corpo, a alma deve ser chamada a socorrê-lo, quando doente. Esse movimento é evidentemente contrário ao exigido pela idéia de *êxtase*, visto que o *êxtase* sempre visa a libertação e a salvação da alma, em detrimento do corpo (a respeito, ver Screech 7, p. 58).

corpo e não o da transcendência da alma.

Montaigne caminha “de costas” para a decrepitude. A identidade vorazmente buscada, como dissemos, não se detém na solidão, mas avança até o contato com o outro. A mais nobre relação, a amizade, é o ponto de fuga que guia a caminhada do filósofo; abaixo dela, está a relação amorosa. Aqui, surge uma outra figura, a amante, alteridade capaz de *distrain* o filósofo. O capítulo *Sobre os versos de Virgílio* pretende, então, levar os *Ensaaios* para a alcova das damas:

Aborrece-me que meus ensaios sirvam às mulheres apenas como alfaia comum, e como alfaia de sala. Este capítulo tornar-me-á de alcova. Gosto que o comércio com elas seja um pouco privado. Em público, ele não tem favor nem sabor. (Montaigne 5, p. 93).

Tomado em seu conjunto, o ensaio é uma grande sedução simbólica. A ausência de uma amante real (ausência imposta pela atual decadência física do filósofo, incapaz que se encontra de atender aos favores de uma possível amante real) é preenchida por sua presença simbólica, a leitora na alcova, a quem Montaigne dirige seu último galanteio: “Nos adeuses, inflamamos acima do habitual a afeição pelas coisas que estamos abandonando. Estou fazendo a derradeira despedida dos jogos do mundo; eis aqui nossos últimos abraços” (Montaigne 5, p. 93). A licença com que o assunto será tratado é aqui justificada pelo ardor da despedida. Diante da morte que o cerca cada vez mais de perto, *eros* regozija-se em sua última investida.

O estudioso Pierre Villey data o ensaio por volta de 1586. Um empréstimo da *Histoire de Pologne*, de Herbut de Fulstin, obra que Montaigne, segundo Villey, teria lido em fevereiro de 1586, indica que pelo menos parte dele tenha sido composta nesse período. A leitura do texto sugere uma divisão em quatro movimentos:

1) introdução, na qual Montaigne justifica o fato de falar sobre o amor, num momento em que se vê atacado por uma **melancolia senil**;

2) a partir de versos de Virgílio, discorre sobre:

- a) o **casamento**;
- b) a linguagem, no caso, a **poesia**;
- c) o **amor**.

Percebemos, nesta divisão, os temas abordados por Montaigne: a morte, o amor e a poesia. A idéia central que enlaça os três assuntos é, em linhas gerais, a negação da via da transcendência. Desse modo, o amor não será pensado como *êxtase*; a poesia não será vista como resultado da inspiração; a morte não será concebida como finalidade da vida, nem como libertação da alma em relação ao corpo, ela será apenas o fim do humano. Noutros termos, a morte será pensada a partir de uma perspectiva contrária à do estoicismo; o amor será vislumbrado como salvação do corpo, numa acepção anti-platônica; e a poesia será concebida como a linguagem do amor: ela exprime um conhecimento vivido, uma experiência, já que o verdadeiro poeta tem o objeto “impresso na alma”, e por isso toca, por meio da linguagem encarnada, o corpo do outro.

3. O enfrentamento da morte

*(Melhor que a desgraça é a morte
Melhor que o opaco futuro.
E entre a vida e a morte, apenas
um salto – da terra de ouro
ao grande céu, puro e obscuro!)*
Cecília Meireles

A filosofia de Montaigne, sabemos, consagra a virtude à jovialidade e à alegria, opondo-se à apatia e ao caráter carrancudo do pensamento estóico: “Aprecio uma sabedoria alegre e sociável, e fujo da rudeza de comportamento e da severidade, considerando suspeita toda fisionomia rebarbativa” (Montaigne 5, p. 89). Como salienta Merleau-Ponty, Montaigne:

(...) falou muito bem contra a meditação da morte. Esta deforma e não alcança seu objeto, já que concerne à morte longínqua, e a morte longínqua, estando em toda parte em

nosso futuro, é mais dura do que a morte presente, que se aproxima sob nossos olhos em forma de um acontecimento. Não se trata de corromper a vida pelo pensamento da morte. (Merleau-Ponty 2, p. 225).

Sem abrir mão de uma justa medida, um ponto em que as paixões se tornem suportáveis e afáveis ao homem, o filósofo não teme enveredar pelo excesso e pelo extremo no intuito de alcançar o equilíbrio. É assim que o amor, paixão quente e violenta, extremo a que estamos sujeitos na juventude, adverte-o na velhice, quando o corpo, pesado e doente, carga a alma para pensamentos sombrios. Terapia a um só tempo médica e moral, o tratamento baseado no choque de contrários extremos pretende aliviar os males da velhice. Se o corpo não pode desfrutar plenamente dos desígnios do amor, a alma os recorda, e prazerosamente desvia-se até eles, revive-os na lembrança e na simulação sedutora endereçada a uma leitora-amante, avivando o corpo consigo.

É preciso operar uma *diversão* no espírito no intuito de torná-lo capaz de acalorar o corpo. Ora, *advertir* e *divertir* são procedimentos fundamentais no pensamento de Montaigne, já que estão ligados, ambos, à pedagogia e à moral do autor. Há aqui uma mudança de perspectiva no que se refere à fase, por assim dizer, predominantemente estóica do primeiro livro dos *Ensaíos*. Se tomarmos como exemplo o vigésimo capítulo do livro I dos *Ensaíos*, *Filosofar é aprender a morrer*, poderemos vislumbrar melhor essa virada. Naquele capítulo, a morte aparecia como finalidade da vida e a filosofia surgia como um remédio que nos permitiria enfrentá-la: “toda sabedoria e discernimento do mundo se resolvem no ponto de nos ensinarem a não termos medo de morrer” (Montaigne 3, p. 120). O estudo e a contemplação serviriam de preparação filosófica para a morte na medida em que afastam a alma do corpo: “de certa forma o estudo e a contemplação retiram nossa alma para fora de nós e ocupam-no de longe, o que é um certo aprendizado e representação da morte” (*ibidem*). As prerrogativas estóicas exigiriam de Montaigne aceitar a morte sem covardia⁴.

É preciso que nos reportemos à filosofia estóica para que possamos compreender a profundidade da clivagem que aqui se opera – entre o

pensamento da morte como meditação, aceitação e enfrentamento, analisado em *Filosofar é aprender a morrer*, e a via oblíqua ou a diversão defendida em *Sobre os versos de Virgílio*. Muito se comentou acerca desta mudança na filosofia de Montaigne: se, no início, ela era marcada pela constante meditação sobre a morte, num determinado momento o pensamento se volta para a vida. Géralde Nakan demarca um ponto inaugural para essa conversão: trata-se do episódio em que Montaigne sofre uma queda de cavalo (cf. Nakan 10). O acidente, do qual o filósofo imaginava não escapar vivo, permitiu-lhe vislumbrar uma morte doce, próxima do sono. A partir de então, o medo da morte lhe parece estranho, já que em sua naturalidade a morte se apresenta como um tranqüilo abandonar-se no sono. Isso significa que, a partir daí, não será mais o evento da morte que ocupará as reflexões do filósofo: a morte como algo longínquo, desconhecido, distante do cotidiano, e que, ao mesmo tempo, nos persegue como uma sombra a entristecer nossos dias, salvaguardando-nos do apego aos prazeres terrenos. Ao contrário, é a decrepitude do corpo (acompanhada pela decrepitude do espírito) que o preocupa: a morte parcial e diária a que estamos sujeitos e que pode, entretanto, ser amenizada por paixões alegres como o amor.

A morte é vista, pelo estóico, como devolução do corpo à natureza, devolução absolutamente conforme a ordem das coisas. De acordo com o estoicismo, a razão guarda o poder de conferir à representação da morte seu real significado. E, representada na sua naturalidade, ela não gera medo nem desespero no sábio. Todo o trabalho da representação da morte e da decrepitude consiste, pois, para os estóicos, em nos livrar das paixões que turvam a sua representação, causando-nos sofrimento.

Diverso é o método empregado por Montaigne para amenizar os males da velhice, defendido no capítulo *Sobre os versos de Virgílio*: “Meu juízo impede-me de esperar e de resmungar contra os inconvenientes que a natureza me manda sofrer, mas não de senti-los” (Montaigne 5, p. 87). Em outros termos, a aceitação daquilo que nos sucede naturalmente não é suficiente para que nossos sofrimentos sejam amenizados. Além

4 O estoicismo recomenda um desprezo em relação aos favores da Fortuna. Desprezo tal que atinge a própria vida (ao sábio é permitido inclusive o suicídio). Montaigne demonstra um apego aos prazeres do corpo inaceitável para a doutrina estóica. Já no capítulo *Filosofar é aprender a morrer* o autor ironicamente aproxima virtude e volúpia.

disso, o sábio estóico encontra apoio e conforto na idéia de destino ou de necessidade absoluta, mas Montaigne é o homem da Fortuna, o filósofo imerso na contingência. Isso posto, Montaigne se mostra avesso à severidade exigida pela doutrina estóica, adotando um método mais ameno e condizente com sua compleição. A sabedoria estóica implica numa frieza excessiva, incômoda para Montaigne. Em contrapartida, desviar-se do pensamento da morte, divertindo-se com pensamentos amenos e joviais (voltados para paixões quentes como o amor) parece ser o caminho encontrado para suportar as aflições outorgadas pela velhice. Além disso, a estratégia montaigniana revela um demasiado apego ao corpo e à vida terrena: há nesta investida amorosa um desejo explícito de manter a ligação da alma com o corpo e de conseqüentemente adiar a sua inevitável separação (o que significa um apelo à vida):

Não tenho outra paixão que me mantenha o alento (...) devolver-me-ia a prontidão, a sobriedade, a elegância, os cuidados com minha pessoa; firmaria novamente minha fisionomia, para que os trejeitos da velhice, esses trejeitos disformes e patéticos, não viessem a corrompê-la; mandar-me-ia de volta aos estudos sadios e sábios, pelos quais eu me pudesse tornar mais estimado e mais amado, eliminando de meu espírito a desesperança de si e de seu uso e devolvendo-o a si mesmo; desviar-me-ia de mil pensamentos penosos, de mil tristezas melancólicas que a ociosidade e o mau estado de nossa saúde nos impõem nessa idade; reaqueceria, pelo menos em sonho, este sangue que a natureza está abandonando. (Montaigne 5, p. 162)⁵.

O objetivo buscado é, como dissemos anteriormente, o governo de si. Cabe, então, livrar-se de peso existencial imposto pela velhice, ainda que em vão a arte lute contra a natureza. Para tanto, Montaigne se vale do tratamento que recomenda combater o excesso pelo seu contrário –

5 Note-se que o apelo à alteridade (a amante) confunde-se com a necessidade de manter a integridade do corpo e da alma: a relação amorosa operaria uma espécie de rejuvenescimento integral: todas as atividades (desde as corporais até as intelectuais) sofreriam o impacto vivificante de *eros*.

o frio pelo calor, a densidade pela leveza, a sabedoria (excessiva na velhice) pela loucura –, de modo a recompor um justo temperamento. No início do capítulo, esta terapia se dá numa relação de si a si – entre o sujeito destemperado no presente e a lembrança que ele mesmo tem de sua condição passada. Seduzida pela compensação imaginária, a consciência se alimenta de sua própria substância ao relembrar as imagens de sua situação anterior. Desse modo, o sujeito opera em si um desvio de comportamento ao mudar a rota de suas inclinações atuais. Conseqüentemente, a alma cura o corpo: Montaigne impede que o corpo o governe a passos largos em direção à decrepitude ao advertir o espírito, aquecendo-o com pensamentos frívolos e jocosos.

Assim, o filósofo expressa seu método: “*desvio-me* mansamente e escondo de minha vista esse céu tempestuoso e nublado que tenho à minha frente” (Montaigne 5, p. 87). Como assinala Jean Starobinski, esse procedimento é uma astúcia, uma artimanha que realiza a diversão por um ato de memória. Olhando para trás, a alma recorda-se de sua alegria vivida e desvia-se da meditação sobre a morte: “atualmente, deixo-me levar um pouco pelo *descomedimento*, intencionalmente” (Montaigne 5, p. 87). A juventude, governo da saúde, plena de vigor, exhibe sua desmedida no excesso de alegria e de ardor. A velhice, governo de um corpo doente e triste, ao contrário, adverte demais e encontra o equilíbrio através do *descomedimento*. Desse modo, o peso da velhice é contrabalançado pela recordação e pela imaginação dos prazeres amorosos da juventude:

Assim, por medo de secar, esgotar-me e ficar pesado de prudência, nos intervalos que meus males me concedem, “*Para que minha alma não fique sempre ocupada com seus males*”, desvio-me mansamente e escondo de minha vista este céu tempestuoso e nebuloso que tenho à minha frente – o qual, graças a deus, examino sem receio, mas não sem empenho –; e vou me distraindo com a recordação das infantilidades passadas, “*Minha alma deseja o que perdeu e mergulha por inteiro na imagem do passado*”. (Montaigne 5, p. 84).

4. A poesia encarnada

*Palavras de virar cabeça meu amado vai usar
Palavras como se elas fossem mãos
Chico Buarque de Hollanda*

Até aqui, Montaigne descreve seu estado atual – a melancolia gerada pela decrepitude e pela proximidade da morte – e o tratamento para deter o mal que o aflige – pensar no amor. Ora, o interessante é que a lembrança do amor vem através da poesia: é ela que toca Montaigne e que tocará, pela palavra encarnada, a amante simbólica. A poesia não é concebida à maneira platônica, como meio para a transcendência, para além do corpo; ao contrário, ela é corpo. O segundo movimento do texto inicia-se, então, com uma citação de Juvenal, et versus digitos habet, “e o verso tem dedos” (Juvenal *apud* Montaigne 5, p. 96), que introduz o poema de Virgílio, colocando-o no campo da corporeidade. O trecho, retirado da Eneida, narra uma relação amorosa entre Vênus e seu esposo:

Ela se calara e, como ele hesita, a deusa passa-lhe ao redor seus nêveos braços e aquece-o num doce amplexo. Ele, de súbito, sente-se invadido pelo fogo costumeiro: um ardor que conhece bem penetra-o até a medula e corre por seus ossos frementes. É assim que, ao som do trovão, um sulco de fogo aberto nos céus percorre as nuvens iluminadas... Tendo dito essas palavras, ele dá a Vênus os amplexos que ela esperava e, deitado sobre o seio da esposa, entrega-se aos encantos de um doce sono (Virgílio *apud* Montaigne 5, p. 96).

Mais uma vez, notamos uma profusão de imagens calorosas. A belíssima cena erótica representada no texto de Virgílio faz com que a linguagem e a natureza participem do ato amoroso. Todas as imagens do ardor se desenrolam entre a apresentação poética da palavra trocada pelos amantes e a evocação da natureza que circunda e personifica o ato: um raio, “sulco de fogo”, atravessa e ilumina as nuvens do céu. A chama amorosa que aquece o corpo divino é descrita como o evento resultante

de um ato de linguagem em consonância com um fenômeno natural. A natureza, os amantes e suas palavras, todos corpos, matéria latejante, interpenetram-se no mesmo evento. Em outras palavras, toda a natureza se unifica no momento em que os amantes se abraçam.

Se, como diz Juvenal, *o verso tem dedos*, a palavra poética pode, ao representar o amor, se transubstanciar em corpo e, assim, penetrar corpos: e a “pintura” do amor pode ultrapassar “o amor mesmo”. A palavra poética é, pois, mais do que vento, ela é “carne e osso”, porquanto capaz de tocar o outro.

Montaigne observa que o calor da relação narrada nos versos de Virgílio citados se mostra incompatível com o amor no casamento. São comércios diversos, com fins diferentes:

O casamento tem de seu lado a utilidade, a justiça, a honra e a constância: um prazer chão, porém mais geral. O amor fundamenta-se unicamente no prazer, e o tem na verdade mais excitante, mais vivo e mais agudo; um prazer atizado pela dificuldade. (Montaigne. 5, p. 103).

O filósofo retira a relação erótica do campo tradicional da pederastia. Entretanto, mostra que, apesar de considerá-la no campo da relação entre homem e mulher, não a restringe ao casamento. *Eros* será considerado um prazer extraconjugal, já que possui leis próprias, muitas vezes incompatíveis com o casamento. Por exemplo, a garantia de que os cônjuges estarão sempre um à disposição do outro lhes tira o prazer da conquista. Por outro lado, o comentário, que faz do amor um prazer mais intenso, “atizado pela dificuldade”, permite a Montaigne explicitar em que sentido a poesia tem o poder de incorporar a força de *eros*. A conquista amorosa se mostra mais prazerosa na medida em que atiza nossa imaginação pela dificuldade (quanto mais labiríntica, melhor). Do mesmo modo, a palavra poética representa o amor com mais vivacidade na medida em que envolve em mistério o ato amoroso, dilata o tempo da conquista e deixa lacunas que exigem o trabalho de nossa imaginação: “é a galhardia da imaginação que eleva e infla as palavras” (Montaigne 5, p. 132). Em outros termos, a palavra seduz como as amantes sagazes. Isto significa que na poesia a palavra presentifica o ausente, faz

existir o inexistente. Neste sentido, a linguagem poética é privilegiada por Montaigne: encarnada pela força de *eros*, ela pode tocar o corpo, aquecê-lo, e permitir ao filósofo vivenciar o prazer amoroso.

Montaigne parece reprovar a censura que nos impede de falar livremente do amor. O autor se espanta diante do fato de que aquilo que nos “dá a vida” esteja condenado à escuridão e ao silêncio. Entretanto, paradoxalmente, elogia os autores antigos, especialmente Virgílio e Lucrécio, por representarem o ato amoroso de maneira velada: “Vênus não é tão bela totalmente nua, e viva, e anelante, como o é (...) em Virgílio” (Montaigne 5, p. 96). A expressão desses poetas, cuja linguagem, ao contrário da dos contemporâneos de Montaigne, excede em sentido é capaz de tocar porque “é conduzida não tanto pela destreza da mão como por terem [os autores] *o objeto mais vivamente impresso na alma*” (Montaigne 5, p. 132, grifo nosso). É assim que uma eloquência simples pode dizer mais, e mais verdadeiramente, do que um maneirismo vazio. Na expressão “nervosa e sólida”, exigida por Montaigne, o “sentido ilumina e produz as palavras; não mais de vento, e sim de carne e osso” (*ibidem*). A palavra poética pode, pois, expressar uma experiência: aquele que viveu o amor pode falar dele com propriedade e suficiência; daí que a palavra, neste caso, não seja vento mas carne.

Conseqüentemente, a recepção dessa palavra é também uma experiência: posso me relacionar com o outro pela palavra, e, assim, tocá-lo, atingi-lo. Ora, o ato lingüístico que engendra a palavra encarnada completa o engenho prefigurado por Montaigne na primeira parte do texto: a relação amorosa do filósofo com a leitora pode agora se realizar. Imbuído do poder do discurso (capaz de transubstanciar-se em corpo), Montaigne supera a degradação física que o separava da amante e pode, então, ainda que em versos, habitar a alcova da amada.

5. O amor encarnado

*Ab! e o seu corpo era um triunfo; o seu corpo glorioso... o seu corpo
bêbado de carne — aromático e lustral, evidente... Salutar...
Mário de Sá-Carneiro*

O último movimento do texto se inicia com um enunciado bastante chão: “deixando de lado os livros, falando mais *materialmente* e mais simplesmente, acho por fim que o amor não é mais do que a *sede desse gozo* (c) em um *objeto desejado*, nem Vênus mais do que o *prazer* de descarregar os vasos” (Montaigne 5, p. 137, grifo nosso). A definição parece um tanto desalentadora, principalmente se comparada ao que foi dito anteriormente. Entretanto, se levarmos em consideração o contexto em que ela se desenvolve e se analisarmos com mais atenção os elementos presentes nessa definição *material* do amor, poderemos explicitar sua profundidade.

Em primeiro lugar, do ponto de vista estritamente material, o amor é *sede* de um gozo, quer dizer, é um desejo de prazer corporal. O amor se enquadra dentro do âmbito das atividades corporais; ele é equiparado ao prazer de “descarregar os vasos”; trata-se, pois, de uma atividade de excreção do corpo. Ora, há nos *Ensaíes*, assim como em outros autores do período, Rabelais especialmente, uma insistente referência ao “baixo corporal”, aos dejetos e excrementos⁶. Para Montaigne, no que tange ao amor, o domínio ou o governo do corpo é premente. Neste sentido, a vida corporal permeia todo o capítulo, e o ato sexual é comparado a outras atividades corporais: a excreção, a expressão da dor física, a morte. A censura imposta à liberdade de falar sobre o amor espanta Montaigne porque o autor toma *eros* como uma força que perpassa toda a natureza, não havendo motivo capaz de justificar tal censura: “Todo o movimento do mundo dedica-se e se rende a essa união: é uma matéria infusa em toda parte, é um centro para o qual se voltam todas as coisas” (Montaigne 5, p. 108). Conceber o corpo na sua crueza encarnada, valorizar seus aspectos, por assim dizer, degradantes e animalescos, é ao mesmo tempo concebê-lo no interior da natureza, que tudo abrange, e à qual ele não se opõe.

6 Sobre Rabelais, Bakhtin faz observações importantes: “os excrementos têm o valor de alguma coisa a meio caminho entre a terra e o corpo, alguma coisa que os une. São assim algo intermediário entre o corpo vivo e o corpo morto em decomposição, que se transforma em terra boa, em adubo; o corpo dá os excrementos à terra durante a vida” (Bakhtin 1, p. 151, grifos do autor). Cabe lembrar que somente com o desenvolvimento das regras de *civilté* a referência aos excrementos tornou-se incômoda. Pierre Villey observa que este capítulo sofreu censuras nos últimos séculos muito mais violentas do que o impacto produzido na época em que foi publicado.

No amor, lembra Montaigne, buscamos o prazer, e este é o seu único objetivo. Assim como na amizade, ele é regrado de modo que as partes desfrutem igualmente do prazer da relação. Trata-se de um “serviço recíproco”. Embora Montaigne fale da volúpia em seu aspecto factual e carnal, o filósofo não deixa de salientar que a conquista amorosa não se reduz à mera posse de um corpo. Ao comentar os serviços das amantes profissionais, Montaigne afirma.

Elas vendem apenas o corpo; a vontade não pode ser posta à venda, é demasiado livre e demasiado dona de si. Com isso eles [os que se servem delas] dizem que é a vontade que cortejam, e têm razão. É a vontade que devemos servir e conquistar. Tenho horror de imaginar meu um corpo desprovido de afeição. (Montaigne 5, p. 145).

Filósofo adepto da não separação entre corpo e alma, Montaigne é incapaz de conceber o corpo como máquina, passo que dará mais tarde Descartes. E, embora o amor seja o governo do corpo, a conquista plena não é uma posse qualquer – a conquista plena visa a livre fruição do desejo: “o amor, em quem a ele se entrega, implica uma reciprocidade de serviços entre o corpo e a alma” (Starobinski 7, p. 195). É neste sentido que o amor faz parte dos “serviços recíprocos”⁷.

Se o amor é um exercício de liberdade, falar dele também o é: a licença de Montaigne enfrenta a censura imposta ao amor; desse modo, o olhar sobre si conduz o discurso a irmanar-se a *eros*. Ganhando ares de travessura, o engenho de Montaigne chega a seu termo e realiza, então, o ardor desejado, expresso na metáfora, não por acaso calorosa, que fecha o capítulo:

Assim uma maçã, presente furtivo de seu amado, rola do casto seio de uma jovem: a pobrezinha, esquecendo que a escondera sob a túnica macia, salta ao encontro da mãe que chega, e a fruta escapa, cai e rola a seus pés; prontamente o rubor invade-lhe o semblante desolado (Catulo *apud* Montaigne 5, p. 167),

aquecido por *eros*, o filósofo se identifica com a virgem ruborizada pega em flagrante (signo da juventude que descobre o amor); e o calor finalmente domina a cena. Encarnado nas palavras amorosas, o filósofo galante recupera o vigor através da força de *eros* – paixão que o enlaça à vida.

Abstract: This paper investigates Montaigne's notion of *eros* by three fundamental steps: critical of platonic thought and his notion of *eros*; critical of meditation on death; the importance of body enjoyment. At last, this paper aims to establish the role of the poetry in the articulation of erotic experience.

Key-words: *ecstasy* – body – philosophy – poetry – *eros*.

Bibliografia

1. BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: O contexto de François Rabelais*. São Paulo; Brasília: Hucitec, 1999.
2. MERLEAU-PONTY, M. Leitura de Montaigne. In: *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

7 Essa idéia permitirá a Montaigne defender a tese de homens e mulheres são iguais: “ (c) Platão convida indiferentemente uns e outras para a participação em todos os estudos, exercícios, cargos, profissões da guerra e da paz, em sua república; e o filósofo Antístenes suprimia qualquer distinção entre a virtude delas e a nossa. (b) É muito mais fácil acusar um sexo do que escusar o outro. É o que dizem: ‘O aticador zomba da pá’” (Montaigne 5, p. 168). Embora alguns historiadores, Burckhardt por exemplo, salientem que o papel da mulher na sociedade renascentista era bastante relevante, o que pode ser avaliado em diversos escritos da época, o tratamento dado à mulher no *Sobre os versos* é, parece-nos, inédito. Montaigne reconhece a maestria do feminino no que tange ao exercício do amor (nisso caracteriza-se sua superioridade *natural* em relação aos homens). Quer dizer, o autor não se limita a analisar *eros* fora do campo tradicional da pederastia, visto que salienta uma espécie de sapiência natural da mulher neste assunto. Além disso, confere à mulher um estatuto de igualdade em relação aos homens: as diferenças entre os sexos provêm da educação (que reduz o campo de ação social da mulher e à impele à desconfiança em relação aos homens). Em determinado momento, Montaigne se pergunta por que a sociedade (isto é, quem a governa: os homens) cerceia o desenvolvimento feminino. A resposta é surpreendente. São duas paixões tirânicas que justificam a censura à liberdade feminina: o ciúme e a inveja. A análise dessa temática em Montaigne exigiria um trabalho de interpretação que não pretendemos fazer aqui, embora o deixemos indicado. Importa salientar que Montaigne sempre pensa as relações humanas enquanto relações de liberdade e justiça. O caso da relação entre homem e mulher é apenas um exemplo: embora inferior à amizade, o amor deve atender às exigências de um “serviço recíproco”.

3. MONTAIGNE, M. *Os Ensaaios*, I. Trad. R.C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
4. _____. *Os Ensaaios*, II. Trad. R.C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
5. _____. *Os Ensaaios*, III. Trad. R.C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
6. NAKAN, G. *Montaigne et son temps*. Paris: Gallimard, 1993.
7. SCREECH, M. *Montaigne et la melancolie*. Trad. F. Bourgne. Paris: PUF, 1992.
8. STAROBINSKI, J. *Montaigne en mouvement*. Paris: Gallimard, 1982.
9. TRABATTONI, F. *Oralidade & Escrita em Platão*. Trad. F.E. de B. Rey Puente e Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Discurso Editorial, Ilhéus: Editus, 2003.
10. VILLEY, P. *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*. Osna-brück: Otto Zeller, 1983.