

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM FILOSOFIA

JUNIOR CESAR LUNA

**O PROBLEMA DA AMIZADE NOS *ENSAIOS* DE
MONTAIGNE: SOBRE “*DA AMIZADE*” (I, 28)**

TOLEDO
2016

JUNIOR CESAR LUNA

O PROBLEMA DA AMIZADE NOS *ENSAIOS* DE MONTAIGNE:
SOBRE “*DA AMIZADE*” (I, 28)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Gilmar Henrique da conceição.

TOLEDO
2016

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

L961p

Luna, Junior Cesar

O problema da amizade nos Ensaios de Montaigne: sobre “Da Amizade” (I, 28)./Junior Cesar Luna. Toledo, 2016.

106 f.

Orientador: Prof. Dr. Gilmar Henrique da Conceição

Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná,
Campus de Toledo. Centro de Ciências Humanas e Sociais, 2016
Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Filosofia

1. Ensaios. 2. Amizade. 3. Ética. 4. Ceticismo. I. Conceição, Gilmar
Henrique da. II. Universidade Estadual do Oeste do Paraná. III. Título.

CDD 20.ed. 194.1

CIP-NBR 12899

JUNIOR CESAR LUNA

O PROBLEMA DA AMIZADE NOS *ENSAIOS* DE MONTAIGNE:
SOBRE “*DA AMIZADE*” (I, 28)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação submetida à banca de defesa em 31/10/2016.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Gilmar Henrique da Conceição. (Orientador)
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Profª. Dra. Maria Cristina Theobaldo
Universidade Federal de Mato Grosso

Profª. Dra. Ester Dreher Heuser
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

*Quem tem muitos amigos pode chegar à ruína,
mas existe amigo mais apegado que um irmão.*

Provérbios, 18:24

AGRADECIMENTOS

Agradeço, sobretudo, a Deus pela vida na qual foi possível esta realização, por me amparar nos momentos difíceis, me dar força interior para superar as dificuldades, mostrar os caminhos nas horas incertas e me suprir em todas as minhas necessidades.

Agradeço a minha esposa, companheira de todas as horas, a melhor parte de mim, pelo tempo de convivência fazendo parte desta experiência enriquecedora, pela longa paciência nos dias difíceis, sem você eu sou incompleto, sem a sua ajuda este que vos escreve não estaria aqui hoje.

Agradeço a família pelo incentivo a todos meus objetivos: especialmente meus sogros, cunhados e cunhadas, meus pais e minha irmã.

Agradeço aos professores do Programa de Mestrado e Doutorado da UNIOESTE pela aprendizagem, e pelas diversas relações de companheirismo que construímos neste período, em especial ao meu orientador Dr. Gilmar Henrique da Conceição, e aos membros da banca Profa. Dra. Maria Cristina Theobaldo, Prof. Dr. José Luiz Ames, Profa. Dra. Ester Dreher Heuser, bem como, os suplentes, Prof. Dr. Bernardo Alfredo Mayta Sakamoto e Prof. Dr. Luiz Bezerra Neto.

Agradeço a Universidade Estadual do Oeste do Paraná - *campus* Toledo e a CAPES que subsidiaram esta pesquisa.

Agradeço aos perseverantes companheiros de mestrado, em especial ao Bruno Paixão, Leandro Mateus Fernandes, Rodrigo Tesser e Christiano Tortato pela amizade que construímos neste período e todos que colaboraram de algum modo para realização desta dissertação.

Dedico esta dissertação a Deus, a minha amada esposa, aos meus futuros filhos, a toda minha família, aos amigos e ao meu orientador pelo apoio, força, incentivo, companheirismo e amizade. Sem eles nada disso seria possível.

LUNA, Junior Cesar. O Problema da Amizade nos Ensaios de Montaigne: Sobre “Da Amizade” (I,28). 2016. 106 folhas. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2016.

RESUMO

Esta dissertação objetiva discutir o estatuto filosófico do conceito de amizade montaigniano, apresentado no capítulo *Da amizade* (I, 28). O problema central é a distinção da concepção de amizade por nosso autor em relação as demais interpretações vigentes em seu tempo, uma vez que, no entendimento de Michel de Montaigne, a amizade é uma experiência e não puramente um conceito. Mais que isso: a amizade é um afeto incomensurável, porque ela é o maior sentimento que o homem pode desejar. Nossos argumentos buscam afirmar que, para Montaigne, a amizade é o lugar de um encontro de si, pois a identidade do eu é afirmada por meio dela. Assim, a amizade é o lugar da experiência de si: ou seja, não é na solidão, ou na pura volta a si, que Montaigne encontra a solidez de uma vida verdadeira, a real existência de si mesmo, mas numa singularidade com o outro. Da mesma maneira apresentamos que, da amizade como experiência de si marcada pela alteridade ficará sempre que o outro é constitutivo da identidade do eu. A amizade é o grau máximo de perfeição das relações humanas. O ensaísta quer que a inspeção que respalda o juízo relacional desloque-se da experiência de si para a experiência do coletivo e da opinião pública. A ideia de humanidade se coloca acima da ideia de pátria, e declara a amizade mais alta ainda a que dedica ao gênero humano. La Boétie é o guardião da sua mais pura imagem. O ensaísta destaca o aspecto exemplar e inigualável da relação de amizade. Descreve características que só podem ser vividas por homens que saibam viver com reciprocidade, ao ponto de suas almas unirem-se de tal forma que não haja mais uma linha divisória entre elas, e torna-se uma alma em dois corpos. Montaigne exerce uma calma vigilância sobre as paixões, que de resto estão exacerbadas nos exemplos de excessos que recusa: o único excesso admitido é a amizade com La Boétie. Tencionando a ideia de Aristóteles, para quem a amizade é mediada pela *virtú*, descreve uma amizade difícil de ser encontrada. Enquanto Aristóteles vê na amizade relações sociais paradigmáticas, Montaigne considera que ela exprime uma propriedade absolutamente singular e rara. Assim, a amizade não pode ser o modelo de relacionamento social ou político perfeito, como era ainda o caso do próprio La Boétie.

Palavras-chave: Ensaaios; Amizade; Ética; Ceticismo.

LUNA, Junior Cesar. The Problem of Friendship in the Montaigne's Essays: On "Friendship" (I,28). 2016. 106 folhas. Dissertation (Master Degree in Philosophy) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2016.

ABSTRACT

This dissertation aims to discuss the philosophical status of the concept of friendship on Montaigne's work, presented in the chapter Of Friendship (I, 28). The central problem is the distinction of the conception of friendship by our author when compared to the other interpretations existing in his time, since, according to Michel Montaigne, friendship is an experience and not a pure concept. More than that: Friendship is an immeasurable affection, because it is the greatest feeling that the man can desire. Our arguments try to state that, for Montaigne, the friendship is the place of a meeting of the self, because the identity of the self is affirmed by itself. Thus, the friendship is the place of the experience of the self: which is, it is not in the solitude, neither in the pure return to himself, that Montaigne finds the solidity of a true life, the real existence of the self, but in the singularity with the other. In the same way, we present that, Of friendship, as an experience of the self marked by the otherness, will exist always the other is constitutive of the identity of the self. The friendship is the highest degree of perfection of human relations. The author seeks the inspection which supports the relational judgment will follow from the experience of the self towards experience of the collective and of public opinion. The idea of humanity stands above the idea of homeland, and states the friendship even higher, which he dedicates to the human genus. La Boétie is the guardian of its purest image. The essayist points out the unique and unequalled aspect of the friendship. He describes characteristics that can only be experienced by humans who know how to live with reciprocity, to the point that their souls unite in such a way that there is no longer a dividing line between them, and they become a soul in two bodies. Montaigne carries out a calm surveillance on affections, which are exacerbated in the examples of excesses he refuses: the only excess admitted is the friendship with La Boétie. Tensioning the idea of Aristotle, for whom the friendship is mediated by the *virtú*, he describes a friendship which is difficult to be found. Whereas Aristotle sees in the friendship paradigmatic social relations, Montaigne considers that it expresses an absolutely single and rare property. Thus, the friendship cannot be considered the model of a perfect social or political relationship, as it was the case of La Boétie himself.

Keywords: Essay; Friendship; Ethic; Skepticism.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	19
2. MONTAIGNE E SEU TEMPO	24
2.1 Ceticismo Na Apologia A Raymond Sebond	30
3. AS DIFERENTES FORMAS DA AMIZADE.....	46
3.1 Amizade Perfeita.....	70
4. O ENCONTRO DE SI NA EXPERIÊNCIA DA AMIZADE	80
5. CONCLUSÃO	100
6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	103

1. INTRODUÇÃO

Esta pesquisa objetiva discutir, nuclearmente, a relação de amizade entre Michel de Montaigne e Étienne de La Boétie, o seu “irmão de aliança”. A leitura dos *Ensaaios* provoca uma indagação: Qual é o estatuto filosófico da amizade? Afinal, este tema perpassa toda a história da filosofia, por este motivo a ideia central que pretendemos problematizar é a da amizade (φιλία) como equidade; o seu desenvolvimento; e suas formas. Indicando que se trata de uma entrega total ao outro, no desejo da perfeita amizade por meio de da fusão e indivisibilidade das almas, pretendemos ainda, estudar a forma paradoxal com que Montaigne tenciona, aproxima e rompe Aristóteles, Cícero e Epicuro ao elaborar a sua noção de amizade. Mas, o objeto de nosso estudo é o pensamento de Montaigne e só nos referiremos a outros pensadores quando for este o movimento do ensaísta. Desse modo, esta dissertação pretende mostrar o problema da amizade existentes nos *Ensaaios*¹ de Montaigne, tendo, como central, o capítulo 28 do livro I intitulado *Da amizade*, visto que o problema amizade no autor é fator fundamental para entender a questão da justiça e da equidade como elementos constituintes de uma rara e singular amizade. O ser humano por si só é um ser de convívio, isso torna o assunto da amizade bastante pertinente e uma reflexão sobre o mesmo é extremamente relevante.

Em *Da amizade*, Montaigne interroga a natureza de diferentes laços diversos que ligam os seres humanos entre si. Basicamente, para ser amigo é preciso ser amigo de si mesmo, conforme iremos argumentar. O ensaísta acompanha a interpretação dos antigos até um certo ponto, depois ele os abandona. Na questão da amizade, Montaigne é leitor, e crítico, de Aristóteles, Cícero e Epicuro, porque a definição de amizade dos antigos necessita de uma reinterpretação para compreender a de Montaigne e La Boétie. Mas concorda que a amizade é o sentimento mais perfeito que pode existir nas relações humanas e argumenta que se trata de uma afeição incomensurável, porque ela é a maior afeição a que o homem pode aspirar. A amizade tem, com isso, a dimensão da sociabilização, uma vez que olhar para o outro é ter a consciência de que o homem é um ser social. Em decorrência, este trabalho justifica-se na medida em que a investigação revela a importância de La Boétie para o início da empreitada de redação dos *Ensaaios*. De fato, a morte de La Boétie causou um impacto profundo na alma

¹ As citações dos *Ensaaios* ler-se-á da seguinte forma: o primeiro número (em algarismos romanos) indica o livro, o segundo indica o capítulo e o terceiro indica o número da página. Todas as citações dos *Ensaaios* foram extraídas da tradução feita por Rosemary Costhek Abilio, publicada no ano 2000, pela Editora Martins Fontes de São Paulo.

de Montaigne que o levou a cair numa recordação penosa que lhe fez muito mal, como registra em seu *Journal de voyage* (MONTAIGNE, 1962). Podemos especular: Os *Ensaaios* teriam sido escritos se La Boétie não tivesse morrido? Os *Ensaaios* foram a forma de tornar presente o amigo ausente, como escreve Silva (2014, p. 24). Para esta investigação, recorreremos aos intérpretes dos *Ensaaios* e a própria obra, evidentemente. Como mostra o título desta dissertação o assunto central é a questão da amizade, que se apresenta para Montaigne como um relevante problema filosófico. Iremos argumentar que em Montaigne, a amizade é o lugar de um encontro de si, pois a identidade do eu é afirmada por meio dela. Assim, a amizade é o lugar da experiência de si: ou seja, não é na solidão, ou na pura volta a si, que Montaigne encontra a solidez de uma vida verdadeira, a real existência de si mesmo, mas numa relação singular com o outro.

Este trabalho se divide em três capítulos, sendo o primeiro capítulo intitulado *Montaigne e seu tempo*, onde buscamos situar o contexto filosófico em que Montaigne está inserido, bem como onde apresentaremos elementos históricos e filosóficos de sua vida que o levaram e que o subsidiaram a escrever o capítulo *Da Amizade* (I, 28). Faremos uma abordagem em que se busca uma contextualização de Montaigne com seu tempo. Em linhas gerais o pensamento filosófico de Montaigne se mostra paradoxal, e também se manifesta como reflexo de seu encontro com a literatura cética que foi redescoberta na primeira metade do século XVI, onde o conflito civil e as guerras de religião estraçalhavam a França. De modo geral é este o contexto em que Montaigne viveu e exerceu cargos políticos, junto com seu amigo La Boétie. Portanto, é neste ambiente político que Montaigne estabelece um vínculo de amizade tão profunda e rara, jamais visto em sua época; e que – em nossa opinião – parece que, na história, não há registros frequentes de muitas relações que se assemelhem com a experiência vivida pelo ensaísta. Tratar-se-á da origem do pensamento cético do qual Montaigne se apropria e na qual se filia como sua identidade. Isto terá como referência a *Apologia de Raymond Sebond* (II,12) – o texto mais sistemático de Montaigne. Ainda que elejamos o capítulo *Da amizade* como central, é impossível não transitar por outros, tal como a *Apologia de Raymond Sebond*, na medida em que se vincule com o nosso tema. Desse modo, para nossa breve abordagem acerca do ceticismo a *Apologia* é um texto imprescindível. Consequentemente, este texto é principal para o estudo do ceticismo (porém não único, como acabamos de dizer, pois a postura cética do filósofo permeia toda sua escrita). Logo, ainda que nossa questão seja o problema da amizade, é impossível, ao menos minimamente deixar de situar Montaigne no conjunto do pensamento pirrônico. Por meio dele é possível compreender

a postura cética do ensaísta e seu posicionamento perante os problemas epistemológicos que dizem respeito a verdade e ao conhecimento. Do mesmo modo, mostrar-se-á que diante da guerra de religião estabelecida no Renascimento, o ensaísta se insere no debate a respeito da decisão de um critério eficiente, para definir as verdades da fé e da razão. Evidenciar-se-á que, neste debate, Sexto Empírico contribuiu sobremaneira para as posições de Montaigne, ambos entendem que não existe um critério que seja suficientemente capaz e decisivo nesta questão, ou seja, não existe um critério para decidir qual dos partidos (protestantes e católicos) possui a verdade em si.

No segundo capítulo, trataremos das formas de amizade que é encontrada no ensaio *Da Amizade*. Nesse tópico tem especial importância a visão de Aristóteles sobre a justiça, equidade e amizade, tentaremos mostrar a leitura de Montaigne acerca do pensamento aristotélico, especialmente na obra *Ética a Nicômaco* que foi usado por Montaigne para fundamentar a questão da equidade. Apoiado em Aristóteles escreve que os bons legisladores se ocuparam mais da amizade que da justiça. O problema da amizade é fundamental para o ensaísta porque avalia que das relações humanas é a das mais ‘belas e nobres’: “*Ora, este é o último ponto de sua perfeição. Pois, em geral, todas as que a volúpia ou o proveito, as necessidades públicas ou privadas engendram e alimentam são menos belas e nobres e menos amizades na medida em que misturam à amizade outra causa e objetivo e fruto que não ela mesma*” (I, 28, p. 275). Montaigne distingue a amizade da relação entre irmão, pois os familiares não são livres escolhas de afeição, como o é uma verdadeira amizade. O amor pelos pais também não é amizade, uma vez que não é uma relação horizontal. E com as mulheres que amamos é possível amizade desse tipo? Montaigne salienta que, se fosse possível, a amizade desse tipo com quem gozamos as delícias do corpo, essa seria perfeita e total. Do mesmo modo, tratar-se-á da questão asseverada por Cícero, acerca do valor da amizade, de modo particular quando este afirma que há amizades profundas e refinadas, e amizades comuns e superficiais.

Procurar-se-á mostrar que, de Epicuro, Montaigne retomará a discussão da utilidade da amizade. Apresentar-se-á as exigências e condições apresentadas por Montaigne para o desenvolvimento de uma verdadeira amizade. Argumentaremos que a amizade é para Montaigne uma relação consigo mesmo, na qual o outro nos revela a nós mesmos como uma espécie de espelhamento. Trataremos da gênese da amizade de Montaigne com La Boétie, porque para Montaigne isso tem implicações filosóficas da mais alta importância, mostraremos assim, que os desapontamentos com a magistratura só não são maiores devido as

ocorrências particulares, que o levaram ao encontro de Étienne de La Boétie, em um evento festivo da cidade de Bordeaux, quando este pertencia ao parlamento desde 1554. O *Discurso da Servidão Voluntária* de La Boétie “serviu de intermediário para o nosso primeiro contato” (I, 28, p. 232) entre os amigos, e de pronto, abriu caminho para uma belíssima e intensa amizade, pois era notória uma afinidade de pensamento, que teve grande contribuição para a singularidade deste vínculo. Desse modo, abrindo espaço para o contraditório, trataremos de mostrar a diversidade de definições no que tange ao problema da amizade, refletida por numerosos pensadores. Neste trabalho de dissertação foram buscadas as questões eminentemente filosóficas em relação à amizade, perseguindo a sua possível definição, a instituição de um caráter normativo bem como a sua elevação a uma possível universalidade. Como se pode observar, questões como estas trazem em seu bojo inextinguíveis polêmicas. Inevitavelmente, nossa dissertação se insere no conjunto deste debate filosófico. Na realidade, da constatação deste tema na história da filosofia, neste repique que parece não ter fim, isto acabou se constituindo em uma motivação para continuarmos pensando a amizade como um problema filosófico em Montaigne.

No terceiro capítulo, por fim, buscaremos fazer uma espécie de costura nas diversas abordagens do trabalho, visando estabelecer a compreensão que Montaigne tem do mundo e de si mesmo. Destacaremos, a todo momento, a sinceridade na escrita e a fidelidade à sua imagem vinculada a La Boétie. Em suma, trata-se de mostrar que amizade em Montaigne consiste em um encontro de si por meio de do amigo, e a experiência de si, que se dá nessa relação singular de comunhão. Contudo esta pesquisa almejou estudar e responder a algumas questões, como por exemplo: Como Montaigne conhece a si mesmo dissertando sobre sua amizade com La

Boétie? Se o “eu” de Montaigne encontra-se em movimento, como posso afirmar essa fluidez que o constitui enquanto ser humano? É por estes caminhos que pretendemos percorrer no continuo trabalho de pesquisa.

Finalmente, por que, então, a questão da amizade se apresenta como problema aos estudiosos de Montaigne? Avançamos na interpretação de que, após sua experiência de amizade singular, o vazio deixado com a morte de seu amigo La Boétie motivou a escrita dos Ensaíes.

Claro, a expressão ‘parece que’ é bem apropriada nos estudos sobre Montaigne, pois na realidade, Montaigne usa muitas palavras, mas não se detém em dissecá-las. Esta é uma das dificuldades com que se depara os que pretendem estudar o ensaísta. O problema é que nós

lidamos com um autor realmente difícil, que reflete a partir de tradições dadas de antemão e não se preocupa exatamente em esclarecer todos os seus pressupostos (parte do princípio de que seu leitor já os conhece em algum nível); tenciona perspectivas, opera com deslizamentos semânticos, realiza inflexões de raciocínio, visando a dar conta de diferentes aspectos do mesmo problema; e, finalmente, não pensa sistematicamente. Enfim, um autor que torna bastante difícil o trabalho do intérprete. Dúvidas atravessam os Ensaios da primeira à última página (dúvidas a respeito da razão e da experiência), propondo enigmas difíceis de serem decifrados. Mas, não se trata de sair recolhendo trechos nos Ensaios e daí propor uma leitura qualquer. Não é tão rasteiro assim o estudo sobre a obra de Montaigne. Há em Montaigne um rigor que aos não familiarizados pode passar despercebido. Em que pese tudo isso, aceitamos o desafio de tentar decifrá-lo um pouco em sua discussão acerca da amizade.

2. MONTAIGNE E SEU TEMPO

Fruto de uma época conturbada², a primeira metade do século XVI, o pensamento filosófico de Montaigne se mostra paradoxal, reflexo de seu encontro com as literaturas cétricas que foram redescobertas em seu tempo. Por esta razão, seu escrito permeado de dúvidas e aparentes contradições, leva o leitor descuidado a um labirinto de ideias, que o faz perder a direção (mas, é o leitor que se perde, não ensaísta), assim não sabendo mais se está progredindo em sua caminhada, ou retornando para a porta por onde entrou. Enigmático, difícil de ser decifrado, seus escritos parecem desconexos, os temas diversificados; trazem como pano de fundo uma unidade encontrada na atitude do filósofo, que só percebemos com um olhar cuidadoso e atento. Acrescenta-se que só podemos traçar um caminho menos tortuoso, se tivermos como chave de leitura o ceticismo pirrônico, do qual Montaigne é o principal expoente do renascimento.

Seu pensamento vai e vem, dá voltas inesperadas, esconde-se atrás de meias palavras e alusões, não expressa tudo, temendo levantar suspeitas e gerar perseguições. Montaigne retrata a própria vida da consciência: o que pode ser mais complexo e assistemático (CHAUÏ, in: MILLIET, 1987, p.12)?

Montaigne passou toda sua vida cercada de contradições filosóficas, políticas e religiosas. Desde seus primeiros dias de vida, conflitos de quase toda ordem se faziam presentes. Na realidade, o século XVI (época do nascimento de Montaigne) é marcado, na França, pelo declínio da nobreza feudal e as guerras civis de religião. Os feudos veem seu papel político perderem importância para o Estado, como unidade central, e as guerras civis dividem o estado francês em dois partidos distintos, o partido católico e o partido protestante. Pierre Eyquem, pai de Montaigne, era um dos nobres da cidade de Bordeaux, que em contrapartida do que acontecia com os demais feudos, ganha espaço nas camadas superiores devido as suas habilidades como administrador e a influência de Antoine de Luppès³, tio e padrinho de sua esposa Antoinette. Segundo André Tounon⁶, em 1530 Pierre Eyquem “se torna “primeiro magistrado” e preboste de Bordeaux, depois em 1538, é subprefeito; em 1540 novamente preboste e por fim em 1554 é eleito prefeito de Bordeaux” (TOURNON, 2004, p.20).

² O contexto do Renascimento e as guerras de religião faz do século XVI um período conflituoso, conturbado, cheio de contradições e perseguições políticas, a eminente possibilidade de ser executado estava por toda França (Sergio Milliet em nota de sua tradução dos *Ensaio*s da ed. Os Pensadores de 1987, p 12).

³ Negociante rico e membro da burguesia de Bordeaux. ⁶ TOURNON, 2004.

A admiração de Montaigne por seu pai é apresentada em várias passagens dos *Ensaio*s, onde mostra afeto e admiração pela maneira com que seu pai conduziu sua formação desde o berço. Provavelmente, seguindo uma tradição de sua época, o pai de Montaigne entrega Montaigne a uma arrendatária de sua vila, e a tem como nutriz; camponeses são seus padrinhos, ao que consta, vive por alguns meses no vilarejo, nos arredores do castelo. A intenção desta atitude do pai de Montaigne fica clara, quando relatada pelo ensaísta:

O bom pai que Deus me deu [...] enviou-me desde o berço para ser criado num pobre vilarejo dos seus, e manteve-me lá enquanto fui amamentado e depois ainda, acostumando-me a maneira mais inferior e comum de viver [...]. Sua atitude visava ainda a um outro fim: ligar-me com o povo e com aquela classe de homens que necessita de nossa ajuda; e apreciava que eu fosse obrigado a olhar para quem me estende os braços e não para quem me vira as costas (III, 13, p. 311).

Um outro aspecto singular do cuidado de seu pai para com Montaigne, é quando ainda criança, ao retornar para o castelo, [...] “é confiado a um preceptor alemão que não lhe fala a não ser em latim⁴, e toda casa tem por instrução fazer o mesmo” [...] (TOURNON, 2004, p. 21). Para qual finalidade Pierre Eyquem priva seu filho de aprender o francês, língua oficial de seu país? Quais as consequências de se viver em um ambiente, onde todos aqueles que viviam ao seu redor se abstinha da linguagem comum?

Instruído desta maneira, Montaigne está preparado para se apropriar de todos os principais clássicos da literatura antiga e de todos os incontáveis aspectos da cultura européia, onde sua língua materna (latim) era comum a todos os humanistas de sua época. Entretanto, Montaigne ignorava completamente o francês, isto restringia sua fala apenas a um pequeno e seletivo número de pessoas. Montaigne faz uma avaliação extremamente positiva de sua primeira formação, como escreve Tournon:

A finalidade era a de evitar os atrasos e os rigores de uma aprendizagem forçada, na escola. A experiência tem sucesso: com seis anos, sem arte, sem livro, sem gramática ou preceito, sem chicote nem lágrimas, aprendera Michel a falar fluentemente um latim tão puro como o seu professor o sabia. Em troca, ignorava o francês bem como o perigordino, o que devia restringir singularmente o círculo de seus interlocutores e, o que é mais importante, reduz ao mínimo as trocas verbais com a maior parte dentre eles, exceção feita para o preceptor e seus dois assistentes (TOURNON, 2004, p. 22).

⁴ “Era uma regra inviolável quem nem [meu pai] ele próprio, nem minha mãe, nem criado, nem camareira falassem em minha presença algo além das tantas palavras de latim que cada qual havia aprendido para conseguir falar comigo” (I, 26, p.221).

O domínio da língua antiga desde a infância coloca-o diante de uma problemática ainda prematura para sua compreensão, no entanto torna-se objeto de reflexão posteriormente na maturidade; a comunicação linguística é de fato, para Montaigne, um problema de linguagem que corrobora com um problema de conhecimento: “Apalavra é metade de quem fala, metade de quem ouve” (III,13, p.299).

Ao fim de sua infância⁵, conduzido a magistratura por seu pai, que supostamente sonhava com seu filho na posição de diplomata ou de administrador de alto escalão, motiva o conhecimento das leis, que lhe seria útil por toda sua vida, talvez até mais que as belas letras. Em Toulouse, conclui seus estudos de direito, logo depois de ter finalizado sua formação humanista junto aos Leitores Reais na cidade de Paris. Aprendendo, assim, desde muito jovem um distinto conhecimento entre a vida pública e a vida privada, que as leis das cidades por onde passou não podiam medir.

[...] Mesmo se ele naquele momento se encontrasse em Paris, ocupado com seus estudos puramente literários e filosóficos, não podia ignorar estes problemas; se seguisse-os em Toulouse o curso da Faculdade de Direito e frequentasse os meios judiciários, devia notar a gravidade deles, com tanto mais inquietude quanto o Parlamento desta vida, diferentemente daquele de Bordeaux, adquiriria uma reputação de rigor que não iria se desmentir na repressão da “heresia”. Às vésperas de sua vida ativa, Montaigne podia medir a distância entre as leis da cidade e as da consciência individual (TOURNON, 2004, p. 33).

A partir de então nos torna possível compreender a fidelidade de Montaigne a suas convicções, alguém que não trai a si mesmo, mas por outro lado, está aberto ao diálogo; característica de suas funções a serviço do Estado. Em 1556 iniciou-se na vida pública com cargo de conselheiro na *Cour des Aides* de Périgueux, mas foi em 1561 a 1571 que Montaigne ocupou cargo jurídico na câmara de inquéritos de Bordeaux, onde por demasiadas vezes foi enviado como porta voz ou negociador em questões de interesse público; estes acontecimentos moldaram os aspectos de investigação que ele usaria posteriormente na produção dos *Ensaaios*.

Foram os serviços prestados a Grande Câmara, quando deliberavam a respeito de crimes gravíssimos, feitos por quem deveria cuidar da justiça, que decepcionaram Montaigne ao desempenhar o seu cargo público. A justiça produzida pelas leis como resultado dos procedimentos jurídicos da época, não eram suficientemente convincentes para acalantar a consciência do jurista Montaigne, tanto que, existe um grande repúdio da parte dele com relação aos procedimentos usados para obter justiça. A tortura, as constantes ameaças de

⁵ Período este entendido por Montaigne por todo tempo que esteve sob a tutela de seu pai (TOURNON, p. 31, 2004).

execução de inocentes, bem como as discutíveis condenações a morte, fazem com que o ensaísta relate nos seus textos o marcante horror sentido diante dos resultados de julgamentos infames. “Em suma, esses pobres diabos são sacrificados às formas da justiça. [...] quantas condenações já não vi mais criminosas que o crime!” (III, 13, p, 281).

Quando as circunstâncias me convidaram as condenações criminais, preferi ficar em falta com a justiça (*por excesso de indulgência*); não sem razão: Os julgamentos comuns exasperavam-se na vingança por horror ao crime. Justamente isso esfria o meu: o horror do primeiro assassinato faz-me temer um segundo (*a exceção de quem é apontado como culpado*) (III,12, p. 274).

Parte deste contexto histórico político é abordado por Marilena Chauí em *Amizade, Recusa do Servir*, onde diz:

Segundo o embaixador vêneta na França, Mário Cavalli, em 1546, os franceses pagavam impostos pesadíssimos e a facilidade e submissão com o que o povo suportou esse encargo encheu de admiração todos os estrangeiros. Os franceses abdicaram inteiramente de sua liberdade e puseram sua vontade nas mãos do *rex*, rei. Aqueles que são mais de espírito livre e aberto dizem que outrora os seus reis se chamavam *Reges Francorum*; hoje se pode chamá-los *Reges Servorum*. Paga-se ao rei tudo quanto ele pede e o que sobra continua à sua mercê (CHAUÍ, 2001, p.176-177).

Os cidadãos franceses viviam oprimidos pelas leis e por seus impostos pesadíssimos, e, em razão do terror, não havia outra alternativa ao povo oprimido a não ser a de se submeter à vontade do rei tirânico. Seguindo esta explanação, Silva aponta outros fatos relacionados ao contexto político desta época:

Mais especificamente em 1548, ocorre a explosão da revolta da *gabelle*, na região da Guyenne. Os camponeses decidem, finalmente, não pagar um novo imposto e, mesmo que não o saibam, reagem contra um dos sinais da implantação do Estado novo, pois lutam contra o fisco moderno. Pouco depois, em 1552 ou 1553, nascerá o *La Servitude Volontaire* de La Boétie. De certo modo, Montaigne recua a data da composição desse texto, coloca-a em 1542 para evitar que o nome de seu amigo fosse associado ao episódio da *gabelle*. Após a elaboração do ensaio, La Boétie fora abandonado na história e o seu texto, *La Servitude Volontaire*, retornará à cena política durante a Revolução Francesa. A atitude de Montaigne frente ao amigo expressa a preocupação pelo nome do amigo, visto que faz parte dele e que estão, de fato, unidos pelos laços da amizade. Ter preocupação é um dos dados mais imprescindíveis à amizade. Aquele que se preocupa ama o outro a tal ponto de doar a vida por ele em prol da honra e do desejo de mantê-lo presente (SILVA, 2014, p. 17).

Até aqui salientamos alguns aspectos do tempo histórico em que Montaigne estava inserido, destacando neste conjunto a própria história de vida do nosso autor. Avancemos um pouco mais no sentido de apreender o contexto filosófico. Como já adiantamos, em páginas

anteriores, quando apontamos os problemas do final do Renascimento, em especial o da Reforma protestante: a questão que estava no centro desta disputa, era a escolha acerca de um critério de fé mais assertivo sobre o conhecimento religioso, que era chamado de “regra de fé”. Esta disputa traz consigo a retomada da filosofia cética grega, que trata do problema do critério, ou, se é possível verdade irrevogável. Nesta perspectiva Montaigne está inserido em um período de retomada do ceticismo, em razão das divergências religiosas entre os cristãos acerca do critério para o estabelecimento da verdade da fé. A partir disso, adentrando na discussão sobre o problema de se encontrar um critério de verdade no Renascimento, Popkin escreve:

Uma das principais vias por meio das quais as posições céticas penetraram no pensamento do final do Renascimento foi uma disputa central na Reforma, a disputa acerca do que seria padrão correto do conhecimento religioso, o que era chamado de ‘a regra da fé’. Este argumento levantava um dos problemas clássicos dos pirrônicos gregos, o problema do critério de verdade (POPKIN, 2000, p. 25).

Montaigne observa que, cada qual tem a presunção de considerar o seu critério, no âmbito da epistemologia, como verdade irrefutável. De acordo com Popkin (2000), o ensaísta tem um profundo interesse pelas várias correntes de pensamento da Reforma e da Contrarreforma. Insere-se nesse debate ao traduzir a obra *Théologie naturelle* de Raymond Sebond, publicada em 1487. O filósofo ganha notoriedade com a tradução e conhece lideranças expressivas dos partidos conflitantes da época: o líder protestante, Henrique de Navarra, e o jesuíta da Contrarreforma, Juan Maldonado (POPKIN, 2000).

Na perspectiva de Montaigne, no núcleo das divergências religiosas entre os cristãos acerca do critério para o estabelecimento da verdade da fé, cada parte tem a presunção e a vaidade de se considerar a verdadeira, porque julga ter um critério de verdade indiscutível. Se estivéssemos de posse de um critério de verdade, poderíamos encontrar as premissas de um sistema metafísico de conhecimento verdadeiro, o que, por sua vez, nos fornece os fundamentos de um sistema físico de conhecimento verdadeiro (POPKIN, 2000, p. 290). Mas é com isso, exatamente, que Montaigne não concorda (CONCEIÇÃO, 2014).

O retorno do ceticismo ao campo da filosofia corresponde respectivamente ao período da Reforma, época em que as certezas fundamentais e indiscutíveis que reinavam durante a Idade Média estão sendo contestadas, estabelecendo assim um período de crise onde as certezas e convicções estão sendo postas em questão, abrindo espaço para novas concepções de mundo. Nesta carência de certezas se multiplicam as definições e visões de mundo, pondo

em conflito problemas filosóficos, políticos e religiosos. Montaigne examinando estas disputas sangrentas, constrói uma crítica demolidora às pretensões humanas em criar uma espécie de verdade que ultrapasse os limites de sua razão. Neste contexto as obras de Sexto Empírico, recém traduzidas para o latim são redescobertas. Para prosseguirmos com o nosso raciocínio, é necessário esclarecer a que tipo de ceticismo Montaigne se refere. Passemos então, ao item seguinte.

2.1 Ceticismo Na Apologia A Raymond Sebond

Neste tópico, mostraremos as características do pensamento cético de Montaigne⁶ nos *Ensaaios*, visando estabelecer uma construção gradativa da relação do filósofo com a sua postura cética, tendo em vista que, esta postura é o fio condutor dos ensaios e será chave de leitura para o nosso trabalho. A tarefa é estabelecer uma conexão do problema cético com a questão da amizade. Examinaremos a *Apologia a Raymond Sebond*, (que se encontra no livro II, capítulo 12 do *Ensaaios*,) com o objetivo de destacar os elementos que se apresentam como relevantes para o desenvolvimento da pesquisa, não tendo em vista resolver os problemas de cunho teológico; no entanto não deixarei de mencioná-los, quando for conveniente para contextualizar a questão.

O atributo basal do ceticismo clássico é a noção de *epoché*¹⁰, que implica na possibilidade do indivíduo em atingir uma tranquilidade estável (*ataraxia*), sendo este um meio para alcançar o fim último de todo homem: a vida feliz (*eudaimonia*). No entanto observa-se que, o cético também é um *zetético*⁷, ou seja, aquele que busca incessantemente a verdade mesmo não sabendo se irá encontrá-la ou não. Procedendo desta maneira, Montaigne deparava-se com uma diversidade de doutrinas conflitantes acerca da verdade no âmbito epistemológico e, por isso, não raras vezes, se via numa confusão resultante da impossibilidade em distinguir um “critério de verdade” que fosse capaz de resolver o conflito entre as várias proposições contrárias tornando-se uma “Verdade Universal”.

⁶ O ceticismo em Montaigne é, principalmente, apresentado na *Apologia a Raymond Sebond* como ensaio ou capítulo cético primordial. De fato, é aqui que ele trata de forma mais “sistemática” possível os argumentos céticos derivados sobretudo da leitura das *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico. A proximidade com este cético é, na *Apologia*, tão grande que, ainda que não o cite expressamente, Montaigne se apropria da famosa passagem das *Hipotiposes*, em que a filosofia é dividida em três ramos distintos: aqueles que afirmam ter encontrado a verdade (dogmáticos), aqueles que afirmam ser impossível encontrar a verdade (acadêmicos) e, finalmente, os céticos pirrônicos, que são aqueles que seguem duvidando, optando, assim, pela continuação da investigação. ¹⁰ Do grego, suspensão de juízo. A) Segundo o ceticismo clássico, suspensão do juízo que resulta da impossibilidade de se decidir sobre a validade de doutrinas opostas acerca de algo. B) Na medida em que a fenomenologia visa descrever os fenômenos presentes na consciência e não os fatos físicos ou biológicos, ela é levada a pôr esses fatos "entre parênteses". A *epoché* designa justamente essa colocação entre parênteses essa suspensão do juízo (sinônimo de "redução fenomenológica"). O homem tem consciência de um mundo que se estende no espaço e no tempo, sendo-lhe acessível pela intuição imediata e pela experiência; as coisas corporais estão aí, quer me ocupe delas, quer não. Esse mundo natural é um existente, uma realidade: eis a tese geral da atitude natural, diz Husserl. A *epoché* consiste em alterá-lo radicalmente, quer dizer, em suspender o juízo sobre o mundo natural. Ver ceticismo. (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2008).

⁷ Do grego zetetikós, que busca ou gosta de buscar. É outro nome para designar o ceticismo, ou melhor, o método deste, que consiste em buscar sempre a verdade, sem nada afirmar, inclusive pela própria impossibilidade de alcançá-la. Distingue-se com isso do dogmatismo, que crê haver encontrado, mas também da sofística, que renuncia a buscar. Para que buscar, perguntarão, se não é possível encontrar? É que não podemos saber, de outro modo, se podemos e o que buscamos. E como dizê-lo, se não o encontramos? Dizendo pelo menos o movimento da busca, sem detê-lo e sem acreditar totalmente nele (COMTE-SPONVILLE, 2011).

As circunstâncias da época, situadas pelo fim da Idade Média, pelo descobrimento do Novo Mundo, pela transformação das ideias, pela Reforma e pelas guerras religiosas, abriram um horizonte de novas possibilidades, decompondo o conceito que se tinha do homem e do universo, mitigando as crenças tradicionais. Tais acontecimentos, de certa forma, tornaram propício o interesse em resgatar o ceticismo e seus problemas. Como, as concepções tradicionais confrontavam a inteligência do período Renascentista, que surgia, tornou-se campo fértil em uma época propícia ao desenvolvimento da dúvida acerca do conhecimento.

Montaigne eleva a um novo patamar o ceticismo ao colocar temas da vida comum sob exame. As diferentes respostas e definições das formas de filosofar concebidas pelo ensaísta, fazem com que reivindique para si esta atitude, inspirado⁸ na leitura das *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico. Para tanto, o ensaísta começa definindo os tipos de filosofias existentes. Seguindo este raciocínio, Luiz Eva aponta:

Há uma única passagem nos *Ensaíes*, salvo engano, em que Montaigne se detém em definir e discutir uma tipologia das filosofias existentes, separando-as em três gêneros, correspondentes às diferentes posturas em que elas necessariamente se situam relativamente à posse da verdade. Os dogmáticos (Montaigne menciona explicitamente os estoicos, os epicuristas e os peripatéticos) julgam, cada qual à sua moda, conhecer a verdade. Os acadêmicos (entre os quais Clitômaco e Carnéades), por oposição, compreendem que os meios humanos não podem obtê-la. Os pirrônicos ou “Skeptiques” permanecem na busca, pois, embora não a possam reconhecer, dizem eles, em nenhuma das diversas formulações, entre si conflitantes, que as filosofias dogmáticas apresentam, julgam ainda temerária a dúvida acadêmica (EVA, 2007, p.29).

O ceticismo de Montaigne se caracteriza por uma postura pirrônica. No maior capítulo de sua obra “*A Apologia de Raymond Sebond*”, o filósofo objetiva executar um exame profundo do saber humano, e isto o leva a realizar uma análise rigorosa a respeito dos limites da razão, procedendo, assim, uma forte e contundente crítica aos dogmáticos e aos acadêmicos. Porém não se pode afirmar que o ceticismo para Montaigne é sinônimo de irracionalidade, a razão dever ser uma ferramenta útil no que tange a investigação, mas não o critério último para deliberar. Pois é aí que ele vai mostrar de maneira mais simples a

⁸ Ao se discutir o ceticismo em Montaigne, se privilegia em geral o capítulo nominado *a Raymond Sebond*, como o ensaio ou o capítulo cético por excelência. De fato, é aqui que ele trata de forma mais “sistemática” possível os argumentos céticos derivados sobretudo da leitura das *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico (embora as características assistemáticas não desapareçam completamente). A proximidade com Sexto é na *Apologia* tão grande que, ainda que não exista citações literárias, Montaigne se apropria da passagem das *Hipotiposes*, em que a filosofia se caracteriza em três ramos distintos: aqueles que afirmam ter encontrado a verdade (dogmáticos), aqueles que afirmam ser impossível encontrar a verdade (acadêmicos), e finalmente, os céticos pirrônicos, que são aqueles que seguem duvidando, optando, assim, pela continuação da investigação.

falibilidade da razão humana, o eterno conflito entre as filosofias e a incapacidade do julgamento para optar por uma solução em vez de outra. Como diz o pensador, “*todas as coisas produzidas por nossa própria razão e capacidade, tanto as verdadeiras como as falsas, estão sujeitas a incerteza e a debate*” (II, 12, p.330).

Quando se discute o ceticismo montaigniano, se destaca em geral a *Apologia a Raymond Sebond*, como o ensaio cético por excelência. Este apropria-se das ideias de Sexto Empírico depois do encontro com as *Hipotiposes Pirrônicas*, em conjunto com outras obras antigas (especialmente as obras de Plutarco, Diógenes Laércio e de Cícero), bem como algumas contemporâneas a Montaigne (Henri-Corneille Agrippa e Francisco Sanches)⁹. “No entender de Villey, tais leituras - das quais a que deixa traços mais numerosos e mais evidentes no texto é a de Sexto, mesmo que Montaigne jamais cite seu nome - marcam uma ‘crise cética’ que outros dados extratextuais¹⁰ viriam corroborar” (EVA, 2007, p.26).

Apologia a Raymond Sebond foi escrita seguindo uma sequência de acontecimentos; a pedido de seu pai, Montaigne traduzira (do latim para o francês) a obra *Livro das Criaturas* do teólogo catalão Ramon da Sibiuda, esta obra tinha por objetivo confirmar todos os dogmas do cristianismo, sem recorrer à revelação¹¹. A pedido (provavelmente) de Margarida de Valois, a duquesa de Barry (também conhecida por Rainha Margot), Montaigne aceita defender a obra (que tem como segundo título “teologia natural”) de seus detratores. Dispondo com grande conhecimento de todo aparato cético, o ensaísta usa argumentos tão corrosivos, como é uma das principais características do pirronismo, que seu comportamento na *apologia* mostrou-se paradoxal, a argumentação provocou uma completa destruição dos argumentos filosóficos de Sebond.

Sebond empreendera provar racionalmente todos os dogmas católicos, sem recorrer à revelação – tal é o sentido do segundo título da obra, “*Teologia natural*”. Para este fim, considerava dentro de um universo hierarquizado em quatro “ordens” (seres inertes, vegetais, animais, seres pensantes), a eminente dignidade do homem: dotado de uma natureza “tão completa que é impossível encontrar algo nela a corrigir, ou a ajuntar” (cap.2 a partir da

⁹ Montaigne conheceu o pensamento dos céuticos da antiguidade por Diógenes Laércio, pelos Acadêmicos de Cícero e sobretudo pelas Hipotiposes Pirrônicas de Sexto Empírico, lidas provavelmente por volta de 1576. Adotou-o à sua maneira, pela extração de argumentos e premas, pela experiência da orientação que ele definia, sem fazer deste pensamento uma doutrina sistemática - coisa que, de resto, ele não se prestava. O essencial desta herança encontra-se na “*Apologia de Raimond Sebond*” reorganizado e renovado. Para medir-lhe a importância, o mais seguro é examinar este capítulo (TOURNON, 2004, p. 119).

¹⁰ “Montaigne manda forjar uma medalha de bronze com a efígie da balança equilibrada, símbolo da suspensão do juízo dos pirrônicos à qual alude pela mesma metáfora nos *Ensaaios*”, inscrevendo nas vigas de sua biblioteca, [...] (EVA, p.27, 2007).

¹¹ Posteriormente tratar-se-á os assuntos referentes ao contexto da época de Montaigne, onde esta questão terá maior espaço para exposição.

tradução de Montaigne) este pode deduzir de sua própria existência, submetida ao encadeamento das causas, a necessidade de um Criador; e de suas próprias qualidades, limitadas, a perfeição absoluta de Deus. [...] A Doutrina cristã é confirmada assim, ponto por ponto em virtude de analogias sem mistérios que descrevem as operações de Deus, apoiando-se no modelo dos cálculos humanos (TOURNON, p.120-121, 2004).

Montaigne escolhe mostrar na *Apologia*, como a razão é insuficiente para validar qualquer coisa, neste sentido conclui-se que, se as razões de Sebond são fracas, também são as de seus detratores. A partir daí, será relatado como o homem não é superior por ter razão, trazendo à tona o diagnóstico cético da *diaphonia*¹² nas Ciências (a ciência é um dos principais produtos da razão, segundo Montaigne), visto que, o Mau uso da razão é prejudicial à felicidade e à honestidade dos homens (SEXTO EMPIRICO, 2000). Prosseguindo, Montaigne vai radicalizando cada vez mais a questão, estendendo sua crítica do conhecimento para as áreas da filosofia da linguagem, das coisas religiosas e da própria natureza humana.

Ele [Sebond] sofre mesmo um tratamento particular, e mais corrosivo, pois antes de examinar a capacidade do homem para encontrar e para provar a verdade, Montaigne se aplica em fazer decair seu orgulho, arruinando a hierarquia da criatura, primeiro axioma de Sebond. Longas considerações sobre a inteligência animal e sobre nossa inaptidão para determinar-lhes os limites (p. 119-49; p. 181-229) estabelecem que o homem, reduzido a seus atributos naturais, não tem qualquer motivo para se crer rei do mundo, único beneficiário da criação. Seu único privilégio, “a graça e o conhecimento de Deus” (p. 119; p. 117), é um dom sobrenatural, com o qual o discurso filosófico do livro das criaturas, segundo sua lógica interna, não podia contar. A Natureza o ignora, pelo próprio testemunho da Bíblia (TOURNON, 2004, p.122).

Ao fazer uma crítica feroz ao tipo de conhecimento produzido pela razão, Montaigne expressa um alerta ao leitor, apontando que esse esvaziamento da razão seria, na verdade, uma espada de dois gumes; visto que destrói tanto os argumentos dos críticos de Raymond Sebond quanto o fundamento dos argumentos de quem o defende.

A participação que temos no conhecimento da verdade, qualquer que seja, não foi por nossas próprias forças que a adquirimos. Deus ensinou-nos plenamente isso pelas testemunhas (os apóstolos) que escolheu em meio ao vulgo, simples e ignorantes, para nos instruírem sobre seus admiráveis segredos: nossa fé não é aquisição nossa, é uma pura dádiva e liberalidade de outrem. É por intermédio de nossa ignorância, mais que de nossa ciência, que somos sábios desse saber divino (II, 12, p.233).

¹² Conceito apresentado por Montaigne para mostrar as divergências entre os diversos partidos da filosofia, (dogmáticos, estoicos, epicuristas, céticos) este conceito é um dos resultados da herança sextina no pensamento montaigniano.

Na *Apologia* existe um combate à arrogância e à pretensão daqueles que confiam demasiadamente no poder da razão em fundamentar a Verdade (*athéistes*), estes pretendem anular os argumentos construídos por Sebond para provar os artigos de fé da religião cristã. Em sua argumentação, Montaigne critica tanto os católicos quanto os protestantes. Somente em razão da força dos costumes, Montaigne é defensor das antigas crenças do catolicismo contra as ideias de reforma, segundo as quais os artigos de fé devem ser interpretados à luz da razão natural. Existe, portanto, uma contradição? Pelo contrário, sob a ótica de Montaigne, tanto os *athéistes* quanto os protestantes tem como ponto de partida o mesmo princípio enganoso, a vaidade da razão, um *otimismo racionalista* que tem por sustentáculo a crença de que a religião possa ser refutada ou reformada com base exclusivamente nas faculdades racionais humanas. Estes conflitos têm como pano de fundo, as lutas religiosas que então dividiam não só a França mais também a Europa (EVA, 1994, p. 113).

Além do mais, com relação à “certeza” sobre as coisas, devemos considerar que o próprio Montaigne tomou para si, no fiel desígnio de confirmar seu pensamento, usa as palavras de Plínio, no sentido de que “*não há nada certo exceto a incerteza, e nada mais mísero e orgulhoso do que o homem*”¹³. Entretanto, o filósofo tinha consciência de que o cético, ao conferir à sua dúvida um caráter universal e absoluto, acabaria por se contradizer (“só sei que nada sei”, máxima representativa do paradoxo socrático). Montaigne, evidenciou sua dúvida perpétua, “*que sei?*”¹⁴, para escapar dessa autocontradição; desta maneira alinha-se a um ceticismo de “linhagem radical”, que vem corroborar com sua posição acerca da ‘linguagem pirrônica’ e de sua impossibilidade de criar proposições assertivas, uma vez que, apenas enunciados assertivos podem ser considerados verdadeiros ou falsos, evitando assim a contradição, do ponto de vista lógico.

O ceticismo montaigniano não é doutrinário, e quando apontei anteriormente a gênese pirrônica de seu pensamento, tinha como objetivo pontuar que a atitude cética de Montaigne tenciona com a tradição dos antigos¹⁹ pelo caráter radical da dúvida, pois esta atitude permeia toda a redação dos *Ensaaios*, e põe em questão todo conhecimento humano, ou seja, a dúvida cética que tem por princípio resolver os problemas conflitantes da época, pois o filósofo constata a falibilidade da razão humana em relação ao conhecimento real sobre a verdade das coisas.

¹³ MONTAIGNE citando Plínio nos *Ensaaios*, II, 14, p. 418.

¹⁴ “Que sçay-je?” (MONTAIGNE, Michel de. *Apologie de Raimond Sebond*; introduction de Samuel Sylvestre de Sacy, Collection Idées, NRF, France: Éditions Gallimard, 1967, p. 211). ¹⁹ Ver EVA, *A Figura do Filósofo*, p.69, 2007.

Uma outra característica da adesão de Montaigne ao ceticismo, é sua percepção da mobilidade das coisas humanas, ou até mesmo do próprio homem, tendo a si mesmo, como exemplo e objeto de seu estudo. Desta maneira, não é seu objetivo criar uma imagem de um sábio inabalável, com ideia pronta e acabada, perfeita e irredutível, pois este ideal de homem, nem se aproxima de sua constatação expressada por ele nos *Ensaaios*, onde questiona o próprio leitor “quem se lembra de tantas e tantas vezes ter se descontentado de seu próprio julgamento não será um tolo se não se puser a desconfiar dele para sempre” (III, 13, 436)?

Ao constatar a fluidez perpétua de nosso pensamento ele afirma descrever o movimento do seu próprio pensar e não há nada de estático nisto; sendo assim, existe espaço para aparentes contradições dentro de seu próprio julgamento a respeito das coisas, o que nos remete à compreensão de que, para ele, todo dado obtido pelos nossos sentidos é relativo e limitado às imaginações particulares: “Creio que minhas ideias são boas e corretas, mas quem não crê o mesmo das suas” (II, 17, 487)? Pois, neste mesmo sentido ele afirma: “Nada parece verdadeiro que não possa parecer falso” (II, 12, 258).

Montaigne mostra o seu desacordo tanto com relação à ideia de ‘miséria humana’ quanto a de dignidade humana: os homens não são superiores aos animais, mas também não são seres desprezíveis (II, 12). A constatação da *miseria hominis*, em oposição à visão dos renascentistas¹⁵ de sua época, que dava ênfase na dignidade humana, mostra nossa incapacidade para superar verdades particulares, esta não é seguida por uma perspectiva de lamento ou por uma inatividade no sentido intelectual. Essa constatação faz também oposição a resposta acadêmica sobre a impossibilidade do conhecimento da verdade, Montaigne opta, como o cético pirrônico, seguir investigando, caracterizando a dúvida total no âmbito epistemológico. Só nos resta compreender que há limites que as faculdades humanas são incapazes de ultrapassar e que é preciso aprender a conviver com a condição de que “homem só pode ser o que é, e imaginar de acordo com sua medida” (II, 12, p.278). Aqui¹⁶ existe uma identidade própria do pensamento de Montaigne, quando afirma que, o conhecimento volta, portanto, a ser possível quando restrito às suas capacidades e quando consciente de seu limite.

¹⁵ Para Bignotto, nesse caso, Montaigne pode ser visto como renascentista: “Com relação aos grandes sistemas medievais e ao esforço conceitual da modernidade podemos dizer que a Renascença foi, sobretudo, uma época sem espírito de síntese; é nisso que Montaigne é um pensador renascentista por excelência [...] é ao mesmo tempo na curiosidade sem limites e no inacabamento da argumentação que encontra sua força e a especificidade de seu trabalho” (BIGNOTTO, 1992, p. 41).

¹⁶ Segundo BIRCHAL, “O eu dos Ensaaios, portanto, apesar de proceder à crítica das ilusões da razão, não tem nada de irracionalista: é ainda à razão que cabe conhecer seus limites, reconhecer os seus outros e proceder a uma ética da medida” (BIRCHAL, 2007, p. 204).

Montaigne julga que os pirrônicos são mais verossímeis, porque a atitude cética de Montaigne o leva a questionar até mesmo o próprio pirronismo. Mas, é isso mesmo o pirronismo (EVA, 2007). Nota-se que, a mente humana esvaziando-se de suas crenças e conceitos já formulados por meio da *epoché*, o ceticismo se torna o viés mais assertivo para aqueles que almejam guiar-se pela fé e pela revelação. O problema de Deus para Montaigne está no âmbito das crenças e não no do *logos*. A razão seria, portanto, uma complicadora deste processo e o ceticismo seria, paradoxalmente, o ápice da sabedoria, pois, nas palavras de Popkin, “uma vez que o cético completo não possui pontos de vistas positivos, ele não pode possuir pontos de vistas errôneos” (POPKIN, 1979, p. 58).

Desta maneira, pretende-se pensar o ensaio como gênero dotado de um conteúdo filosófico cético, ou seja, como uma figura literária que é distinguida por traços que não se esgotam apenas na ideia de experimentação. Montaigne sabe da originalidade de seu projeto. De fato, com relação ao gênero literário dos ensaios é uma novidade para sua época. Os *Ensaio*s estão acompanhados por inovações também no plano formal, marcados pelo caráter desordenado, experimental e inacabado. Tais novidades estão intimamente vinculadas ao seu conhecimento profundo do ceticismo antigo, bem como à sua também original leitura do pirronismo. Isto teve um incisivo impacto nos *Ensaio*s onde se observa a permanente desconfiança montaigniana das generalizações, e com a percepção da condição flutuante do julgamento humano e a limitação da atividade de conhecimento ao âmbito de seu próprio “eu”.

Portanto, o que liga o ceticismo de Montaigne ao nosso tema da amizade, é a incerteza sobre o conhecimento de si. Pois ao olhar para si, Montaigne não encontra certeza e sim instabilidade, e o amigo é o porto seguro, a certeza que lhe falta. A ausência do amigo leva-o à melancolia. De fato, é esta perda que impulsiona Montaigne a pintar a si mesmo por meio da escrita, ou melhor, a se ensaiar acerca do próprio “eu” e do amigo. Buscando esclarecer incessantemente a si mesmo, e assim, exercitar a razão com o intuito de descobrir seus limites. Uma vez que, esse autoconhecimento se dava por meio da convivência com o amigo, por meio do diálogo constante, agora que lhe falta o amigo, só lhe resta escrever, ensaiar, se pintar, registrar suas experiências vividas, objetivando se reconstruir num exercício de leitura e escrita.

“Ensaíar abarca a descrição do “eu” a si mesmo, que gera, provavelmente, uma fusão e identificação do “eu” consigo mesmo, formando uma única alma”¹⁷, nesse sentido, nos ensaios estão presentes Montaigne e La Boétie (SILVA, 2014, p.14).

Apesar de o “eu” ser um retrato estranho, tal acepção indica que a identidade é fragmentada, de tal maneira que resta a Montaigne somente o fato de redigir um livro. Este contém tanto a pessoa dele como também La Boétie. Eles formam uma autêntica amizade. Assim como o pintor que pinta a sua arte, Montaigne retrata a sua autobiografia no livro. Tal eterniza o “eu” dele, da amizade e questiona o “eu” das pessoas que o lerem e a forma com que elas veem a amizade. ”

A amizade e sua pintura se sustentam pela sedenta necessidade de Montaigne em escrever sobre o amigo. A morte deste faz com que o autor substitua o amigo pelo ato de escrever sobre si mesmo. A ausência provoca o ensejo de perpetuar o vivido. Embora os ensaios não sejam o vivido, eles estão no tempo, a saber, o domínio do vivido na escrita. Faz-se mister dominar o fluxo do tempo para assegurar a relevância da amizade (SILVA, 2014, p.14).

Cabe agora explicar acerca da gênese desta bela amizade com La Boétie, que é a parte fragmentada deste “eu” e motivação para escrita dos *Ensaíes*. Em toda oportunidade que se propõe a escrever o livro, do qual rememora a imagem do amigo La Boétie, Montaigne deparase com o conhecimento acerca de si mesmo, ou seja, toda vez que ensaia sobre o amigo remetese a escrever sobre o “eu”. O amigo vê a si próprio no outro e querendo o seu bem, está na verdade exercendo o cuidado de si, de maneira que está na verdade querendo o próprio bem, do mesmo modo acontece com o conhecimento de si, toda vez que procuro me examinar com o objetivo de obter maior conhecimento sobre mim, por consequência conheço mais do meu amigo e vice e versa. Talvez por isso Montaigne, pela união das vontades com La Boétie, julgou-o conhecedor dele próprio, mais do que a si mesmo. Buscou, nos *Ensaíes* então, descobrir a si como julgava que La Boétie o conhecia.

As decepções com a magistratura¹⁸ para Montaigne, só não são maiores devido aos acontecimentos pessoais, que o levaram ao encontro de Étienne de La Boétie, em um evento festivo da cidade de Bordeaux. O Amigo pertencia ao parlamento desde 1554. Estimado por

¹⁷ Aqui Montaigne parece fazer alusão à *Ética a Nicômaco* de Aristóteles: “a amizade é composta de dois corpos numa só alma”.

¹⁸ Como afirma Tournon (2005), seus ataques e críticas à instituição judicial refletem o desejo de Montaigne de ver a virtude da justiça colocada em prática. Acusa estas instituições de descrédito por afrontarem princípios éticos e políticos, cujo fundamento deveria assegurar. Tentamos assim, assinalar ligeiramente que, na exposição de Montaigne, o exame da prática da lei torna-se problemas filosóficos. Nas divergências com as instituições judiciais e com a legalidade, Montaigne parece requerer em seu trabalho como filósofo uma dupla exigência: justiça e autonomia. É uma exigência, sem dúvida, muito forte, cuja separação pode ter, de certa forma, frustrado suas atividades como magistrado (CONCEIÇÃO, 2015).

Montaigne que já o conhecia por meio do seu pensamento (há pouco tempo lera o *Discurso da Servidão Voluntária*), nessa festa é afirmado o início de uma grande amizade, intermediada por uma obra literária:

[Ela] serviu de intermediário para o nosso primeiro contato. Pois me foi mostrado muito antes de eu vir a conhecê-lo, e deu-me o primeiro conhecimento de seu nome, encaminhando assim essa amizade que enquanto Deus quis, alimentamos entre nós, tão íntegra e perfeita que sem a menor dúvida não se lê sobre outras iguais, e entre nossos contemporâneos não se vê o menor indício de sua prática (I, 28, p. 232).

É no *Discurso*¹⁹ e na amizade com La Boétie, que Montaigne encontra uma direção que irá orientá-lo em sua vida e pensamento. Ambos produzem um sentimento que revolucionaria à sua maneira de ser, pois tratou-se de uma relação fundamentada na união sem reservas, sem qualquer resquício de sujeição, sem subterfúgios, com a confiança de partilhar destes sentimentos de forma voluntariamente recíproca. Tentar descrevê-la e compará-la é um problema, pois, seja nas sociedades antigas, relatadas pelos clássicos, seja em seu tempo, não havia nada parecido, nem nas literaturas, nem nas relações entre as pessoas de seu tempo, que podiam dar conta, em sua concepção, do que partilhava com La Boétie (TOUNON, 2004).

O falecimento de La Boétie é relatado em 18 de agosto de 1563, após uma súbita doença. Montaigne, sem ter mais com quem dialogar e estabelecer questionamentos, encontra consolo interiorizando a voz e o olhar do amigo; assim continua um diálogo íntimo, que o possibilita manter viva a imagem de La Boétie²⁵, diante da sua própria imagem, pois havia entre eles uma comunhão de ideias que agora ele a percebe incompleta porque o amigo morreu. Na tentativa de prolongar a presença póstuma do amigo, o filósofo, engendra uma busca em satisfazer um último pedido do amigo, dar a La Boétie um “lugar”, mesmo sabendo que não receberia mais conselhos e advertências.

[...] E, mesmo concedendo um “lugar”, em sua própria consciência, à imagem e à voz do amigo, Montaigne não esperará os conselhos e as advertências que constituíam o nervo da amizade viva. A participação da testemunha, ainda que profundamente interiorizada, terá muito de sua insistência e de sua eficácia pragmática; sobreviverá no julgamento sincero e sereno, no exame de si, e não na injunção de agir, nem na expectativa de uma glória futura [...] (STAROBINSKI, p. 66-67, 1993).

¹⁹ *Discurso da Servidão Voluntária*, obra de Étienne de La Boétie onde explicava problema entre a dominação do

“tirano” sobre seus súditos e define um modelo de relações humanas, privadas ou públicas (TOUNON, 2004). ²⁵ Assim, La Boétie preside não só o arranjo dos ensaios do primeiro livro, mas também se conserva presente na escritura de Montaigne (CHAUÍ, M. Amizade, recusa do servir. In: LA BOÉTIE, 2001, p.210-211).

Acometido por uma profunda tristeza, com humor “melancólico” devido à perda de seu amigo, e posteriormente, a de seu admirável pai; Montaigne se exonera de seus cargos públicos (porém ainda permanece ativo na vida pública), voluntariamente, para se retirar à biblioteca e se dedicar ao ócio, aos prazeres da leitura. Foi aí, que o ensaísta se propôs a aventurar-se na escrita da sua grandiosa obra, denominada por ele, não sem razão, de *Ensaaios*.

Foi um humor melancólico, e conseqüentemente um humor muito inimigo de minha constituição natural, produzido pela tristeza da solidão na qual há alguns anos mergulhara, que primeiramente me pôs na cabeça essa loucura de aventurar-me a escrever (II, 8, p. 56).

Os *Ensaaios* são a forma com que o filósofo encontra para recuperar aquilo que permanece de si mesmo. Por isso, a escrita é o modo de fazer um exercício contínuo contra o tempo, pois este pode apagar de sua memória as experiências. Montaigne, em vários momentos nos *Ensaaios*, se refere à sua perda de memória. Nesse sentido, escrever é tornar presente o vivido na escrita. Ao escrever, toma consciência de si mesmo. Uma consciência que se encontra inacabada, mas que não pode deixar de escrever. O trabalho inacabado revela, à consciência do autor, e a pintura significa o ato de tomar a consciência da impossibilidade de toda representação. Nessa impossibilidade, não há como unificar a vida em uma imagem. Por isso, pintar é gravar as experiências mais significativas de sua humanidade. Um trabalho que implica uma luta contra o tempo, que tem a tendência de impor o esquecimento.

Segundo Lima, “[...] com a idade de 38 anos, Montaigne se afasta da vida pública e se retira para o castelo, propriedade da família desde que fora adquirido por seu avô. Os primeiros ensaios que pertencerão ao primeiro Livro foram compostos por volta de 1572 [...]” (LIMA, p.51, 2012). É difícil ter uma convicção inicial quanto ao que Montaigne pretendia com os *Ensaaios*²⁰, porém, podemos afirmar que uma fiel pintura de si²¹ fora uma das pretensões, bem como tornar-se conhecido, com seus humores e devaneios; é o que podemos constatar depois de uma análise na passagem seguinte:

Os pintores, quando pintam o céu, a terra, os mares, os montes, as ilhas distantes, concedemos que nos apresente deles somente algum leve indício; e, como com coisa ignorante, contentamo-nos com uma imagem aproximativa e inventada. Mas, quando eles nos produzem ao natural, em um tema que nos é familiar e conhecido, exigimos deles uma perfeita e exata representação dos lineamentos e das cores, e os menosprezamos se falham nisso (II,12, p 307). Já

²⁰ Conceição (2002) também apresenta objetivos políticos para a publicação dos *Ensaaios*.

²¹ ‘Seja como for, quero falar; e, quaisquer que sejam estas inépcias, não deliberei escondê-las, não mais do que um retrato meu, calvo e grisalho, em que o pintor tivesse colocado não um rosto perfeito e sim o meu. Pois aqui estão também meus sentimentos e minhas opiniões; apresento-os como algo em que acredito e não como algo em que se deva acreditar. Viso aqui apenas a revelar a mim mesmo, que porventura amanhã serei outro, se uma nova aprendizagem mudar-me’ (I, 26, p. 221-222).

adiantamos que Montaigne começa sua trajetória no mundo das letras como tradutor da obra “*Livro das Criaturas*” do teólogo espanhol Raymond Sebond. Uma tradução do latim para o francês a pedido de seu pai (CARDOSO, 1992, p.9-27).

[...] da incidência sobre eles de motivos alheios ao seu percurso filosófico literário próprio, de uma malha de disposições psicológicas, acontecimentos e, sobretudo, influências intelectuais fiadas no tecido histórico da biografia do autor. Assim, a expressão “evolução dos Ensaaios”, deve ser tomada em sua significação mais branda: designa suas transformações e mudanças, visto que exprime quase tão somente a sucessão, neles espelhada, de convicções intelectuais e engajamentos doutrinários diversos experimentados pelo escritor (CARDOSO, 1992, p.12).

Montaigne está em movimento, segundo Starobinski *Os Ensaaios* são relatos análogos a uma pintura de si, mas o filósofo não pinta o eu fixo, mas sim a passagem. A reflexão de Starobinski realça, portanto, uma dialética nos *Ensaaios*. Pois a ideia de pintura de si, remete ao quadro estático em uma forma única, fixa, porém Montaigne não se reconhece assim, ele percebe-se inconstante. Embora a análise deste intérprete seja consistente e aprofundada, faz-se mister dizer que nos *Ensaaios* é perceptível também uma descontinuidade entre o vivido e o escrito. Mas, o que ele relata acaba de acontecer. Uma luta da vivência e do texto contra o tempo, que gera em Montaigne a melancolia, porque escrever implica a reflexão de redigir suas experiências. Mas, tal redação não esgota a experiência. Assim, a escrita é paradoxal, pois não é possível trazer nela toda a experiência. No entanto, não existe outro caminho a não ser escrever para não se perder ainda o que resta de suas vivências.

Ao denunciar os prestígios do parecer, Montaigne toma partido, implicitamente, pela plenitude sem equívoco do ser verdadeiro. Mas ele só o conhece pela força da recusa que o faz considerar inaceitáveis a mentira e a máscara. Montaigne, no instante em que se opõe ao mundo, não pode valer-se de nenhuma verdade possuída; proclama apenas o seu ódio da ‘simulação’. O verdadeiro é o positivo ainda desconhecido implicado pela negação dirigida contra o mal pululante; o verdadeiro não tem fisionomia determinada, é apenas a energia não aplacada que anima e que arma o ato da recusa (STAROBINSKY, 1993, p. 15-16).

Não podemos deixar de apontar as palavras do filósofo, na *Advertência ao leitor* em sua primeira edição dos *Ensaaios*, em 1580, quando naquele momento²² recomenda seus

²² Segundo Villey, esta advertência ao leitor foi escrita quando se publicava a primeira edição (março de 1580) ela mostra a concepção que nessa data Montaigne tinha de seus ensaios. A mesma concepção se repete no início de Ensaio I, 26, no início de II, 8, etc. Ela não corresponde nem a concepção dos primeiros ensaios (por volta de 1572), nos quais Montaigne não pensava em retratar a si mesmo, (ver principalmente os Ensaaios I, 2 a 10), nem à que prevalecerá na maioria dos ensaios de 1588, em que Montaigne falará de pintar a si mesmo não mais para seus parentes e amigos, e sim para procurar em si a “forma integral da natureza humana” (ver especialmente III, 2). “Meu livro contém tão somente uma narrativa de minha vida e de minhas ações”, diz Montaigne a Henrique III em 1580.

escritos aos que lhe desejam conhecer, parentes e amigos, uma modéstia irônica e profunda que se confirma no estilo e em seu inovador gênero literário, do qual é o inventor.

Está aqui um livro de boa-fé, leitor. Desde o início ele te adverte que não me propus nenhum fim que não doméstico e privado. Nele não levei em consideração teu serviço. Nem minha glória. Minhas forças não são capazes de um tal intento. Voltei-o ao benefício particular de meus parentes e amigos; para que, ao me perderem (do que correm o risco dentro em breve) possam reencontrar nele alguns vestígios de minhas tendências e humores, e eu por esse meio mantenham mais íntegro e mais vivo o conhecimento que tiveram de mim. [...] Pois, se eu tivesse estado entre aqueles povos que se diz viverem ainda sob a doce liberdade das primeiras leis da natureza, asseguro-te que de muito bom grado me teria pintado inteiro e nu. Assim, leitor, sou eu mesmo a matéria de meu livro [...] (Ao Leitor, p. 3-4).

Existe uma exigência de fidelidade a sua imagem, pois pretende se mostrar sem reservas, e faz de seu livro uma imagem de si, a qual só a conhecia por completo aquele que já não mais está presente. Segundo Starobinski,

“as razões para escrever se reforçam a ainda mais quando se lembra do amigo desaparecido, do qual salvou do esquecimento toda obra literária. [...] Portanto, a relação entre o ato de escrever e a morte é a dupla, pois implica simultaneamente a morte próxima do escritor e aquela, muitos anos antes (1563) do amigo em quem Montaigne não deixou de pensar” (STAROBINSKI, p.44, 1993).

Desta forma, a metáfora do pintor usada por Montaigne para descrever sua experiência, pode ser considerada um autorretrato, sendo também uma autobiografia que mantêm viva, no escrito, a imagem do amigo. Mesmo sabendo da falta de La Boétie, escrever significa trazer a memória as experiências vividas, e não com interesse fundante de criar um tratado sobre a amizade, mas sim uma busca pela sua humanidade, de maneira que, ensaiar é uma forma de não perder de vista o amigo, que flui na atividade de registrar no papel sua vida com aquele que considera ter uma amizade jamais registrada na história. Para provar esta ideia, traz à sua escrita interlocutores, que são importantes para compreender o pensamento do autor e o que o conduz a citá-los em sua obra.

[...], encaminhando assim essa amizade que, enquanto Deus quis, alimentamos entre nós, tão íntegra e tão perfeita que sem a menor dúvida não se lê sobre outras iguais, e entre nossos contemporâneos não se vê menor indício de sua prática. Para construí-la são necessárias tantas circunstâncias que é muito se a fortuna o conseguir uma vez cada três séculos (I, 28, p. 275).

Essa pintura tem um caráter peculiar, pois o ensaísta não está concentrando seus esforços na intenção de conceituar o ser humano, mas sim, em descrevê-lo. Trata-se de

mostrar que, a amizade faz com que o homem seja descrito pela visão do outro, como em um espelho. Porém, com a morte de La Boétie este espelho não existe mais, então, escrever torna-se o meio de presentificar o amigo. Este espelho é uma experiência de se auto experimentar por meio do escrito; visto que, como já mencionamos, a parte de si encontrava-se em seu amigo²³. Consequentemente, neste jogo de espelho, falar de si implica em falar do amigo e falar de La Boétie e de sua relação de amizade é falar de si próprio²⁴.

De resto, o que costumamos chamar de amigos e amizades são apenas contatos e conveniência por meio da qual nossas almas se mantêm juntas. Na amizade de que falo, elas se mesclam e se confundem uma na outra, numa fusão tão total que apagam e não mais encontram a costura que as uniu” (I, 28, 281).

Pintar um quadro significa, na visão montaigniana, manter viva, na consciência, a imagem do amigo, diminuindo a dor de ter perdido, de maneira súbita, a vivência dessa singular amizade. Assim sendo, escrever é eternizar a relação de amizade, de maneira que, descrever é atualizar a amizade. O ato contínuo de ensaiar sobre este assunto, humaniza-o pelo fato de estar descrevendo sem reservas (assim como era sua relação com La Boétie), seus sentimentos e pensamentos, registrando o movimento de sua relação consigo mesmo e com o outro. Portanto, para Montaigne, descrever a amizade é descrever a si mesmo; e se o homem não pode ser conceituado, e sim apenas descrito, a amizade conduz o homem a identificar a si mesmo e proporciona ao ser humano uma imagem mais apurada daquilo que o ser humano é (ou, nos termos montaignianos, aquilo que vem sendo).

Ao mostrar a si mesmo como um quadro móvel, Montaigne torna conhecido também aquele amigo que a morte arrebatou de forma precoce, impedindo o mundo de conhecer a sua imagem, como só ele conhecia. Conforme Lima:

[...] creio que em consequência da primeira motivação que teve em se recolher na torre de seu castelo: tornar conhecido aquele que a morte precoce impediu que o mundo dele soubesse, seu diletto amigo La Boétie. Não podemos acompanhar as dificuldades que se lhe apresentaram. Basta considerar que, na busca de dizer a presença sobre si daquele que a morte convertera em um ausente, na tentativa de declarar o eu que vive a ausência, que então convive e se compenetra da ausência que o habita, Montaigne

²³ “Não está no poder de todos os argumentos do mundo afastar-me da certeza que tenho sobre as intenções e julgamentos de meu amigo. Nenhuma de suas ações me poderia ser apresentada, sob qualquer aparência, sem que eu descobrisse incontinenti seu motivo. Nossas almas viajaram tão unidamente juntas, examinaram-se com tão ardente afeição, com a mesma afeição descobriram-se até as mais profundas entranhas uma da outra, que não apenas eu conhecia a sua como se fosse a minha, mas indiscutivelmente me confiaria a ele de melhor grado do que a mim mesmo” (I, 28, p. 283).

²⁴ Se me obrigassem a dizer porque o amava, sinto que a minha única resposta seria: "Porque era ele, porque era eu" (I, 28, p.221).

decide dirigir-se por dois princípios: (a) afastar de si, como já se notou, todo aparato retórico; quanto mais ele se mantivesse distante do aparato retórico mais próximo estaria do que o ligava ao agora ausente; (b) conhecer-se a partir do que percebe daquilo de que está imediatamente consciente [...] (COSTA LIMA, 2012, P. 55-56).

Montaigne compreende seu livro como um retrato de si²⁵: “Estão aqui minhas fantasias, pelas quais não procuro dar a conhecer as coisas, mas a mim” (II, 10, p.114). Devido a sua postura cética sobre o conhecimento das coisas, como já visto anteriormente, procura mostrar que nos *Ensaio*s não se encontra um saber pronto e acabado, pelo qual possa se fundamentar uma ciência, ou até um simples saber inquestionável. Salienta que em seus escritos há somente o discurso de um homem comum, que não se jacta em conhecer o fundamento das coisas como elas realmente são. Ao contrário, avalia que todo conteúdo de sua obra se resume apenas a opiniões acerca das coisas. Consciente da limitação dos homens em conhecer a Verdade²⁶, adota uma postura cética diante do mundo, pois, não está iludido sobre sua condição e se recusa a assumir uma postura dogmática. Rejeita, incansavelmente, a pretensão de conhecer e descrever a essência das coisas:

Se é um assunto de que nada entendo, por isso mesmo ensaio-o, sondando-o de bem longe; e depois, achando-o fundo demais para minha estatura, mantenho-me na margem; e esse reconhecimento de não poder passar para o outro lado é uma característica de sua ação, e mesmo das que mais o envaidecem. Por vezes, em um assunto vão e sem valor, procuro ver se ele encontrará com que lhe dar corpo, e com que o apoiar e escorar. Por vezes passeio-o por um assunto nobre e repisado, no qual nada tem a descobrir por si, estando a caminho tão trilhado que ele só pode caminhar sobre as pegadas de outrem. Então atua escolhendo o caminho que lhe parece o melhor e, entre mil veredas, diz que esta, ou aquela, foi a mais bem escolhida. Tomo da fortuna o primeiro argumento. Eles me são igualmente bons. Mas nunca me proponho apresentá-los inteiros. Pois não vejo o todo de coisa alguma; tampouco o veem os que nos prometem mostrá-lo de cem membros e rostos que cada coisa tem, tomo um, ora para somente roçá-lo, ora para examiná-lo a superfície; e às vezes para pinçá-lo até o osso (I, 50, p. 448-449).

²⁵ Para Starobinski, o próprio Montaigne se torna um objeto de uma representação a ser pintada: “o ato de observar e de representar constitui ele próprio o objeto de uma representação. Os registros nos mostrarão o pintor no trabalho, diante do *speculum* e da tela em que figura um autorretrato em vias de execução” (STAROBINSKI, p. 36, 1993).

²⁶ Ao denunciar os prestígios do parecer, Montaigne toma partido, implicitamente, pela plenitude sem equívoco do ser verdadeiro. Mas ele só o conhece pela força da recusa que o faz considerar inaceitáveis a mentira e a máscara. Montaigne, no instante em que se opõe ao mundo, não pode valer-se de nenhuma verdade possuída; proclama apenas o seu ódio da ‘simulação’. O verdadeiro é o positivo ainda desconhecido implicado pela negação dirigida contra o mal pululante; o verdadeiro não tem fisionomia determinada, apenas a energia não aplacada que anima e que arma o ato da recusa (STAROBINSKY, p. 15-16, 1993).

A amizade parece como um meio de conhecimento do homem, o ato de escrever é como pintar, no sentido de apontar aquilo que compreende o homem. Ora, o ensaísta entende o homem como um ser fragmentado em movimento constante, porém, paradoxalmente, pretende perpetuar a experiência da amizade por meio da escrita, assim como uma pintura que nada pode apagar e de certa forma controlar o tempo dando a ele uma forma de estabilidade e segurança. Logo, escrever é a forma encontrada de escapar da melancolia, do devaneio, ao desespero. Mas, não é garantia de uma tranquilidade estável (*ataraxia*), e sim traz um alívio passageiro, de maneira que escrever constantemente é o que lhe resta.

Escrever é ordenar-se, enfeitar-se para sair, constituir-se. Se esta ação é uma forma de objetivar-se ou exteriorizar-se, na duplicação inerente à escrita de si temos não o espelho que devolve imediatamente uma imagem de algo já dado, mas, por meio da metáfora da pintura, uma espécie de criação do sujeito por si mesmo [...] Em Montaigne, a dissolução da alma é a dissolução do objeto, já a pintura de si é a construção do sujeito (BIRCHAL, 2000, p. 308).

Escrever é, de fato, uma maneira que Montaigne descobre para conservar vivo o experimentado na amizade. Em razão do profundo sentimento de reciprocidade que se formara entre ele e La Boétie, decide classificar sua relação como a de um ‘irmão de aliança’, pois era dotada de uma comunhão de ideias incomparável a qualquer outro tipo de afeição. Ou seja, escrever é tornar presente o vivido, na escrita dos *Ensaaios*, como uma forma de constituir humanamente o “eu”, uma constituição que não é linear e sim circular, pois nunca cessa.

Como um amigo é um outro “eu”, se espelhar no amigo, não é só para contemplarem-se reciprocamente, por identidade de caráter, como também para corrigirem-se mutuamente, na busca da felicidade (*eudaimonía*), bem maior. Isto posto, podemos identificar indícios de uma nova ética²⁷ em Montaigne, uma vez que a noção da amizade é abrangida por meio do registro da experiência vivida com La Boétie; este registro, é por consequência, a identidade do filósofo, uma imagem pintada em um quadro em movimento, ou seja, o amigo não está mais presente, mais permanece a pintura, o texto escrito com uma identidade cética.

Esta breve discussão sobre o ceticismo de Montaigne, até aqui apresentada, nos dá subsídios para tentar entendê-lo melhor, se ensaiando ininterruptamente. Neste esforço de relatar-se o ensaísta se torna inventor do gênero ensaístico, cheio de dúvidas ziguezagueantes. Na realidade, percebemos que o “eu” é um composto de dúvidas, mas o amigo é uma espécie de porto seguro. Neste sentido, argumenta Cardoso que “não são as posses, mas as carências

²⁷ Essa ética tem por objetivo a nossa finalidade ou nas palavras de Montaigne “*Nossa grande e gloriosa obra-prima é viver adequadamente*” (III, 13, 489).

que atam as amizades perfeitas: não é a segurança, mas a busca e a interrogação” (CARDOSO, 1986, p. 190 e 191).

Isto nos conduz ao próximo capítulo desta dissertação, onde buscaremos acompanhar o movimento do nosso autor ao analisar as diferentes formas de amizade. Tendo em vista que, como destacamos, amizade é para Montaigne uma experiência e não simplesmente um conceito.

Iremos argumentar, apontando os motivos que nos levam a concluir esta assertiva.

3. AS DIFERENTES FORMAS DA AMIZADE

Michel de Montaigne ao escrever sobre a amizade, dá ares de ter encontrado uma verdadeira amizade. Em *Da Amizade*, relatou toda a importância do “amigo perfeito”, Étienne de La Boétie. Mas, ao descrevê-la, diferiu dos conceitos já estabelecidos pelos filósofos clássicos e também da maneira que os pensadores do seu tempo entendiam a amizade em seu conceito e extensão, além de trabalhar a questão também no âmbito privado, estritamente particular. Isto fica evidente, quando escreve acerca das possibilidades de utilização do termo amizade na sociedade.

Starobinski (1993) mostra o desenvolvimento do conceito de amizade em Montaigne, explicando que este conceito o acompanha e o motiva no início de seu retiro (que não é o de um ermitão, mas sim o de um observador atento da sociedade) para a redação dos *Ensaaios*, obra da vida de Montaigne, que se dedicou a ela por cerca de vinte anos. Essa obra expressa uma tentativa de conhecimento do fluxo, do instante que passa, e de se deixar conhecer por seus parentes e amigos, (ou ‘ao leitor’, conforme afirma), mostrando todavia que, o único que lhe conhecia por completo, Étienne de La Boétie (o fiel amigo ausente desde sua morte em 1563), o acompanha sempre em seus pensamentos como um guardião da sua mais pura imagem. “Ele (La Boétie) era o detentor de uma verdade completa sobre Michel de Montaigne, verdade que a própria consciência de Montaigne não soubera levar a um grau de plenitude comparável” (STAROBINSKI, 1993, p. 45).

Em seguida, Starobinski indica o movimento montaigniano para construção de uma amizade equitativa, virtuosa e indivisível, que foi experimentada pelo próprio ensaísta em uma vivência intensa com La Boétie. Nessa direção, Starobinski escreve sobre a importante contribuição da leitura dos clássicos antigos para definição de amizade em Montaigne, uma vez que o ensaísta se utiliza dos antigos para abrilhantar o aspecto exemplar e inigualável de sua relação com La Boétie, descrevendo características de sua amizade que só pode ser vivida por homens como “raridade”, e que saibam viver com reciprocidade, como escolha profunda. Além disso, esse tipo de amizade implica numa alienação²⁸ voluntária da vontade de ambas as partes, ao ponto de suas almas unirem-se de tal forma que não haja mais uma linha divisória entre elas, e torna-se uma alma em dois corpos.

Uma breve análise do *Da Amizade* aponta algumas destas características descritas por Montaigne, salientando a importância de um amigo que aparece como ponto central da apresentação do capítulo, sobretudo pelo fato de que é dedicado à memória de Étienne de La

²⁸ Registre-se, porém, que a palavra ‘alienação’ não é usada por Montaigne (CONCEICÃO, 2014, P. 163).

Boétie. Na realidade, trata-se de uma curta, porém intensa amizade que se estabeleceu entre ambos. A falta deste amigo deixa um grande vazio, visto que está ausente agora, aquele que lhe revelava a sua imagem. Provavelmente é a ausência do amigo que o impele a escrever, na tentativa de recuperar a sua imagem, que a morte do amigo levou consigo. Segundo Lima:

A morte de La Boétie o deixa sem interlocutor; o desdém, pela cultura da glória mais o distanciava da prática epistolar de um problema; a necessidade, porém de escrever o punha a procura de uma forma. Mas escrever o que, para quem, para que? O que tinha para exprimir não era doutrina, o destinatário era anônimo, se é que existente, a finalidade que perseguiria só poderia ser a do testemunho (LIMA, 1993, p. 85).

A amizade ocupa um lugar central, tanto na obra quanto na vida de Montaigne. A concepção montaigniana da amizade, inseparável da memória da existência de La Boétie, por isso estávamos argumentando que ele se afasta da concepção clássico-renascentista, pois para ele escrever sobre a amizade era escrever sobre si mesmo, era um autoconhecimento da singularidade:

Na amizade que de fato falo, elas se mesclam e se confundem uma na outra, numa fusão tão total que apagam e não mais encontram a costura que as uniu, se me pressionarem para dizer por que o amava, sinto que isso só pode ser expresso [C] respondendo: “porque era ele, porque era eu” (I, 28, p. 281). O fato de todo o capítulo 28, ser uma homenagem e uma reflexão sobre La Boétie já sugere o quanto é difícil a tarefa de precisar conceitualmente algo como ‘uma concepção montaigniana’ acerca da amizade. Todavia, uma coisa é clara: a amizade, em que Montaigne e La Boétie haviam compartilhado, caracteriza-se pela fusão perfeita com que se interligam os amigos. Há algo de místico na amizade ideal, uma espécie de transcendência mútua por meio da qual se perdem e se confundem as almas dos companheiros.

Pois essa amizade perfeita de que falo é indivisível: cada um se dá tão inteiramente a seu amigo que nada lhe resta para distribuir alhures; ao contrário, ele se aborrece por não ser duplo, triplo ou quadruplo e por não ter várias almas e várias vontades para entregá-las todas a esse objeto (I, 28, p. 285).

Claramente nota-se que a amizade, para Montaigne, tem um aspecto interessante, ela aponta para o amor equitativo vinculado à justiça e à igualdade, inspirado no Estagirita²⁹. De fato, esta ideia é apontada no pensamento de Aristóteles, especialmente na obra *Ética a*

²⁹ Aristóteles é, frequentemente, referido como ‘o Estagirita’, (ou “o Filósofo”). Isso se dá pelo fato de que Estagira é o nome da cidade conhecida por ser onde nasceu Aristóteles.

Nicômaco para fundamentar a noção de equidade. Quando somadas, igualdade e justiça, ao sentimento de amizade, como resultado temos a amizade equitativa. Esta amizade é fruto da reciprocidade dos amigos, pois tem em vista a igualdade em porções idênticas de um para com o outro. Dessa maneira, esta reflexão aristotélica é contemporânea a Montaigne, de maneira que se apoia na noção de *téleia philia* para que ocorra segundo Sérgio Cardoso, uma decifração laboriosa da aliança que unira [Montaigne] a La Boétie (CARDOSO, 1987). Quando Montaigne se refere ao amigo La Boétie, afirma que ele e seu amigo se procuravam antes mesmo de se terem visto, de modo que nascia neles uma afeição com raízes profundas. E mais: uma amizade desproporcional àquilo que é relatado, porque tem algo de indizível. Assim, ele compara a afeição por seu amigo com um decreto de Providência: “procurávamos antes mesmos de termos conhecido, e por informações que ouvíamos um sobre o outro, e que faziam em nossa afeição mais efeito do que a razão atribui a informação, creio que por alguma ordem do céu: abraçávamo-nos por nossos nomes”³⁰ (I,28, p. 281).

Com efeito, a amizade é uma afeição incomensurável, porque ela é a maior afeição a que o homem pode aspirar. O decreto da providência se equipara a amizade, à medida que considera as disposições ou medidas próprias para alcançar um fim, no caso, o nascimento desproporcional da afeição. Pode-se afirmar ainda que a providência ou ordem do céu, corresponde a um acontecimento feliz.

Se as ações de ambos se desencontrassem, eles não seriam nem amigos um do outro segundo minha medida, nem amigos de si mesmo. E resto [A] essa resposta não significa mais do que faria a minha para quem me interrogasse desta maneira: “se vossa vontade mandasse matar vossa filha, matá-la-íeis? E eu assentisse. Pois isso não atesta aquiescência em fazê-lo, porque não tenho a menor dúvida sobre minha vontade, e tampouco sobre a de um tal amigo”³¹ (I, 28, p. 283).

Montaigne observa na obra de Cícero, uma narrativa do pensamento de Quílon a respeito de amar como se pudesse vir a odiar. Estes sentimentos extremos são o que de fato, compõem a vida. Assim, o filósofo percebe pertinência nos escritos de Cícero, o qual aponta

³⁰ Na tradução da Coleção “Os Pensadores” de 1984: “Nós nos procurávamos antes de nos termos visto, e nascia em nós uma afeição em verdade fora de proporções com o que nos era relatado, no que vejo como que um decreto da Providência” (I, 28, p. 94).

³¹ Na tradução da Coleção “Os Pensadores” de 1984: “Se tivessem divergido em suas ações, não teriam sido amigos um do outro, da maneira por que compreendo a amizade. Ademais, essa resposta não significa muito mais do que se eu afirmasse que, em me vindo a mim mesmo vontade de matar minha filha, eu o faria. Isso não quer dizer que semelhante ideia esteja nas minhas intenções, pois não duvido um só instante de meu domínio sobre a minha vontade, como não ponho em dúvida a deste meu amigo” (I, 28, p. 94).

que, cautela e prudência são imprescindíveis na escolha dos amigos, para que não se ame alguém que mais tarde venha a odiar.

[B] mas não aconselho a confundir suas regras; seria um engano. Nessas outras amizades é preciso andar com as rédeas na mão, com prudência e precaução; a ligação não é atada de maneira que não haja a menor desconfiança. Amai-o (dizia Quílon) como se algum dia tivésseis de odiá-lo; odiá-lo como se tivésseis de amá-lo (I, 28, p. 283).

Para Montaigne, na alma se encontra o desejo de se unir ao outro para que encontre sua plena realização. Sobretudo, com os acontecimentos de sua vida, tais como a morte do pai e do amigo, o ensaísta é levado a pensar em uma descontinuidade entre alma e corpo. No bojo de sua reflexão, e nessa descontinuidade entre alma e corpo, o autor faz o exercício da *epoché*, suspensão do juízo. Refletir significa um retorno aos acontecimentos e experiências marcantes, que não podem ser apagados da memória de Montaigne. Escrever representa deixar viva na história sua experiência de vida, marcada pelos sentimentos de dor e de alegria. Além do mais, significa ainda presentificar a amizade, de maneira que a entrega ao outro é assinalada pelos Ensaios para não se perder a parte que ainda resta da imagem de La Boétie, visto que, como assinalamos, ele escreve para que a imagem do amigo não se perca neste fluxo constante, que tudo arrasta.

Na amizade se unem as vontades, porque ambos buscam a mesma finalidade: o bem ao outro numa fusão verdadeiramente perfeita. Assim, forma-se uma amizade indivisível. Por essa razão, não é possível uma multiplicidade de amigos, conforme aponta Sérgio Cardoso: “Se o amigo deseja o que seu amigo deseja, se é tão seguro da vontade do amigo como da sua própria, a hipótese da multiplicidade dos amigos compromete a unidade da própria vontade, justamente a grande dádiva da amizade” (CARDOSO, 1987, p. 184).

Montaigne e La Boétie adotam a mesma postura e detestam a servidão dos cidadãos ao tirano, inclusive, La Boétie vê a amizade como uma saída possível de oposição à tirania. Porém Montaigne quando apresenta a possibilidade de utilizar o termo amizade na sociedade, não sugere associá-la à ‘amizade perfeita’. Prefere, com isso, denominar amizade verdadeiramente, apenas sua forma perfeita relativa ao nome. Tem como ponto de questionamento a ética aristotélica (a que já nos referimos), visto que ainda que, por vezes, ele se aproxime moderadamente dos escritos do Estagirita, ele não o poupa de sua crítica corrosiva. Com o intuito de explicitarmos o que estamos falando, cabe portanto, uma breve reflexão à abordagem feita por Aristóteles sobre o tema da amizade em que ele o relaciona com conceitos de equidade e justiça. Evidentemente, somente nos interessa explorar a escrita

montaigniana no que tange à sua apropriação de Aristóteles, apenas na tentativa de compreender melhor a ideia de amizade em Montaigne. Começemos com a questão da equidade na interpretação dos antigos.

Montaigne, ao referir-se à amizade com equidade, recorre ao termo latino *aequitas*, que compreende as virtudes da justiça e da igualdade. Montaigne remete-se à obra de Cícero (CÍCERO, 1964, p. 150-152), em que é preciso amar como se pudesse vir a odiar. Amar e odiar são sentimentos extremos: o primeiro faz com que a pessoa se una ao outro até se fundirem numa coisa só; o segundo, ao contrário, conduz ao ódio, à aversão ao outro, que pode ser até mesmo recíproco, como no caso de inimigos. Tais sentimentos extremos são o que, de fato, compõem a vida. Cícero mostra a cautela e a circunspeção como dados imprescindíveis à escolha do amigo, sem se esquecer de caminhar prudentemente. A partir disso, o ensaísta pensa o conceito da amizade indivisível para apontar a união das vontades, bem como a distinção para com as amizades corriqueiras e opacas, que acentuam o bem particular ou privado, o utilitarismo e o bem familiar. Epicuro registra em suas *Sentenças Principais* que de todas as coisas que a sabedoria nos oferece para a felicidade da vida, a maior é a amizade. De acordo com ele, a amizade, ainda que não nos livre das dores do corpo e da alma, nos auxilia a suportá-las. Como é sabido, Epicuro julga que o mais alto prazer reside no que chama de saúde. Entre os prazeres, eleger a amizade. Por isso, o convívio entre os estudiosos de sua doutrina era tão importante a ponto de viverem em uma comunidade, o Jardim. Portanto, de todas as coisas que nos oferece a sabedoria para a felicidade de toda a vida, a maior é a aquisição da amizade. Por que toda a amizade é desejável por si própria, mas inicia-se pela necessidade do que é útil?

Como sabemos, amizade surgiu como questão filosófica desde a Antiguidade, na ocasião em que o núcleo da discussão filosófica abandona a reflexão sobre o cosmos e adota o homem como objeto, num ambiente cultural e político que envolve sérios problemas³² e questionamentos morais na filosofia antiga. Nesta conjuntura de discussão das relações humanas no meio social, insere-se a reflexão sobre a amizade, tema este, discutido não só por

³² A leitura dos Diálogos de Platão: *Mênon*, *Banquete* e *Fedro* são relevantes para compreendermos o contexto histórico em que se insere o problema e a relação entre a filosofia de Platão e Aristóteles, pois tratam de pontos essenciais da filosofia deste pensador e cruzam-se problemas fundamentais da existência humana. Em *Fedro* e *Banquete*, Platão estuda nos dois diálogos a noção do amor, onde se origina, qual seu verdadeiro objeto, como se situa e qual a função. Em *Mênon*, notamos a formação embrionária do sistema platônico. Trata-se de saber se a virtude pode ou não ser ensinada, se existe ou não "*ciência*" da virtude, ou é um dom da natureza. Identificamos a influência sofista bem viva neste diálogo. Os sofistas antigos ensinaram que as ideias são para os homens e não os homens para as ideias. Isso ocasionou uma grande crise na filosofia antiga envolvendo serias questões morais e éticas que se confundem na filosofia grega.

Aristóteles na Grécia antiga³³ como também por outros contemporâneos a ele, com bastante representatividade na era helenística.

Em uma visão geral, a amizade é a sociedade de duas ou mais pessoas unidas por afeição e costumes semelhantes que visam o mesmo bem. Para Aristóteles, a ideia de amizade tem uma abrangência maior³⁴ do que esta definição. Define a amizade como virtude e hábito, não como condicionamento, mas como disposição de caráter, disposição ativa de empenho da pessoa ao bem. Ou seja, a amizade tem características éticas e políticas no pensamento aristotélico. Portanto, observada sobre estes dois aspectos, temos indícios de que a amizade para o pensador tem um vínculo particular: quando abordado sob os aspectos éticos e público implica em abordar o aspecto político da amizade. Posto que a política implica em toda relação entre os homens, a amizade firma um vínculo social, como virtude política, lembrando que o homem não pode desenvolver as virtudes nem a felicidade³⁵ sem a sociedade, por duas razões: sem a sociedade não sobreviveria uma vez que em princípio precisaria dos bens fundamentais, e sem as leis sociais nunca alcançaria as virtudes.

No Livro VIII, da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles define a amizade como virtude acomodando-a com as virtudes de maneira geral. Exibe a amizade definitivamente fundada na boa ação, na dependência recíproca, em sentimento recíproco de benevolência e o homem como um ser social por natureza: resumidamente, temos assim a justiça, a felicidade e a amizade como alicerces da sociedade. Já no Livro IX, o Filósofo apresenta a amizade política e a aparência social do bem na afinidade entre amizade, justiça e felicidade, destacando os desenvolvimentos destes conceitos basais em categorias como a convivência e a concórdia, ressaltando nessas relações, a prudência e a justiça, em específico.

³³ Sócrates deu início as discussões sobre a justiça, a virtude e o amor entre os sofistas e Platão, e também com Sócrates teve início a reflexão filosófica sobre a amizade.

³⁴ A pretensão desta exposição é enfatizar no tratado da *Ética a Nicômaco* (EN) a soberania da amizade em relação às outras virtudes, igualmente sobre a justiça e a prudência, mesmo estas sendo destacadas por Aristóteles como as virtudes mais importantes e por este motivo também, estes conceitos obtiveram maior repercussão entre os comentadores de Aristóteles no meio acadêmico e debates éticos e filosóficos em geral. Porém analisando cuidadosamente a obra percebemos as sutilezas sobre a amizade que transcende enquanto lei interior e anterior aos laços éticos e políticos (AUBENQUE, 2008, p.285). “Os bens da relação” do livro de Martha C. Nussbaum sobre *The fragility of Goodness*, Cambridge, University Press) 1986. Sobre a amizade a comentadora e tradutora Marisa Lopes indica outras orientações: ver BERTI, Enrico. *Il concetto di amicizia in Aristotele in Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea*, Atti del XXII, Congresso internazionale di studi italo-tedeschi, Merano Academia di Studi Ítalo Tedeschi 1995, p. 102-122; e VOELKE, A.J. *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d’Aristote à Panétius*, Paris: 1961, p.37-63, 180-1.

³⁵ Em termos abrangentes, pode-se assegurar que a ética aristotélica propõe pelo menos seis condições para ser feliz: a prática das virtudes, um círculo de amigos, boa saúde, suficiência de bens materiais, viver numa sociedade justa e a meditação filosófica (PEGORARO, 2005, p.45).

Na reflexão de Aristóteles, apresentado na *Ética a Nicômaco*, há três espécies ou formas de amizade³⁶. Segundo este pensador, são três as formas: amizade por utilidade ou interesse, a amizade por prazer ou pelo agradável, e a amizade pelo bem. Isto implica que para entendermos as espécies de amizade devemos também entender os objetos do amor, pois estão de certa forma relacionados. “*Já que uma afeição recíproca em ambas as partes, pode basear-se em cada uma das três qualidades, e quando duas pessoas se amam elas desejam bem uma à outra se referindo à qualidade que fundamenta a sua amizade*”³⁷.

Muitos valorizam o amor como sentimento máximo, mas Aristóteles pondera que a amizade é mais intensa e completa do que o amor. Segundo o pensador, existe a possibilidade de amar até mesmo artefatos, seres inertes sem vida, apesar de nesse caso não ser recíproco, mas o amor pode residir numa via de mão única. Podemos amar sem ser correspondido, podemos amar as pessoas imerecidas, enquanto somos iludidos. A amizade reside no bem, por isso amizade verdadeira só pode haver entre pessoas boas. Sabemos que a experiência moral está em amar mais que ser amado, mas, segundo Aristóteles, a relação de amizade naturalmente, além de uma relação de sentimentos positivos recíprocos é um traço de caráter. Portanto, a amizade se revela de fato, por meio do diálogo na convivência. A verdadeira amizade permanece enquanto há bondade, desejo do bem recíproco. O amor, porém, pode extinguir-se mesmo existindo o bem.

É pelo caminho da benevolência que se chega à magnitude, à nobreza da alma, quando o acometimento pela amizade se apresenta na figura mais pura e incondicionada

³⁶ Enrico Berti como célebre intérprete da Filosofia Antiga discute o tema em Aristóteles. É notória a extensão ocupada pela virtude da amizade na EN. Aristóteles define a (φιλία) como todas as formas de atração que um ser humano experimente em relação ao outro ser da mesma espécie. Aspásio, o comentador mais antigo da EN que em muito influenciou a apropriação moderna do aristotelismo, no segundo séc. de nossa era realizou a reconciliação entre as três Éticas acerca das diferentes formas de amizade. Porém Berti conclui de não estar convencido de nenhuma das interpretações atribuídas e continua inquieto em busca de outras compreensões. Indica a semelhança tanto do aspecto da identidade como da diferença. Mostrou-se até então o aspecto da identidade entre as formas, ou seja, que a amizade fundada na virtude também é útil e agradável. As amizades por utilidade e por prazer, são por acidente (em virtude de outra coisa indiretamente). Os amigos segundo a forma perfeita de amizade são semelhantes em relação ao comportamento do outro. Reafirma a relação de semelhança entre homens virtuosos. Há divergências de interpretações, mas ambas as versões estão presentes nos manuscritos do comentário de Aspásio quanto nos manuscritos da tradução medieval de Groteste. A primeira interpretação identifica a semelhança entre amigos virtuosos, adotada por Susemihl, Burnet, Apelt, Rackam, Tricot e Gauthier-Jolyf, e a segunda vê a semelhança (BERTI, 2001-2002, p.23-44).

³⁷EN, VIII, 3, 1156a 4. Esclarece a identificação das diferentes espécies de amizade, demonstrando a correlação do objeto do amor, respectivamente determinando a razão que diferencia as espécies de amizade entre si.

(GIANNOTTI, 1996, p.168). O amor é análogo a uma afeição e a amizade é um hábito; a amizade é assim mais ampla do que o amor, que o gozo da beleza limita e condiciona³⁸.

Parece que o amor é uma emoção e a amizade é uma disposição de caráter; de fato, pode-se sentir amor também por coisas inanimadas, mas o amor recíproco pressupõe escolha e a escolha tem origem numa disposição do caráter; além disto, desejamos bem às pessoas que amamos pelo que elas são, e não em decorrência de um sentimento, mas de uma disposição do caráter. Gostando de um amigo as pessoas gostam do que é bom para si mesmas, pois a pessoa boa torna-se amiga, torna-se um bem para o amigo (EN, VIII, 5, p.178).

O querer bem ao outro é a expressão da benevolência, e o amor é diferente desta, pois pode haver boa vontade até por um indivíduo desconhecido. O amor pode estar presente em pessoas boas ou voluntariosas e às vezes este sentimento pode ser retribuído, e as vezes não, de forma que pode permanecer e preservar este sentimento de forma oculta, o que não sobrevém na amizade, pois esta exige o conhecimento das intenções alheias. Na dimensão ética de Aristóteles, o amor de si mesmo é correlativo do amor que se tem pelo amigo, portanto deve ser revelado. O viver bem implica viver bem com o outro, isto é, implica reciprocidade, que é a essência da amizade. Conforme Aristóteles, a amizade é construída na troca, no intercâmbio, numa doação recíproca, numa relação de convivência entre amigos, constituída por meio da intimidade e do respeito mútuo.

As formas de amizade são a expressão da motivação do indivíduo na busca por um relacionamento amical. Sobre as diferentes formas de amizade podemos dizer que: As amizades por utilidade e por prazer, são as amizades, que de alguma forma tendem ao interesse, são estabelecidas por conveniências momentâneas, e são firmadas numa “cordialidade”, às vezes um tanto ‘hipócrita’, pois não possuem afeto. A amizade por utilidade termina, quando termina a utilidade, bem como, a amizade por prazer termina quando termina o prazer. Já aquela amizade que procura o bem, é a mais duradoura e concebida como a amizade perfeita.

A perfeição desta amizade é dada pela sua virtuosidade, podemos notar que o Filósofo descreve as características desta amizade singular. Porém restrita em número, de fato, não é possível habituar-se a amizade verdadeira com vários cidadãos, pois não podemos participar inteiramente na vida de todos os amigos. Nas palavras de Aristóteles *“é difícil que uma pessoa possa participar intimamente das alegrias e tristezas de muitas outras, pois provavelmente*

³⁸ MARCONDES. Amor e amizade/Eros e Philia, XX Fórum Nacional Brasil, “Um novo mundo nos trópicos”, p.02-09.

acontecerá que alguém tenha ao mesmo tempo de alegrar-se com um amigo e chorar com outro” (EN, IX, 10, p. 213).

Para amizade ser vivenciada em estado mais excelente, é necessário que os envolvidos neste laço sejam bons reciprocamente³⁹, e de igual modo virtuosos de maneira que se amam pelo bem próprio comum, de forma que um queira absolutamente o bem para o outro:

A amizade perfeita é existente entre as pessoas boas e semelhantes em termos de excelência moral; neste caso, cada uma das pessoas quer bem à outra de maneira idêntica, porque a outra pessoa é boa, e elas são boas em si mesmas. Então as pessoas que querem bem aos seus amigos por causa deles são amigas no sentido mais amplo, pois querem bem por causa da própria natureza dos amigos, e não por acidente logo, sua amizade durará enquanto estas pessoas forem boas, e ser bom é uma coisa duradoura (EN, VIII, 3, p. 176).

As outras formas de amizade, brevemente descritas anteriormente, fazem parte da vivência do cidadão, ainda que diferente em detrimento da amizade perfeita, são apontadas como amizade, mas é inexistente o apelo virtuoso que descobrimos apenas na amizade verdadeira e perfeita pelo bem. Porém, para esta se consolidar é necessário tempo, amor e convívio, pois é na frequência entre amigos que se dá a intimidade:

O amor e a amizade, portanto, ocorrem principalmente e em sua melhor forma entre tais pessoas. Mas é natural que estas amizades sejam raras, pois as pessoas deste tipo são poucas. Ademais, amizades desta espécie pressupõem tempo e intimidade; como diz a sabedoria popular, não podemos conhecer as pessoas enquanto elas não tiverem ‘consumido juntas o sal proverbial’ (EN, VIII, 3, p. 176).

Se observarmos, veremos que a amizade perfeita só deixará de existir, de ser ela mesma se um dos envolvidos deixar de ser virtuoso ou deixar de ser bom. Todos os outros interesses são inferiores a este elo, pois, sem nem mesmo esperar encontra-se a bondade própria e específica dessa espécie de amizade, de maneira que ela possui tudo o que há nas outras e muito mais. No convívio descobre-se o deleitoso prazer e a utilidade do conhecimento do amor recíproco. Desta maneira, o útil, o prazeroso e o bem estão coexistentes na amizade perfeita. *“Esta espécie de amizade, então, é perfeita relativamente à duração e a todos os outros aspectos, e nela cada parte recebe da outra em todos os sentidos o mesmo que lhe dá, ou algo muito parecido; e é isto que deve ocorrer entre amigos”* (EN, VIII, p. 176).

Compulsando a ampla linha de argumentos explanados por Aristóteles na temática da amizade, pode-se entender que se trata de questão correspondente ao problema da justiça. No

³⁹ BERTI, E. A relação e as formas de amizade segundo Aristóteles, p.23-44.

Livro V, Aristóteles pondera sobre a justiça, discorrendo sobre quais as espécies de ações se relacionam e que tipo de meio termo é a justiça, e entre que extremos o ato justo é o meio termo, posto que, “*não é suficiente desejar deixar de ser injusto para tornar-se justo*” (EN, III, p. 66).

Neste sentido, retomemos o argumento de Aristóteles:

Segundo dizem todas as pessoas, a justiça é a disposição da alma graças à qual elas se dispõem a fazer o que é justo, agir justamente e a desejar o que é justo; de maneira idêntica, diz-se que a injustiça é disposição da alma graças à qual elas agem injustamente e desejam o que é injusto. Adotemos também esta definição em princípio (EN, V,1, p. 103).

Como se pode observar, do ponto de vista aristotélico, sobressaem algumas analogias entre as noções de justiça e amizade que têm as mesmas coisas como objeto e as mesmas pessoas por sujeito. No entanto, como argumentávamos, a justiça e a amizade atuam em dois ambientes distintos: a amizade atua em meio aos grupos particulares, tendo um caráter privado; e a justiça opera na comunidade política, e por isso têm um caráter público. Nesse espaço público, a amizade não substitui a justiça. Com isso, a amizade e o justo se constroem de maneira complementar, pois estas também se realizam e se praticam com o outro. Advertimos que a dificuldade maior está na prática da excelência moral em relação a si, mas, sobretudo, nesta prática em relação ao outro que não seja amigo. A propósito da excelência moral e a justiça, Aristóteles considera:

Com efeito, a justiça é a forma perfeita de excelência moral perfeita. Ela é perfeita porque as pessoas que possuem o sentimento de justiça podem praticá-la não somente em relação a si mesmas como também em relação ao próximo [...] A diferença entre a excelência moral e a justiça nesse sentido é óbvia diante do que já dissemos: elas são a mesma coisa, mas sua essência não é a mesma; a disposição da alma que é a justiça praticada especificamente em relação ao próximo, quando é um certo tipo de disposição da alma que é a justiça praticada especificamente em relação ao próximo, quando é um certo tipo de disposição irrestrita, é a excelência moral (EN, V, 1, p.105-106).

Segundo Aristóteles, a justiça é uma parte da excelência moral, que baliza dois modos de justiça: a distributiva e a corretiva. Deste modo, a justiça distributiva se desponta no julgamento de todas as coisas que necessitam ser divididas entre os habitantes da cidade que dividem os benefícios concedidos pela constituição da cidade. No que se refere ao título da justiça distributiva podemos assegurar que, portanto, o justo nesta acepção é o meio termo entre dois extremos desproporcionais, sendo o proporcional um meio termo, e o justo é o proporcional, e o injusto é o que viola a proporcionalidade (EN, V, 3, p.110). No que se refere

à justiça corretiva, esta revela-se tanto nas relações voluntárias quanto involuntárias, e cumpre uma função corretiva nas relações entre as pessoas. Aristóteles delinea:

A justiça, corretiva, portanto, será o meio termo entre perda e ganho. É por isto que, quando ocorrem disputas, as pessoas recorrem a um juiz, e ir a um juiz é ir à justiça, porque se quer que o juiz seja como se fosse a justiça viva; e elas procuram o juiz no pressuposto de que, se ele é uma pessoa ‘equidistante’, e em algumas cidades os juízes são chamados de ‘mediadores’, no pressuposto de que, se as pessoas obtêm o meio termo, elas obtêm o que é justo. O justo, portanto, é em certo sentido um meio termo entre o ganho e a perda nas ações que não se incluem entre as voluntárias, e consiste em ter um quinhão igual antes e depois da ação (EN, V, 4, p. 111).

O emprego da corretiva da justiça a que concerne Aristóteles é exercida pela virtude da equidade, que é um apêndice da virtude da justiça, do qual sua função é determinar o que é justo em cada caso particular, flexibilizando a rigidez do julgamento em ocorrências semelhantes na forma. As palavras do próprio autor têm maior clareza neste ponto, portanto vejamos o que diz:

Agora fica bem claro o que é a natureza do equitativo, que ele é justo e superior a uma espécie de justiça. Evidencia-se também, à luz do que dissemos, o que vem a ser o homem equitativo: é aquele que escolhe e pratica atos equitativos, que não se atém de forma intransigente aos seus direitos, mas tende a tomar menos do que lhe caberia, embora tenha a lei do seu lado; e essa disposição de caráter é a equidade, que é uma espécie de justiça e não uma diferente disposição de caráter (EN, V, 10, p. 124-125).

A seriedade da aplicação da equidade se faz imprescindível pelo fato de que as leis em seu conteúdo generalizam de forma a atingir a todos, sem distinguir todas as nuances que possam existir no campo dos fenômenos, de modo que aparecem circunstâncias para as quais, se aplicar a lei em sua generalidade, se causaria uma injustiça por meio do próprio justo legal. Observa-se que é na falta da lei que a equidade guarda maior conveniência, como é o caso da amizade, que não existem leis que regem o agir corretamente dos amigos. A equidade é a medida corretiva da justiça legal e se aplica também aos casos onde não há legislação. Nas relações de amizade, entende-se que a equidade se origina como uma disposição de caráter. Assim a equidade representa nestas condições a figura do homem altruísta.

A justiça, na concepção de Aristóteles, nortearia não só a vida privada do indivíduo, mas também a vida pública do cidadão, pois, como visto, ela é propriamente a virtude ou o bem que mais de perto liga o indivíduo à *pólis*. Conclui-se, neste aspecto, que o justo político se efetiva entre aqueles que vivem em comunidade com o objetivo de garantir a autossuficiência do grupo.

Constata-se, nas palavras de Aristóteles, a ideia de que a amizade, na mesma medida da justiça, varia conforme o tipo de sociedade à qual o indivíduo faça parte. O nível de justiça é mais fiel onde forem maiores a convivência e a afabilidade da amizade. Não obstante as semelhanças comungadas pela amizade e pela coisa justa, a noção de igual está em completa inversão entre estas virtudes. Com efeito, destaca:

Mas a igualdade não parece assumir a mesma forma nos atos de justiça e na amizade. De fato, na esfera da justiça o que é igual no sentido primário é o que está em proporção com o mérito, enquanto a igualdade quantitativa é secundária; mas na amizade a qualidade quantitativa é primária, e a proporção ao mérito, secundária (EN, VII,7, p. 182).

A virtude soberana sobre todas as demais virtudes é a amizade segundo Aristóteles, pois é a excepcional virtude que não requer a justiça, pois a amizade em si é justa, ademais, esta virtude única, é também um elo de ligação entre a ética e a vida pública do indivíduo. No que se refere à semelhança entre amizade e justiça Aristóteles aperta os vínculos destes conceitos que expusemos do seguinte modo:

Como dissemos no início, a amizade e a justiça parecem relacionar-se com os mesmos objetos e manifestar-se entre as mesmas pessoas. Realmente, parece que em todas as formas de associação encontramos alguma forma peculiar de justiça também de amizade; nota-se pelo menos que as pessoas se dirigem como amigas aos seus companheiros de viagem e aos seus camaradas de serviço militar, tanto quanto aos seus parceiros em qualquer outra espécie de associação. Mas a extensão de sua amizade é limitada ao âmbito de sua associação, da mesma forma que a extensão da existência da justiça entre tais pessoas. O provérbio “os bens dos amigos são comuns” é a expressão da verdade, pois a amizade depende da participação (EN, VIII, 9, p.185).

É possível afirmar que Aristóteles herdou de Platão o exemplo da participação e da reciprocidade, que implica igualdade e não exclui a diferença, o outro não é só um outrem, mas valoriza a relação com sua diferença⁴⁰. Aristóteles ao registrar “*ao passo que a função do amigo, sendo um outro ‘eu’, é proporcionar as coisas que a pessoa própria não pode obter*” (EN, IX, 9, 1169 b 4-6), acaba adotando o outro como mediador, como fenda para a alteridade. Logo, isto apresenta, como consequência, conhecer a si mesmo no comércio de ideias com o outro. Na prática da amizade está o exercício de seu modo de ser, portanto, a prática de ter o outro si mesmo, diverso de si, sendo esse outro, o amigo.

⁴⁰ Zeferino Rocha reconhece em Aristóteles a dialética de si que só se afirma pela mediação do diverso do si. Platão apela para a noção de intermediário: o objeto da amizade participa tanto da semelhança quanto da dessemelhança, tornam-se proporcionalmente semelhantes sem deixar de ser diferentes. Descobrimos já na metafísica aristotélica, a mediação do outro como elemento indispensável para a constituição da subjetividade, que a Filosofia, as ciências contemporâneas do homem e particularmente a psicanálise exaltam (ROCHA, 2006, p.70).

A amizade é a existência conjunta em busca do bem, do aprimoramento recíproco que nunca tem fim, pois é uma atividade contínua da alma, é atualização constante. Enfim, Aristóteles conceitua a amizade como virtude, nobilitante e, sobretudo necessária, pois com os amigos compartilhamos as conquistas, os fracassos, as dificuldades e também a prosperidade. Se não temos amigos de nada valem os bens, as riquezas, e até mesmo o poder, pois não podem ser conservados nem usufruídos sem os amigos. É esta a razão pela qual para a boa escolha do amigo deve ser observada a sua conduta, conferindo se ela está de acordo com o homem prudente. Isto nos leva a uma outra virtude: a prudência.

Neste momento, se faz necessário, então, discorrermos, brevemente, sobre a virtude da prudência⁴¹. Sobre a prudência, Aristóteles afirma que esta se relaciona tanto com os universais como com os particulares, uma vez que está relacionada à ação. A prudência é como governadora⁴² das demais virtudes determinando o ofício de cada virtude particular. A prudência se move no comando do contingente, ou seja, no campo daquilo que pode ser diferente do que é (EN, VI, 5, p. 132-133). Deste ponto de vista, a relação entre prudência e felicidade são comuns, uma vez que ambas se dão no campo da contingência, assim podemos inferir que, se a felicidade se realiza no campo do acaso e do contingente, então a amizade e a prudência relacionam-se no mesmo horizonte.

Aristóteles arquiteta a amizade como uma virtude, relacionada com ações que implica costumes dessa natureza. Por isso uma amizade verdadeira baseia-se no convívio, semelhança,

⁴¹ Aubenque em *A Prudência em Aristóteles* compreende a *phrónesis*, traduzida prudência como saber prático ou discernimento na tradução que abordamos da EN. A estrutura de texto desenvolvida por Aubenque segue em três capítulos, respectivamente intitulados: O homem de prudência, Cosmologia da prudência e a Antropologia da prudência. Nesta pesquisa tratamos especificamente alguns tópicos como base de fundamentação para concatenarmos a concepção de prudência aristotélica sob a dimensão de Aubenque. No capítulo I, no qual enfatizamos definição e existência; no capítulo II sobretudo as considerações referentes a contingência e o Tempo oportuno (καίρως); e no capítulo III sobre a Antropologia da prudência, concentrando-se quanto a deliberação, a escolha e a prudência e o juízo. Remetendo-se a comentadores inseridos no debate Aubenque realiza um diálogo com o pensamento de Aristóteles. Após analisarmos a exposição de Aubenque tecemos algumas elucidações pertinentes ao problema em questão. Ver AUBENQUE. *A Prudência em Aristóteles*. 2008, p. 230-231. PERINE. *Quatro Lições sobre a ética de Aristóteles*, p.102-103.

⁴² Segundo a observação de Aubenque, frequentemente é comum vermos na doutrina aristotélica da prudência uma relação de oposição entre a sabedoria e a prudência e enquanto uma “reina” outra “governa”. A prudência governa imediatamente a ação humana, seria então um tipo de sabedoria prática oposta à sabedoria teórica. Porém, não podemos qualificá-la como disposição prática, pois então se distinguiria mal da virtude ética, mas Aristóteles sempre insistiu sobre o estatuto de virtude *dianoética*. O caráter intelectual destacado por Aristóteles pela importância que foi atribuída à prudência no momento da deliberação na preparação da escolha, a qual aparece com exato inverso da inspiração arbitrária. Dizer que a *proairesis* é um desejo deliberado, é o mesmo que dizer que ela é um desejo intelectual, ou ainda um intelecto desejante. E se, no livro VI da EN, Aristóteles insiste que não há escolha sem disposição moral, também acrescenta que não há escolha sem intelecto e sem pensamento. Logo, para Aristóteles, não é entre a *dianoia* e o *nous*, entre a discussão e a intuição, que passa a cisão essencial, mas entre o pensamento do necessário e o pensamento do contingente. “Ora, está claro que a virtude, no sentido coerente do termo (isto é, a virtude moral), nem pode contar com os caprichos da natureza, nem mesmo esperar numerosos anos” (AUBENQUE, 2008, p. 239).

tempo e intimidade. O convívio ininterrupto solidifica a ligação, e o conhecimento eleva a alegria e a felicidade do homem. Somente nos bons podem haver uma amizade verdadeira, pois o entendimento e o convívio entre tais pessoas é sempre aprazível. Já observamos que as formas assemelhadas de amizade são armadas na utilidade que uma pessoa tem para a outra, ou mesmo no prazer que uma tem de produzir na outra. Toda a amizade envolve uma associação, há por isso, em torno da amizade uma espécie de pacto que apresenta determinadas semelhanças entre a noção de justiça e amizade. Contudo o aspecto primordial entre ambas reside na noção de alteridade, que é formativa, tanto da essência do significado de amizade como do homem justo que é capaz de agir de modo equitativo, que produz no indivíduo a possibilidade de felicidade.

A felicidade basta a si mesma, mas para ser feliz é preciso passar por uma espécie de mediação que não depende de nós, de modo que, qualquer que seja o nosso mérito, não se pode alcançar a felicidade que temos direito, se não tivermos um verdadeiro amigo, o mediador; todavia, encontrá-lo está por conta do acaso do contingente, fora de nosso controle. Vale dizer que o princípio da unidade da vontade é a virtude e o Bem. Por meio destas, aquele que deseja se tornar sábio deseja vivê-las pela sua própria vida. Segundo Sérgio Cardoso, *“desejando, pois, pela sua virtude, a própria vida, e fazendo-se a vida do amigo, igualmente pela virtude, semelhante à sua, o sábio a deseja também. Os amigos se aproximam, portanto, por meio da unidade da virtude e do Bem”* (CARDOSO, 1987, p. 186). Como se pode constatar, ainda que Montaigne divirja de Aristóteles quanto à origem da amizade, recorre ao Estagirita para fundamentar a ideia de amizade como amor equitativo ligado a concepção de justiça⁴³ e igualdade. Como vimos anteriormente em tais definições, no pensamento de Aristóteles, o igual é definido pelo termo latino *isótes*, igualdade, que é correspondente a justa medida. Nesta direção, escreve Silva:

Além disso, a *isótes*, igualdade, envolve no mínimo dois termos. É forçoso, em conformidade com isso, não só, primeiro, que o justo seja uma mediania e igual (e relativo a algo e justo para determinados indivíduos), como também, segundo, que, na qualidade de uma mediania, implique certos extremos entre os quais ele se coloca, a saber, o mais e o menos, terceiro, que, na qualidade de igual, implique duas porções que são iguais e, quarto, que, na qualidade de justo, ele envolva determinados indivíduos para os quais é justo. A justiça implica, ao menos, quatro termos, que são: dois indivíduos para os quais há justiça e duas porções que são justas. E há a mesma igualdade entre as porções tal como entre as pessoas, uma vez que a

⁴³ Vale lembrar que, segundo Aristóteles, o *dikaion*, justo, é definido como o *isos*, igual, isto é, uma posição que recomenda a si mesma a todos sem necessidade de evidência. Haja vista que o igual é uma mediania, de modo que o justo também é uma espécie de mediania (SILVA, 2014, p.99).

proporção entre as porções é igual à proporção entre as pessoas, porque caso não sejam pessoas iguais, não terão porções iguais. Nisso, os iguais detêm ou recebem porções desiguais, ou indivíduos desiguais detêm ou recebem porções iguais, de forma que surgem conflitos e queixas. Na época de Montaigne, tal desigualdade corresponde à sociedade monárquica, que trata de forma injusta e extremamente hierárquica as pessoas (SILVA, 2014, p.100).

De modo que, quando há uma fusão das virtudes da igualdade e justiça, advém a amizade equitativa. Mas, a principal divergência com Aristóteles é expressa por Montaigne quando se refere a “*origem*” da relação entre amigos. Montaigne afirma que a origem da amizade não se encontra na bondade ou na virtude dos sujeitos, mas sim, em si mesmo, ou seja, é imanente à própria relação (CARDOSO, 1986, p. 172).

Se Montaigne parte, como indicamos anteriormente, da acepção mais abrangente da palavra amizade – cujo contexto acabamos de assinalar – é, no entanto, apenas com uma intenção purgativa e crítica. Pois, na verdade, a primeira parte de seu texto, examinando a tipologia tradicional das formas associativas, opera uma redução tão drástica na extensão do conceito que solapa profundamente não só as elaborações humanistas de seu tempo, mas também a “opinião dos antigos” (CARDOSO, 1986, p. 169).

Portanto, a posição de Montaigne é divergente do que afirma Aristóteles,

[...] A amizade perfeita é a existente entre as pessoas boas e semelhantes em termos de excelência moral; neste caso, cada uma das pessoas quer bem à outra de maneira idêntica, porque a outra pessoa é boa, e elas são boas em si mesmas. Então as pessoas que querem bem aos seus amigos por causa deles são amigas no sentido mais amplo, pois querem bem por causa da própria natureza dos amigos, e não por acidente; [...] (EN, VIII, 3, p.176).

Podemos entender então que, ao se referir a amizade Montaigne restringe radicalmente seu significado, quanto as outras formas de amizade existentes, diferentemente daquelas que os antigos fazem referências tradicionais. O ensaísta julga que elas apenas se assemelham com a amizade, mas de fato não são. Diante desta análise, cabe expor algumas formas de amizade que Montaigne analisa e comenta, ora tecendo duras críticas, ora concordando parcialmente.

Em primeiro lugar vejamos a amizade que tem por motivação o vínculo familiar. Existe limitações que impedem familiares de se tornarem amigos? Devido a esta questão, cabe uma exposição acerca destas possíveis limitações e no decorrer da escrita vamos identificar os debates de Montaigne com Aristóteles, Cícero, Aristípo e Plutarco que escreveram sobre o tema.

A crítica montaigniana tem como objetivo atingir e destruir a noção de amizade utilizada para identificar relações de vínculo comum, devido a sua semelhança entre as relações de vínculo natural, matrimonial, camaradagem e social. Ao mostrar essas

divergências dentro do conceito de amizade ele não pretende criar um novo designo, mas sim reservar o termo para nominar apenas o mais puro vínculo entre os homens dentro de uma sociedade. Da mesma forma, não é de seu interesse criar um tratado sobre o tema, objetivando sanar as divergências entre as definições, tão pouco, apresentar o caráter normativo da amizade bem como a possibilidade de sua universalização. Isto não compõe qualquer pretensão de Montaigne.

Objetivamente, vejamos que das lições constituintes da *Ética a Nicômaco*, Livros VIII e IX, Montaigne, toma de empréstimo a noção de Aristóteles no sentido de que

O homem é um animal social e um animal para o qual a convivência é natural. Logo, mesmo o homem feliz tem de conviver, pois ele deve ter tudo que é naturalmente bom. É obviamente melhor passar os dias com amigos e boas pessoas do que com estranhos e companheiros casuais. Consequentemente, o homem feliz necessita de amigos (EN, IX, 9, p. 209).

Ora, Montaigne, seguindo os passos de Aristóteles, não discorda que o homem seja um animal social, ao contrário, nesta mesma direção reforça, escrevendo nos ensaios:

Não há algo a que a natureza pareça nos ter encaminhado tanto como para a sociedade. E diz Aristóteles que os bons legisladores ocuparam-se mais da amizade que da justiça. Ora, este é o último ponto de sua perfeição. Pois, em geral, todas as que a volúpia ou o proveito, as necessidades públicas ou privadas engendram e alimentam são menos belas e nobres e menos amizades na medida em que misturam à amizade outra causa e objetivo e fruto que não ela mesma (I, 28, 275).

Para Montaigne se o homem deseja viver adequadamente, precisa ter amigos, pois isto está de acordo com as leis da natureza. Assim, afirma Sergio Cardoso dizendo que, “O amigo nos espelha e nos identifica. Por isso talvez Aristóteles – que Montaigne acompanha de perto – tenha dito na abertura de sua grande dissertação sobre a amizade que ela “é o que há de mais necessário para viver” (CARDOSO, 1986, p. 162). A amizade seria, então, o “*vínculo social por excelência*, pois ela faz do viver em comum uma escolha e não uma necessidade”, como apontou Labarrière (2003)⁴⁴. Ainda no mesmo sentido o ensaísta visa extrair elementos que permitem um entendimento maior dos vínculos naturais de relação do homem. Porém, diferente de Aristóteles que pontua a amizade no terreno da natureza (ou seja, a amizade é natural ao ser humano), Montaigne observa que a amizade está no campo da ética, das escolhas, portanto não está determinado e esclarece sua diferença frente aos laços familiares.

⁴⁴ LABARRIÈRE, Jean-Louis. Aristóteles, verbete inserto. In: Dicionário de Ética e Filosofia Moral, organizado por CANTO-SPERBER, Monique. Dicionário de Ética e Filosofia Moral, trad. Ana Maria Ribeiro-Althoff, et alli, vol. 1; Rio Grande do Sul: Editora Unisinos, 2003, p. 123.

Na questão da amizade, Montaigne concorda com os filósofos Aristóteles⁴⁵ e Plutarco⁴⁶ (que o ensaísta tanto admira), quando desconsideram as relações familiares. Montaigne é fulminante quando afirma que, a família não promove a amizade, tal como ele a concebe. Principalmente pela hipótese da plenitude da virtude *híperoché*⁴⁷, ou seja, a família não permite as relações de amizade devida a diferença existente entre seus membros. A exemplo disto toma a relação entre pai e filho, afirmando que jamais um pai poderia ser amigo de seu filho, a recíproca também é verdadeira, jamais um filho poderia ser amigo de seu pai. O que impossibilitaria o desenvolvimento desta relação? De acordo com Montaigne, é em razão do ‘respeito’ que pais e filhos não podem ser amigos, visto que, devido a sua posição de desigualdade, os filhos não podem dirigir duras advertências a seus pais, como devem sempre fazer ao amigo. Assim, tendo que suprimi-las falaria com a fidelidade a seu amigo. Portanto amizade se restringe a este tipo de vínculo, de modo que entre pais e filhos não existe amizade de que fala nosso autor.

Dos filhos para com os pais, trata-se principalmente de respeito. A amizade alimenta-se de comunicação, que não pode existir entre eles, devido à excessiva desigualdade, e possivelmente prejudicaria os deveres naturais. Pois nem todos os pensamentos secretos dos pais podem ser comunicados aos filhos, para não gerar uma intimidade inconveniente, nem as advertências e reprimendas, que são um dos principais ofícios da amizade, se poderiam exercer dos filhos para os pais. Viram-se países onde, segundo o costume, os filhos matavam os pais, e outros em que os pais matavam os filhos, para evitar o entrave que por vezes eles se podem causar mutuamente, e um depende naturalmente da destruição do outro (I, 28, 276).

O princípio do respeito impede a relação amical entre pai e filho, devido ao nível hierárquico dentro da família. Assim, o filho deve se espelhar em seu pai, tendo como orientação a noção de *mimesis*⁴⁸. Sobre a questão da relação de amizade entre pais e filhos, Montaigne segue Aristóteles de perto (CARDOSO, 1986 p. 176), no que diz respeito ao problema da voluntariedade, pois os familiares têm o mesmo sangue, como se fosse um outro “eu”, e desta forma não existe a possibilidade da escolha nestas relações. Isto implica em outra limitação para a amizade entre família. Não existe amizade de caráter involuntário, ou seja, um amigo escolhe ao outro e vice-versa, voluntariamente, livre de obrigações pré-concebidas. Assim, afirma Aristóteles

⁴⁵ 435 a 356 a.C., filósofo grego, fundador da escola cirenaica, que defende o controle sobre o prazer afirmando que o prazer é o que dá sentido à vida.

⁴⁶ 46 a 126 d.C., filósofo e historiador grego do período greco-romano, foi muito influente na cultura ocidental.

⁴⁷ Superioridade, respeito, consideração e estima que constituem a família.

⁴⁸ A arte de imitar, termo grego.

Os pais amam os filhos como eles mesmos (os seres que deles procedem são como outros eles mesmos, ‘outros’ em razão de sua existência separada), enquanto os filhos amam os pais como tendo deles nascido, e os irmãos amam-se uns aos outros como tendo nascido dos mesmos pais, porque sua identidade com estes últimos os faz idênticos entre si; de onde vêm as expressões ser do mesmo sangue, da mesma cepa e outras parecidas. Os irmãos são portanto, num certo sentido, a mesma coisa, embora em indivíduos distintos (EN, VIII, 9, p.189-190).

Entretanto podemos, agora, salientar que, o mesmo Montaigne que adere ao princípio aristotélico, dizendo que os homens naturalmente buscam a amizade e que ter amigos é um indicio do viver adequadamente (pois sendo assim tem seu agir de acordo com a natureza humana), não deixa de tecer duras críticas a Aristóteles, afirmando que o vínculo familiar não pode ser considerado amizade verdadeira e menos ainda perfeita. Vejamos:

E, mais ainda, por que se encontraria neles a correspondência e afinidade que gera essas amizades verdadeiras e perfeitas? O pai e o filho podem ter compleições totalmente diversas, e os irmãos também. É meu filho, é meu pai, mas é um homem selvagem, um homem maldoso ou um tolo. E depois, na medida em que são amizades que a lei e a obrigação natural nos ordenam, há tanto menos de nossa escolha e livre arbítrio. E nosso livre arbítrio não tem manifestação que seja mais verdadeiramente sua do que a da afeição e amizade (I, 28, 227).

A intenção não é denegrir a imagem da família, mas sim mostrar que no vínculo familiar existem limitações para o sentimento puro de amizade, a dificuldade da reciprocidade e da sinceridade na igualdade dentro da família limita este espaço. Escolher pai e mãe não é um ato voluntário. Ora, o direito de escolha é fundamental para a amizade. Não podemos exercer o livre arbítrio sobre em que família nascer; na realidade, é impossível deliberar sobre isto. De fato, o simples sentimento de afeição, existente dentro do ambiente familiar, não é garantia de um vínculo saudável de amizade. Mas, como prova de valor que o ensaísta atribui ao acatamento devido aos pais e a família, Montaigne expressa grande afeição e respeito por seu pai, que tanto elogia ao longo dos *Ensaio*s:

Não que eu tenha experimentado desse lado tudo o que pode ser, tendo o melhores pais que já existiu, e o mais indulgente, até sua extrema velhice, e sendo de uma família renomada de pais para filho, e exemplar nessa parte da concórdia familiar – e, citando Horácio, diz – eu próprio sendo conhecido por minha afeição paternal por meus irmãos (I, 28, 277).

Encontramos também outra referência desta natureza paterna em *De poupar à vontade*,

Ele era assim; e esse modo de ser provinha-lhe de uma grande bondade natural: nunca houve alma mais caridosa e popular. Essa atitude, que louvo em outrem, não gosto absolutamente de segui-la, e não deixo de ter

justificativa. Ele ouvira dizer que era preciso esquecer de si pelo próximo, que o particular não tinha a menor importância em comparação com o geral (III, 10, 332).

Vale a pena lembrar que, foi a pedido de seu pai que Montaigne traduziu a *Théologie naturelle* de Raymond Sebond, publicada em 1487, e assim fez para não o desagradar, deixando perceptível seu afeto respeitoso. Em que pese o carinho, a admiração e o respeito pela figura paterna, o pai de Montaigne não era seu amigo porque não poderia sê-lo. Exatamente porque, como já chamamos a atenção, a amizade, ao contrário do ambiente familiar, tem uma conotação espontânea que compreende as duas vontades que se fundem numa só. Por maior que fosse a afeição, para com seu pai, não existiam elementos fundamentais do vínculo de amizade. Esta é arquitetada pela abertura mútua, sem nenhum tipo de ressentimento ou receio que englobe, uma relação de verticalidade, como é o caso do respeito de filho. Horizontalidade, na amizade, implica em que um confia no outro de maneira recíproca e juntos, onde, por meio do diálogo, constituem os elementos que compõem os seus deveres mútuos da amizade, tais como os da correção e da troca de experiências. Ou numa palavra: amor mútuo. Neste caso, temos eco de Aristóteles que conceitua amizade como uma disposição de caráter. Afirma o Filósofo que pode-se sentir amor até pelas coisas inanimadas, mas o amor mútuo envolve escolha, e a escolha origina-se de uma disposição de caráter (EN, VIII, 5, p. 178-179).

Desse modo, é o diálogo que sustenta a amizade e permite a consciência da vontade do outro, a comunicação é fundamental para a composição do vínculo de amizade⁴⁹, pois ela é quem alimenta e fornece subsídios para o fortalecimento deste vínculo amical, sendo que, ao dialogar, discute-se ideias, apresenta-se ao outro aquilo que sente em seu interior, sem reservas ou receio, livre de constrangimento, tendo por objetivo ser entendido pelo outro. Dentro da família isso seria impossível, aliás, quantas vezes, pais se tornam opressores de ideias, não permitindo que os filhos expressem o que pensam dos atos por eles cometidos? O respeito na verticalidade impede uma intimidade acentuada entre os membros da família e os torna inconveniente. Obviamente nos referimos à verticalidade e à horizontalidade de relações no sentido de procurar distinguir de que tipo de respeito estamos falando. Quando Montaigne refere-se ao ‘respeito pelo pai’ como uma dificuldade para a amizade, não é que não deva haver respeito em todas as relações humanas. Ocorre apenas que Montaigne chama a nossa atenção pelo fato de que o respeito que se tem pelo pai é diferente daquele que se tem pelo amigo.

⁴⁹ A amizade alimenta-se de comunicação (I, 28, 276).

A comunicação sincera é uma das primeiras incumbências da amizade, o aconselhamento é o caminho aberto entre as pessoas para se advertir, dar avisos, formular censuras, visando sempre o crescimento mútuo, bem como o estreitamento do vínculo. Como o amigo é aquele capaz de advertir, Montaigne chama a atenção para as relações que alguns chamam de amizade, porém são carregadas de palavras suaves, superficiais, elogios exagerados e benevolências banais. Montaigne está afinado com Cícero quando este escreve:

Portanto, advertir e ser advertido é próprio da amizade verdadeira, desde que isso seja feito com franqueza e afabilidade, e recebido com paciência e sem ressentimento. Estejamos persuadidos de que, na amizade, nada é pior que a adulação, a lisonja, a bajulação: sim podemos multiplicar os nomes como quisermos, mas é preciso condenar o vício dessas criaturas frívolas e falazes, que sempre falam para agradar, nunca para dizer a verdade (CÍCERO, 2012, p.75).

As pessoas incapazes de dizer a verdade, não estão propensas a bons relacionamentos, estas têm como objetivo o interesse pessoal e o próprio prazer, vivem camufladas, pautadas na individualidade de seus interesses. Cícero adverte ainda, formulando a primeira lei da amizade, afirmando que o amigo deve ser prudente, usar francamente sua opinião, repreender com severidade quando necessário, e que seja capaz de obedecer às orientações do outro com paciência e sem ressentimento. Assim, afirma Cícero:

Aqui está, então, a primeira lei da amizade a ser sancionada: só pedir aos amigos coisas honestas; para ajudá-los, fazer apenas coisas dignas sem sequer esperar que no-las peçam; mostrar interesse sempre, não hesitar jamais; finalmente, ousar dar francamente sua opinião. Na amizade, convém que os amigos mais prudentes tenham maior autoridade, intervenham para advertir; não apenas com franqueza, mas com severidade quando a situação o exigir, e que se obedeça a essa intervenção (CÍCERO, 2012, p.42).

Retomemos que há uma outra crítica montaigniana a respeito da amizade entre familiares; a que tem por foco os irmãos. Também, nesta situação, o obstáculo é o mesmo que a dos pais para com os filhos: a condição de desigualdade e à falta de escolha entre os sujeitos. Ninguém escolhe os próprios irmãos. Para tanto, faz como se fossem suas as palavras de Aristípo e Plutarco, quando

pressionado sobre a afeição que devia a seus filhos por terem saído dele, pôsse a cuspir, dizendo que aquilo também saía dele” e Plutarco que queria induzir a entender-se bem com o irmão, respondeu que ‘não tinha maior consideração por ele só porque saiu do mesmo buraco’ (I, 28, 276).

Montaigne argumenta que aquilo ao qual se dá o nome de ‘amizade’ e de ‘amigo’, verdadeiramente, não merece tal nome, quando se trata de ligações familiares. O ensaísta

parece entender que existe uma divergência na concepção de vínculo familiar e de amizade, pois amizade desempenha um papel diferente da família na sociedade. Afinal, procuramos mostrar que, conforme Montaigne, a desigualdade entre os familiares, bem como o respeito e a impossibilidade de escolha inviabilizam a amizade com vínculo familiar, visto que impõe limites, aos quais a amizade não suporta. Acrescenta Birchall, “Em relação aos vínculos naturais, como os laços de paternidade e filiação, a amizade é superior, pois escolhida (e não determinada pela natureza), e fundada numa igualdade (ao contrário da hierarquia entre pai e filho, que impede a plena comunicação)” (BIRCHALL 2000, p. 292).

Em prosseguimento, Michel de Montaigne não deixa de observar que, também se associa a amizade no casamento, ou na relação existente entre um homem e uma mulher. Disso Montaigne discorda, uma vez que para ele o amor conjugal de um casal não pode ser entendido como relação de amizade. Conclui que o marido não é amigo de sua mulher. Acompanhando Aristóteles, Montaigne faz questão de distinguir a amizade daquele sentimento passional que existe para com as mulheres. Ainda que reconheça que a escolha por uma mulher e não por outra seja proveniente do livre arbítrio (diferente do caso de irmãos), a paixão é um sentimento arriscado, inconstante e frágil. Se o marido se tornar um amigo da esposa, a relação corporal apaixonada esfria. Nesta questão, continuemos a seguir Montaigne em sua escrita sobre o valor da amizade:

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. 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 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, porque é espiritual e a alma se aprimora com o uso (I, 28, 277/278).

Acrescenta Montaigne que sobre a amizade no relacionamento conjugal, vale a pena observar que o caráter voluntário se extingue apenas em sua adesão, de maneira que passando isto a liberdade se esvai. Nosso autor, chama a atenção, ainda na questão conjugal, que esta pode adquirir até uma característica comercial, sobretudo o caso daqueles matrimônios engendrados para aumentar o patrimônio e a riqueza. Acrescenta ainda, que na época de Montaigne era muito difícil a separação dos cônjuges. Ele brinca dizendo que, o casamento, somente tem ‘porta de entrada’. Claro, tais fatos são adversos aos interesses da amizade, que só pode ter por fim ela mesma, e por isso nela há liberdade tanto para adesão quanto para rescisão desse relacionamento (diferente do casamento). Sobre este ponto diz o ensaísta:

Quanto aos casamentos, além de ser um negócio em que apenas a entrada é livre (sendo sua duração imposta e forçada, dependente de outras coisas além de nossa vontade), e negócio que habitualmente se faz com outros fins⁵⁰ em meio a ele sobrevêm mil emaranhamentos estranhos a serem desenredados, suficientes para romper o fio e perturbar o curso de uma viva afeição; ao passo que na amizade só há afazer e comércio dela mesma (I, 28, p. 278/279).

Desta forma, acabamos de ver que o ensaísta reforça que a finalidade da amizade deve ser ela mesma, contrapondo-se ao casamento, pois neste, podemos notar objetivos adversos a sua finalidade. O ‘bom casamento’ seria aquele que se aproxima da amizade. Então, e se nossa amante pudesse ser nossa amiga? Respondendo a esta indagação, o ensaísta considera que, se por acaso, pudéssemos ter este relacionamento, de maneira livre e voluntária com nosso cônjuge, seria sem dúvida, a mais plena e completa amizade já experimentada pela humanidade. É interessante a afirmação do ensaísta quando diz, o bom casamento é aquele que se assemelha com a amizade (III, 5, 99). No entanto, segundo Montaigne, não existem registros de que isso possa ter acontecido, e pelo consenso dos antigos, isto está longe de acontecer.

Mas certamente, se assim não ocorresse, se fosse possível construir uma tal convivência, livre e voluntária, em que não apenas as almas desfrutariam totalmente, mas também os corpos participariam da aliança, em que o homem se envolveria por inteiro, é indiscutível que então, a amizade seria mais plena e mais completa. Porém por nenhum exemplo esse sexo já conseguiu chegar a isso, e pelo consenso das escolas antigas está distante da amizade (I, 28, 279).

Logo em seguida a esta passagem dos *Ensaaios*, Montaigne discute se é possível uma relação de amizade, no caso da pederastia antiga grega. Começa dizendo que a pederastia é ‘abominada pelos costumes de sua época’. Como cético ele acata os costumes, mas nem sempre Montaigne concorda, na vida privada, com os costumes. Nota-se que ele se refere ao fato de que a pederastia é ‘abominado por nossos costumes’, porém ele não diz que ele, pessoalmente, a condena. Não é nosso propósito aprofundar este tema, mas Montaigne parece rechaçar a pederastia grega não por uma questão moral, mas por não ser uma relação entre iguais (diferença de idade, de classe, de ofício). Mas, no tocante à pederastia entre iguais Montaigne não se detém a examinar. Assim sendo, neste caso, Montaigne critica o vínculo estabelecido entre pessoas com disparidade de idade e diferença de objetivos. Portanto, podemos entender porque, para Montaigne, também temos obstáculos na consecução da amizade no caso da pederastia antiga grega, e mesmo no relacionamento entre pessoas do

⁵⁰ Outros fins além da amizade.

mesmo gênero, porque o fim da amizade não está nela mesma, mas sim em um sentimento avassalador de paixão. É uma relação humana, mas, não cumpre as exigências estabelecidas pela amizade a que Montaigne se refere. Para expor o que pensa Montaigne escreve:

E aquela outra licenciosidade grega é legitimamente abominada por nossos costumes. Entretanto, como, segundo o uso, ela comportava uma tão necessária disparidade de idades e diferença de benefícios entre os amantes, tampouco atendia suficientemente à perfeita união e concordância que aqui exigimos (I, 28, 279).

Logo em seguida Montaigne, debatendo sempre acerca da amizade, usa os questionamentos de Cícero à prática da pederastia problematizando sobre a possibilidade de, neste tipo de relação amorosa, haver amizade. Pergunta: “*o que seria de fato este amor de amizade? De onde viria que ele não se ligue nem a um jovem feio nem a um ancião belo?*”⁵¹ Respondendo, parcialmente, à questão conclui que “*tudo o que se pode apresentar em favor da academia é dizer que se tratava de um amor que terminava em amizade*” (I, 28, 280). Sugere, assim, que tanto o casamento quanto a pederastia podem terminar em amizade? Ocorre que Montaigne suscita perguntas até mesmo quando procura respondê-las. Isto posto, cabe, agora, analisar a diferença da amizade para com os vínculos comuns na sociedade.

Montaigne chama as amizades superficiais de ‘*amizades comuns*’; estas se dão no cotidiano das pessoas de qualquer sociedade. Esta é uma relação superficial, também entendida como vínculos de camaradagem, por sua vez, estão repletas de interesses, serviços e favores, pois, não existe uma entrega total e recíproca, não existe a união das vontades. Por oposição ao que acontece na amizade comum, temos aquela que Montaigne construiu com La Boétie, nesta as vontades se fundem, tornando-se um mister, ou seja, a vontade de um é a vontade do outro, sendo assim, não existem, favores e serviços, pois se faço algo para o outro é por minha vontade que está unida a vontade do outro.

Nesta ideia de amizade frouxa, novamente a leitura de Montaigne aproxima-se de Aristóteles, visto que para o Estagirita as amizades comuns equivalem a relações de camaradagem. Nestas relações, “as amizades deste tipo são apenas acidentais, pois não é por ser quem ela é que a pessoa é amada, mas por proporcionar à outra algum proveito ou prazer” (EN, VII, 4, p. 177). Sendo assim amizade comum é aquela em que o interesse está nas vantagens, e as ações praticadas de um para com o outro, fundamentam-se no dever, só em si mesmo e não são motivadas pelo bem que proporcionam ao outro. Portanto, não é uma relação de igualdade, pois o dever leva ao sentimento de obrigação com o outro em busca de um

⁵¹ Nota 15 (I, 28, p. 279).

favor, do reconhecimento, ou seja, trazendo para a nossa expressão popular “o que eu vou ganhar em troca disto”, ações que visam o lucro ou favorecimento.

Neste mesmo rumo, Montaigne clama para que sua relação com La Boétie não seja colocada na mesma linha das relações de camaradagem, pois nestas, temos que andar sempre atentos, cautelosos, devido a desconfiança nas intenções do outro, deste modo, não devemos deixar de ter prudência. Se na amizade verdadeira há uma entrega ao amigo por ela mesma, já na amizade comum é preciso preservar-se, porque não é por ela mesma:

Que não me coloquem na mesma linha essas outras amizades comuns; tenho tanto conhecimento delas como qualquer outro, e das mais perfeitas em seu gênero, mas não aconselho a confundir suas regras: seria um engano. Nessas outras amizades é preciso andar com as rédeas na mão, com prudência e precaução; a ligação não é atada de maneira que não haja a menor desconfiança (I, 28, p.283).

Em outras palavras, as amizades comuns têm como finalidade o prazer ou a utilidade; elementos que, não deixa de existir em nenhuma espécie de amizade. A diferença é que no vínculo de amizade que Montaigne descreve, este não é o fim último da amizade. De qualquer forma, amizade só existe entre pessoas boas, e ser útil e agradável são características de bons cidadãos. Embora sejam elas fundamentais, a amizade pura não se esgota quando recebe favor do outro, pois este deseja o bem para si tanto para com o outro. Neste sentido, compreende Aristóteles, (ao qual Montaigne de perto, como empréstimo para sua própria concepção), que “a amizade por prazer tem alguma semelhança com esta espécie, pois pessoas boas também são reciprocamente agradáveis. Acontece o mesmo em relação à amizade por interesse, pois as pessoas boas também são reciprocamente úteis” (EN, VIII, 6, p. 179). A questão que distingue os tipos de amizade, como se vê, é o fim almejado.

Montaigne também pensa a amizade em sua relação com a justiça: o amigo tem que ser justo. As ações dos amigos devem buscar reciprocamente a felicidade, o bem recíproco. O amigo busca sempre a virtude da justiça para com o outro e para consigo mesmo, no entanto, como ser justo em um ambiente onde não se mede os favores e os benefícios? O homem justo não é necessariamente amigo; porém, ao contrário disto, todo amigo é necessariamente um homem justo. Para Montaigne isto constitui um princípio ético na amizade, pois entra na noção de viver adequadamente. Como se observa, a justiça ocorre na amizade pelo viés de outra definição aristotélica tomada de empréstimo: a existência de uma harmonia tão grande entre os amigos, que uma alma passa habitar em dois corpos, em uma fusão completa das vontades.

Entre amigos não há ‘agradecimento’, ‘divisão’, ‘diferença; ‘benefício’, obrigação’, reconhecimento’, ‘pedido’ e ‘reconhecimento’. Assim sendo, esta fusão perfeita, desconhece os deveres da obrigação, os benéficos e a necessidade de reconhecimento, uma vez que não faço ao outro e sim a mim mesmo.

Nesse nobre comércio, os serviços e benefícios, que alimentam as outras amizades, nem sequer merecem ser levados em conta: a causa é essa fusão plena de nossas vontades. Pois, assim como a amizade que tenho para comigo não recebe aumento pelo socorro que me presto na necessidade, não importa o que digam os estóicos, e como não me sou grato pelo serviço que faço, assim também a união de tais amigos, sendo realmente perfeita, faz que eles percam a percepção desses deveres, e odeiem e eliminem dentre eles estas palavras de divisão e diferença; benefício, obrigação, reconhecimento, pedido, agradecimento e suas semelhanças. Como tudo verdadeiramente comum entre eles – vontades, pensamentos, julgamentos, bens, mulheres, filhos, honra e vida – e sua harmonia é de uma única alma em dois corpos, segundo a muito adequada definição de Aristóteles (I, 28, p. 284).

Na perspectiva do ensaísta, a definição aristotélica de uma alma em dois corpos, é a justificativa para uma fusão das vontades. Por esta razão, Montaigne descreve sua experiência de amizade com La Boétie, como sendo onde este princípio está presente, onde “tudo é verdadeiramente comum entre eles”. Nesta amizade existe uma harmonia, uma união completa e sem reservas, em uma palavra: perfeita. Para melhor entender esta união das vontades e a expressão uma alma em dois corpos, examinaremos a natureza da amizade perfeita, ou melhor, o que podemos entender por amizade perfeita. Isto será abordado no tópico a seguir.

3.1 Amizade Perfeita

Abordamos aqui, como noção central a amizade perfeita. Dessa forma, desenvolvemos nesta seção, aspectos peculiares que diferencie e aprofunde este vínculo de amizade das demais relações comuns de amizade, já mencionadas nesta pesquisa. Já adiantamos que Montaigne experimenta esta amizade com La Boétie, pensando-a com a noção de comunhão de vontades e ideias, a partir de uma ótica aristotélica.

Estávamos a argumentar que a noção aristotélica de amizade, pressupõe que as pessoas que almejam este relacionamento, tenham o dever de serem boas e virtuosas; este é o móbil determinante para uma união que se realiza pelo intermédio da liberdade de escolha e da vontade. Portanto um indivíduo mau, aparentemente está impedido de usufruir desta amizade perfeita, visto que, aquele que não possui virtudes, está impossibilitado de atingir a plena

realização humana. Reforcemos, mais uma vez que, Montaigne segue literalmente a seguinte ideia de Aristóteles:

Um indivíduo mau parece estar privado, inclusive, do sentimento de amizade por si mesmo porque nada tem de amável em sua natureza. E, se assim uma tal disposição é inteiramente miserável, devemos nos empenhar o máximo para nos esquivarmos da maldade e procurarmos ser virtuosos, o que representa o caminho tanto para sermos amigos de nós mesmos quanto para granjear a amizade dos outros (EN, IX, 12, p. 215).

Com efeito, Aristóteles acrescenta a importância desta amizade na vida ética, que por sua vez, se estende a esfera política, pois o bom cidadão, é aquele que tem seu agir pautado na virtude. Segue afirmando, “que as pessoas boas praticam muitas ações por causa de seus amigos e de sua cidade e, acaso necessário, até morreriam por eles e ela” (EN, IX, 12, p. 215). Isto corresponde aos ‘atos praticados pelos nobres’, merecidamente estes “recebem a aprovação e o louvor de todos; e se todos se emulassem no sentido do que é nobilitante e se esforçassem ao máximo por praticar as ações mais nobilitantes, tudo seria, como deve ser, para o bem comum, e cada pessoa asseguraria para si mesma os bens maiores, já que a excelência moral é o maior dos bens” (EN, IX, 12, p. 215).

Montaigne segue concordando com Aristóteles neste ponto, especialmente quando o Estagirita acrescenta o motivo pelo qual, o estudo da justiça é dispensável entre os amigos⁵², porém, Montaigne acrescenta: “como um e outro procuram, mais que qualquer outra coisa, fazer-se mutuamente o bem, aquele que fornece matéria e ocasião para isso é que age como generoso, dando ao amigo a alegria de fazer por ele o que mais deseja” (I, 28, p. 284).

Na amizade perfeita, tudo é conhecido pelo amigo, seus pensamentos suas intenções e julgamentos. Montaigne afirma que sua alma e a de La Boétie andavam tão juntas quanto possível, por este motivo a comunhão de ideias e experiências era concebida com a mesma convicção da afeição que sentiam um pelo outro. De modo que a admiração recíproca é complementada pela correspondência do gosto, e compartilhada pelo diálogo que alimenta a amizade. De modo que, ‘com certeza’ as intenções do amigo de Montaigne eram conhecidas por ele, bem como seus julgamentos, por isso, ele escreve que, de bom grado, confiaria mais no amigo do que em si mesmo:

Não está no poder de todos os argumentos do mundo afastar-me da certeza que tenho sobre as intenções e julgamentos de meu amigo. Nenhuma de suas ações me poderia ser apresentada, sob qualquer aparência, sem que eu

⁵² “Quando as pessoas são amigas não têm necessidade de justiça, enquanto são justas elas necessitam da amizade; considera-se que a mais autêntica forma de justiça é uma disposição amistosa” (EN, VIII, 1, p. 173).

descobrisse incontinenti seu motivo. Nossas almas viajaram tão unidamente juntas, examinaram-se com tão ardente afeição, com a mesma afeição descobriram-se até as mais profundas entranhas uma da outra, que não apenas eu conhecia a sua como se fosse a minha, mas indiscutivelmente me confiaria a ele de melhor grado do que a mim mesmo (I, 28, 283).

A amizade verdadeira é uma experiência de singularidade, por isso Montaigne considera uma raridade a amizade que teve com La Boétie. Montaigne julga que esta amizade é incomparável, devido a sua integridade e dedicação extrema, sobre a qual, não se encontra registros de uma amizade tão perfeita na história e muito menos entre os contemporâneos. Reforça e a eleva ao mais alto grau da perfeição humana, pois a virtude da amizade é bela e perfeita quando sua finalidade é ela mesma. Desta forma existe um caráter de completude neste tipo de amizade, onde um completa o outro numa harmonia incomparável. Vejamos isso, nas próprias palavras do ensaísta, ao escrever sobre os primeiros encontros com o amigo:

Encaminhando assim essa amizade que, enquanto Deus quis, alimentamos entre nós, tão íntegra e tão perfeita que sem a menor dúvida não se lê sobre outras iguais, e entre nossos contemporâneos não se vê o menor indício de sua prática. Para construí-la são necessárias tantas circunstâncias que é muito se afortuna o conseguir uma vez a cada três séculos (I, 28, p. 275).

Além disso, a união dos amigos é de grande intensidade, ao ponto de consolidar esta bela aliança com um nobre tratamento, chamando-o de irmão. “Na verdade, o nome irmão é um nome belo e cheio de deleção, e por esse motivo nós dois, ele e eu, usamo-lo em nossa aliança” (I, 28, 276). Starobinski lembra que, La Boétie ao deixar sua biblioteca e seus papéis de herança para Montaigne, escreve uma carta onde expressa ao amigo seu desejo e chama-o de irmão.

E depois, voltando seu discurso para mim: Meu irmão, disse ele, que amo tão afetuosamente, e que escolhera entre tantos homens, para renovar convosco essa virtuosa e sincera amizade, cujo uso está, pelos vícios, há tanto tempo afastado de nós que dele não restam senão alguns velhos vestígios na memória da Antiguidade: Suplico-vos, como sinal de minha afeição por vós, que aceiteis ser o sucessor de minha biblioteca e de meus livros, que vos dou (apud STAROBINSKI, 1992, p.60).

Sem dúvidas esta atitude de La Boétie, é uma marca concreta da amizade intensa e verdadeira para com Montaigne. Deixar a biblioteca como herança tem um valor que vai muito além dos bens materiais, pois estava ali, em seus papéis, parte de Montaigne, bem como de suas ideias compartilhadas com o amigo. É um ato que expressa confiança imensurável, e para retribuir à altura esta mesma, Montaigne insere nos *Ensaaios* a figura de seu amigo de forma indireta na redação dos textos, além de dedicar o escrito *da Amizade*, onde se esforça

para mostrar a constituição desta amizade perfeita e a diferenciá-la das demais, observa Cardoso.

Montaigne esquadrinha toda a gama dos vínculos associativos e interroga a natureza destes laços diversos que atamos homens entre si (o estatuto das diversas *philiai*, portanto, já que para os antigos esta palavra designa também, mais amplamente, todas as formas de afinidade entre os seres e de suas associações). Ao mesmo tempo ele como que hierarquiza esses vínculos pelo grau da aliança que propiciam, pela sua consistência e solidez, e instala no topo da classificação, reinando soberana, a verdadeira amizade, a amizade acabada – *téléia philia*, dissera Aristóteles – “união perfeita”, sem brechas ou fissuras. “Divina ligação”, “a coisa mais uma e unida”, atada pelos “nós serrados e duráveis” de uma “costura santa”, fusão das almas, são as expressões de Montaigne para essa amizade. Amizade que ele afirma ser o estofado da aliança que o associara a Etienne de La Boétie (CARDOSO, 1987, p.165).

Uma expressão que é marcante neste ensaio *da Amizade*, é a de “fusão das almas”, que provem de uma força⁵³ arrebatadora, “inexplicável e fatal”, que segundo Montaigne foi “mediadora dessa união” (I, 28, 281) - união entre Montaigne e La Boétie. Avalia que, mesmo sem saber como explicar, sabe-se que, esta força domina as vontades de maneira a mesclar a tal ponto que não existe maneiras de identificá-las separadamente: as almas “se mesclam e se confundem uma na outra, numa fusão tão total que apagam e não mais encontram a costura que as uniu” (I, 28, 281). Todavia, esta fusão não anula pessoas: esta amizade só pode existir porque era Montaigne e porque era La Boétie. Não se perde a individualidade na amizade perfeita, pois um é o complemento do outro.

A ‘amizade perfeita’ é indivisível e de completude: “Cada um se dá tão inteiramente a seu amigo que nada lhes resta para distribuir alhures” (I, 28, 285); diferente das ‘amizades superficiais’, e das amizades comuns. Na amizade perfeita só existe espaço para dois iguais (equivalente a uma alma). Assim, aquele que pretende ampliar a experiência da amizade perfeita, entra em um dilema paradoxal. Seguindo as questões postas no texto por Montaigne, exatamente porque a amizade é indivisível e de completude, torna-se clara a dificuldade em se ter muitos amigos: “se dois pedissem para ser socorridos, qual acudiríeis? Se, solicitassem de vós serviços opostos, que ordem encontraríeis nisso?”⁵⁴ Se um confiasse ao vosso silêncio algo que ao outro fosse útil saber, como vos desenredaríeis disso?” (I, 28, p. 285/286). Portanto, quanto à amizade perfeita é impossível que seja dupla. Além disto, duplicar-se já é uma

⁵³ Na nota 22 da p. 281, esta força é chamada de ‘destino’.

⁵⁴ Qual deles atenderíeis em primeiro lugar? Ou talvez: como resolveríeis essa dificuldade?

dádiva inigualável, e aqueles que dizer querer estendê-la para mais um, ainda não conhecem a grandeza da amizade perfeita.

Montaigne usa os exemplos antigos e suas experiências para fundar suas opiniões, assinalando que não tem por objetivo ensinar o que se deve fazer⁵⁵. Este tipo de amizade não tem preço. A propósito disto, o ensaísta comenta um exemplo de Eudâmidas:

Em suma são fatos inimagináveis para quem não experimentou, e que me faz elogiar extremamente a resposta daquele jovem soldado a Ciro, que lhe perguntava por quanto ele queria dar um cavalo com o qual acabara de ganhar o prêmio da corrida, e se queria troca-lo por um reino. “Por certo que não, meu senhor, mas de muito bom grado o entregaria para obter um amigo, se encontrasse homem digno de tal aliança” (I, 28, p. 286).

Segundo Starobinski, com a morte de La Boétie, a vivência dele, será suprida pela atitude de Montaigne, de maneira que ele mesmo torna-se objeto de uma representação no ato da escrita, ou seja, doravante Montaigne será o objeto de sua investigação. Assim “o ato de observar e de representar constitui ele próprio o objeto de uma representação. O registro nos mostrarão pintor no trabalho, diante do *speculum* e da tela em que figura um autorretrato em vias de execução” (STAROBINSKI, 1992, p.36). Desta forma, a morte do amigo e a escrita tem conjunturas fundamentais, pois existe a possibilidade de eternizar, por meio da escrita, a experiência vivida, e ao mesmo tempo revivê-las ao passo que as registra, trazendo na memória à presença daquele que se foi.

A morte do amigo transforma a rotina de Montaigne, “já estava tão afeito e habituado a ser um de dois em tudo que me parece não ser mais do que meio” (I, 28, 289). Mesmo diante de tal perda trágica e irreparável, Montaigne fala com o amigo por meio da escrita, no exercício de conhecimento de si. Desde então vive uma profunda melancolia, pois o diálogo vivo com La Boétie não apenas tornava conhecido as ideias do amigo como a dele mesmo. Agora que este já não está mais presente, resta-lhe a escrita, como uma outra via para o próprio conhecimento. A morte faz com que o ensaísta substitua o amigo pelo ato de escrever sobre si mesmo, ‘eternizando’ o vivido; e, assim, de certa maneira, libertar esta amizade dos limites do tempo e da morte. A morte do amigo significa um desencontro consigo mesmo, mas ele busca encontrar-se de alguma forma.

Retomemos que a amizade, enquanto experiência de si, é marcada pela alteridade, o que implica supor que o outro é constitutivo da identidade do eu. De acordo com Starobinski, La Boétie era o único que conhecia Montaigne por completo. Por isso, ele é o guardião da

⁵⁵ “Não me ocupo de dizer ao mundo o que ele deve fazer – outros ocupam suficientemente - e sim o que faço nele (I, 28, 287).

mais pura imagem do filósofo, uma vez que: “[...] Ele era o detentor de uma verdade completa sobre Michel de Montaigne, verdade que a própria consciência de Montaigne não soubera levar a um grau de plenitude comparável” (STAROBINSKI, 1992, p. 45). Em *Da Vanidade* Montaigne, discorre acerca da amizade com La Boétie. Escreve que:

Na verdadeira amizade, em que sou experimentado, dou-me mais ao meu amigo que o puxo para mim. Não só prefiro fazer-lhe bem a que ele me faça mas ainda que ele o faça a si próprio a que me faça; faz-me ele, então, o maior bem possível quando a si o faz. E se a sua ausência lhe for quer prazenteira quer útil, torna-se-me ela bem mais agradável que a sua presença; e de resto não é propriamente ausência se há meios de comunicarmos um com o outro. Tirei outrora partido e proveito do nosso afastamento. Em nos separando, para mim, e eu para ele, mais plenamente que se ele estivesse presente. Uma parte de cada um de nós permanecia desocupada quando estávamos juntos: fundíamos-nos num só. A separação espacial tornava mais rica a união das nossas vontades. A insaciável fome da presença física denuncia uma certa fraqueza na fruição mútua das almas (III, 9, p. 272).

A escrita de Montaigne tem uma dimensão muito pessoal. Busca nos hábitos e costumes questões referentes à humanidade como um todo. Quando a razão lhe falta, Montaigne se apoia na experiência. É verdade que tais bases são frágeis (razão, costume, experiência), porém tudo o que temos é ‘o que aparece’. Desse modo, ele utiliza como base de seu estudo acerca da amizade a relação que manteve com La Boétie. Inerente à temática da amizade há uma perspectiva política, visto que para Montaigne a inspeção que respalda o juízo relativo deve ultrapassar a experiência de si e alcançar a experiência do coletivo e da opinião pública (CONCEIÇÃO, 2014). Ou seja, para ele, a ideia de humanidade se coloca acima da ideia de pátria, e isso implica em que a amizade desempenha papel central nisso, na medida em que declara a amizade mais alta aquela que dedica ao gênero humano. Por todas estas razões, nosso autor descreve a amizade pura e desinteressada como o fundamento de toda a sabedoria.

Um outro aspecto da morte de La Boétie é tornar exemplar a sua vida. Como afirma Starobinski (1992), a morte é uma espécie de selo que confere autenticidade aquilo que as palavras não conseguem dizer, e desta afirmativa, podemos inferir que, a escrita de Montaigne eleva o amigo (e seu vínculo) ao ápice da virtude que alguém possa alcançar e a registra no intuito de torná-la duradoura para gerações futuras, porém não com caráter universal, mas tão somente como algo vivido por eles, que é lembrado, por meio da escrita. Comenta Starobinski:

A morte é o selo que autentica a sentença, que confirma e solidifica aquilo que, confinado apenas na matéria da linguagem, jamais possui consistência

suficiente. Os grandes homens do passado permaneceram memoráveis, porque morreram pela palavra, segundo a palavra que haviam dado. Ela se torna a pontuação que dá sentido, o traço que define, a ação oratória superlativa, que não apenas escolta o discurso como um gesto, mas também o finaliza na mobilidade sem retorno. Diante disso, o exemplo culmina em uma morte monumental, erguida como uma coluna ou um troféu, que obriga os homens nas eras futuras a lembrar-se, a maravilhar-se e a tentar imitar (STAROBINSKI, 1992, p.62).

Em prosseguimento, registremos a observação de Starobinski sobre o caráter exemplar da amizade entre Montaigne e La Boétie:

[...] La Boétie foi o homem-exemplo, e seu desaparecimento, antes que tenha início a empresa de escrever, reveste-se de uma significação emblemática: não poderá jamais ser apagado pelo esquecimento. Mas a virtude que vivia nele não tem mais representante nem campo de ação neste mundo; mais nada pode ser feito daquilo que ele teria feito e do que sem dúvida teria levado Montaigne a realizar com ele: apenas, essa impossibilidade pode e deve ser dita, confiada ao papel, comunicada ao leitor” (STAROBINSKI, 1992, p.66).

A reflexão de Starobinski acerca de Montaigne realça, portanto, o intuito dele de manter viva a imagem do amigo, numa espécie de conflito da existência e do escrito contra o tempo que tende a apagar, por isso gera em Montaigne a melancolia, porque escrever implica a reflexão e com ela sopesar e redigir suas experiências, que palavra nenhuma pode traduzi-las em sua integralidade: “Mas, tal redação não esgota a experiência. Assim, a escrita é paradoxal, pois não é possível trazer nela toda a experiência. No entanto, não existe outro caminho a não ser escrever para não se perder ainda o que resta de suas vivências” (SILVA, 2010, p. 120).

São estas as razões de toda a argumentação que, enfim, se depreende da leitura de Montaigne: não pode existir uma amizade imposta. A amizade compreende um amor equitativo, em outras palavras, justo e igual. Na amizade nada é privado do amigo, principalmente a vontade que é comum desde sua origem, e inclusive a própria forma de enxergar a vida. O desígnio é o mesmo: ser apenas uma alma em dois corpos. Este pensamento se refere à união das almas num só corpo, como dizíamos. Uma união, na qual se perde o privado, todavia não se perde a individualidade. Esta é reconhecida pelo exercício da descoberta de si mesmo no outro. Uma descoberta ininterrupta, que, inclusive, vai além da morte, pelo fato de que Montaigne a registra em sua escrita, tornando sempre viva a experiência. Assim argumenta Silva:

Aliás, na amizade se forma ou se tece uma só vontade, porque tudo é comum entre os amigos. Desse modo, não há mais o espaço à imposição, uma vez que tudo é partilhado. A partilha tece os laços da afeição e estreitam as almas, de sorte que se unem reciprocamente. O conjunto de pensamentos e de concepções acerca da vida é o mesmo para ambos, pois eles são uma só

alma em dois corpos. A ausência da imposição e da servidão faz com que se tenha uma alma, que domina dois corpos (SILVA, 2014, p.120).

Ainda acompanhando o raciocínio de Silva acrescentamos:

Na alma se encontra o desejo de se unir ao outro para que encontre sua plena realização. Contudo, o autor vai além dos estoicos, porque se vê certa descontinuidade entre a alma e o corpo, sobretudo, com os acontecimentos de sua vida, tais como a morte do pai e do amigo. Nessa descontinuidade entre alma e corpo, o autor faz o exercício da *epoché*, suspensão do juízo (SILVA, 2014, p.120).

De fato, conforme Montaigne, a amizade possui a alma e a governa, não permitindo subdivisões:

Mas essa amizade que possui a alma e a governa com total soberania, é impossível que seja dupla. Se dois ao mesmo tempo pedissem para ser socorrido, a qual acudiréis? Se solicitassem de vós favores opostos, que ordem encontraríeis nisso? Se um confiasse ao vosso silêncio algo que ao outro fosse útil saber como vos desenredaríeis? A amizade única e superior descose todas as outras obrigações (I, 28, p.285).

Viver, verdadeiramente, é realizar uma experiência de amizade, que na verdade, é a descoberta da consciência e da humanidade do próprio ‘eu, como escreve Birchall (2000). Quem nunca teve um amigo terá vivido verdadeiramente? Por isso, a metáfora do espelho trazida por Starobinski é muito adequada, visto que aquilo que o homem é, consiste na sua própria existência. Os atos refletem o que cada ser humano traz, de tal sorte que o amigo é capaz de enxergar-nos nesse espelho e nos decifrar. Conforme Sérgio Cardoso, “desejando, pois, pela sua virtude, a própria vida, e fazendo-se a vida do amigo, igualmente pela virtude, semelhante à sua, o sábio a deseja também. Os amigos se aproximam, portanto, por meio da unidade da virtude e do Bem” (CARDOSO, 1987, p. 186).

Uma vez que o próprio Montaigne parece nos querer deixar questões em aberto, em forma de problema para refletirmos – como faz com frequência nos *Ensaaios* –, talvez seja melhor que tenhamos em mãos a contextualização de sua maneira de pensar e percebermos que o filósofo está além de seu tempo. É importante que não busquemos restringir a leitura de um texto tão rico e tão denso dentro de um esquema que se apresente como mais coerente ou sistemático, pois *Os Ensaaios* são registro de uma tensão e de movimento, portanto assistemático e fluido. O problema do ceticismo, bem como o da Amizade são de grande importância para a história da filosofia e até mesmo para nossos próprios modos particulares de ver o mundo, pode ser mais bem aproveitado se não o limitarmos e respeitarmos sua

complexidade, pois falar sobre a escrita de Montaigne envolve muitos paradoxos. Tentar aprisioná-lo numa explicação para uma questão de tamanha abrangência e que talvez seja irrespondível (no sentido de ser uma questão permanentemente aberta) pode não ser o melhor modo de se tratar o tema da amizade e do ceticismo, em um autor, que de modo geral, tanto adverte contra julgamentos absolutos, precipitados e contra a estreiteza de pensamento.

A amizade assegura, portanto, a existência de si mesmo, visto que o outro, no caso La Boétie, é uma parte de Montaigne. Desse modo, a amizade adquire um ideal humanista, uma vez que o outro revela o “eu”, de forma a garantir a sua presença no mundo. Com a morte do amigo, resta ao autor apenas o ato de redigir para que não morra o restante de si mesmo. No entanto, aquilo que era a garantia de si mesmo antes da morte do amigo, agora, com a perda dele, torna um “eu” em movimento, que busca constantemente a si mesmo. Acontecendo a sobrevivência do “eu” por meio da escrita.

Vale dizer que Montaigne tem como base de pesquisa o seu viver, e tem como referência ele mesmo, bem como a leitura dos textos antigos. Portanto, trata-se de um autor que não se propõe escrever um manual a respeito da amizade, ou do comportamento humano, mas quer apenas apresentar reflexões resultantes de sua experiência. Segundo Cardoso, “só aqui chegamos, pois, propriamente, ao '*essai*': registro do próprio autor, autorretrato, expressão de si mesmo – gestos, gostos, opiniões, reflexões – ensaios de uma vida” (CARDOSO, 1992, p. 13).

Por fim, “é indispensável a amizade para que haja a felicidade. Não obstante a morte do amigo, essa não será apenas motivo de melancolia, mas momento de honra por intermédio da memória viva da união entre eles, visto que dividiam e partilhavam tudo” (SILVA, 2010, p. 131). A dinâmica da relação de amizade perfeita não tem fim com a morte de La Boétie, pois, recorrendo à escrita, a fluidez de seu pensamento toma outra dimensão, na medida em que a escrita revela uma vivência diferente da amizade vivida.

Vale ressaltar ainda, que, em Montaigne “encontramos mais o paradoxo e menos o repouso” (CONCEIÇÃO, 2015, p. 27). A partir destas considerações, podemos pensar algumas questões: Como Montaigne conhece a si mesmo dissertando sobre sua amizade com La Boétie?

Se o “eu” de Montaigne encontra-se em movimento, como posso afirmar essa fluidez que o constitui enquanto ser humano? Para tentar responder a essas questões, seguiremos nossa investigação em uma outra direção: como se dá a constituição de si mesmo em paradoxo com o conhecimento do outro? Ou seja, como a vida de La Boétie, constitui parte do “eu” nos

Ensaio de Montaigne? É o que abordaremos no próximo capítulo, denominado “O encontro de si na experiência da amizade”.

4. O ENCONTRO DE SI NA EXPERIÊNCIA DA AMIZADE

Montaigne introduziu elementos inovadores em sua obra, ao abranger os mais variados problemas fundamentais da filosofia, tais como, conhecimento, costumes, política, hábitos, moral e da investigação de sua interioridade, que posteriormente ficou conhecida entre os modernos por estudo da subjetividade. Esta última, entendida como, o espaço de encontro do “eu”, interno, com o mundo externo. “Assim, leitor, sou eu mesmo a matéria de meu livro...” (*Ao leitor* I, p. 3 e 4) É por este motivo que este movimento de reconhecimento de si, esta ligação profunda consigo mesmo, não se dá no isolamento, ou na pura volta a si, mas se dá na sociedade, no mundo externo, nas relações sociais com o outro.

A partir disto, constata-se, que o capítulo da amizade constitui um registro de experimentar-se incessantemente, que apresenta a clara intenção de retratar, ao longo da obra, as opiniões, humores, hábitos, divagações que são em conjunto uma descrição de sua existência, e um retrato de sua humanidade. Ao passo que, a ausência⁵⁶ de La Boétie, com quem conversava e exercitava o autoconhecimento, faz da sua escrita um outro “eu”⁵⁷ alguém que deseja se deixar conhecer. É um empreendimento intenso de se apresentar por meio da escrita e de se identificar, moldando-se com o escrito, ao ponto de fundir o escrito e o vivido e um movimento ativo e articulado de reflexão e ação. Neste afã de se desnudar, se pudesse o ensaísta apresentar-se-ia nu: “*Eu quero que aqui me vejam em minha maneira simples, natural e ordinária, sem esforço e artifício*” (*Ao leitor* I, p. 3 e 4). Visto que, pelo exercício da escrita, o autoconhecimento se torna uma forma de abrandar a ausência do estimado amigo. O contínuo ensaiar, significa para nosso autor, a manutenção da experiência do vivido que ainda resta na mente, afim de preservar viva estas memórias que o passar dos anos insiste em destruir. Porquanto, percebemos que, escrever sobre si, é trazer novamente a presença do amigo, e isso o humaniza à medida que registra no papel seus sentimentos, pensamentos e reflexões.

⁵⁶ “O estudo da *conference* já anunciava que o amigo (encarnado na emblemática figura de La Boétie) era sem dúvida o paradigma de associação virtuosa constantemente reivindicada pelos *Ensaaios*. No entanto, essa figura, desde o início da escrita da obra, anunciava-se como ausência, como fantasma a impedir que Montaigne desfrutasse os prazeres da vida [...]. O primeiro passo para vencer a dor foi o ‘gesto teatral’ de retirada para o castelo. Montaigne afasta-se dos afazeres públicos, da *vita activa*, e encontra apoio na terapia do *otium cum literis*. No seio das doudas virgens, inicia a jornada ensaística. E, no intuito de vencer a melancolia, busca recuperar a identidade perdida – a constância virtuosa que a amizade de La Boétie incitava” (RAMOS, 2004).

⁵⁷ Sergio Cardoso afirma que “Montaigne busca os contornos de um eu a que aquela amizade, enigmaticamente, parecia conferir consistência” (CARDOSO, 1995, pg. 161).

O ensaiar apresenta o “eu” a si próprio, ou, em outras palavras, escrever é apresentar a si mesmo, sua imagem viva de ser humano, um ser fragmentado⁵⁸, mas que se reconhece e se identifica com o outro. Ao passo que, vislumbra estas fragilidades no outro e em todo gênero humano. À medida em que escreve, Montaigne se humaniza. Não por fixar uma “imagem de si”, porque isto o tornaria imóvel, estático e comprometeria sua maneira de expressar humanidade, mas pelo contrário, se humaniza ao firmar compromisso de revelar seu esforço contínuo de se apresentar por inteiro, numa condição de movimento constante, formando desta maneira um autorretrato fiel de si mesmo. *“Porque é a mim que me pinto”* (Ao leitor, idem).

A amizade é, desta maneira, uma abertura para o conhecimento⁵⁹ do “eu” interior, pois ela permite que o homem se reconheça no outro⁶⁰. O pensador se humaniza porque ao escrever, registra a sua instabilidade interior, suas incertezas, mostra a maneira desordenada que as experiências residem no nosso ser, e registrá-las é a maneira de preservar o vivido, o experimentado. Neste sentido, alerta o ensaísta: *“Meus defeitos e minha ingenuidade aqui serão lidos ao vivo, tanto quanto me permite a reverência pública”*⁷⁵. Este registro é construído livremente, sem amarras ou constrangimentos, pois o ensaísta está se descrevendo da maneira em que os pensamentos aparecem em sua mente.

A emergência da subjetividade em Montaigne pressupõe um indivíduo vazio, mas que clama por sua conservação em sua singularidade e autonomia absoluta. No interesse dela, a clivagem entre público e privado afirmada nos *Ensaaios*, será no século seguinte, explorada. Por conseguinte, a ambição de se experimentar faz com que nosso filósofo se dedique às lembranças que tinha do amigo, com quem estreitava um comércio de ideias, e não podendo publicar a obra do amigo falecido, dedica-se em produzir seu retrato que está de certa forma coexistente com o seu. Porém, pergunta Lima:

Mas retrato de quem? La Boétie morrera muito jovem para que seus feitos fossem celebrados. Dele, pois, Montaigne só poderia traçar o retrato da amizade. Mas a amizade não tem figura. Resta o possível retrato do amigo

⁵⁸ Podemos observar certa semelhança no livro Montaigne em Movimento, onde diz: “De tal maneira que, de fato, ao adentrarmos no pensamento montaigniano parece que penetramos em uma sala de espelhos, em que o “eu” se multiplica” (STAROBINSKI, 1993, p. 54).

⁵⁹ O conhecimento do mundo é possível apenas por meio do conhecimento de si, pois a maneira pela qual se vê os limites do mundo exterior determina que aspectos deste mundo se tornam conhecidos (LA CHARITÉ, 1968, p. 2).

⁶⁰ Como bem enfatiza Marc Blanchard, o Montaigne que buscando representar o amigo morto passa a *pintar* com sua escrita um retrato de si, é o mesmo que se utiliza dos exemplos e preceitos alheios dos antigos para revelar sua própria natureza. De fato, da perspectiva desta ausência interna, a única maneira de endereçar-se e descrever-se era por meio de da postulação do alheio e da mistura de si a ele (BLANCHARD, 1990, p. 55).

que o pranteia. Seu autorretrato. Mas de cunho bem diverso daqueles que executavam os pintores renascentistas (LIMA, 2005, p. 35).

Este retrato é uma expressão do “eu” particular. Assim, Montaigne se expressa, à sua maneira, como não se via em seu tempo, criando um estilo próprio. É este o significado de que o ensaiar sobre a amizade, torna presente o amigo, pois escrever sobre a amizade o faz refletir perante as experiências vividas e registradas a luz da memória do amigo. Neste sentido Silva escreve:

Nota-se, portanto, que o exercício de escrever as experiências de amizade, conduz à plena realização humana. No entanto, ao mencionar a lembrança do amigo, Montaigne o torna presente. Faz essa proeza no exercício da escrita, que recorda a vivência da amizade e o faz refletir perante as experiências registrada. Por isso, a escrita possibilita com que o autor tome consciência de sua humanidade (SILVA, 2014 p.36).

Com a intenção de expressar um retrato fiel⁶¹ de seu “eu”, a maneira de apresentar seus argumentos que seguem o movimento de seu pensamento, e é isto que marca a sua escrita. Vemos que recorre a citações, contos, fatos históricos⁶², fontes filosóficas (em especial as estoicas), bem como a divagações temáticas ao longo de sua escrita, que por vezes apresentam paradoxos, mas é este o movimento de seu pensar, que identifica o escrito e o vivido. Desta maneira o autor apresenta o reconhecimento de suas próprias contradições, examinando diferentes pontos de vista, ponderando entre os escritos dos antigos. Mas, em que pese as chamadas contradições, paradoxos e ambiguidades, o escritor não se perde em sua escrita, “*É o leitor distraído, não sou eu, quem perde meu assunto: sobre este, sempre se achará em algum canto alguma palavra que não deixa de ser bastante*” (III, 9, p. 28). É transitando dentre as mais variadas perspectivas que o fluxo montaigniano se evidencia, e isto é a pura exposição de seu “eu” interior. Se a alma de Montaigne ou de qualquer outro homem, se aquietasse e se apresentasse fixa, definitiva nosso autor poderia então, escrever um tratado,

⁶¹ “A consciência de si é sua constante, sua medida de todas as doutrinas. Poderíamos dizer que nunca saiu de um certo espanto diante de si que constitui toda substância de sua obra e de sua sabedoria. Nunca cansou de experimentar o paradoxo de um *ser consciente*. A cada instante, no amor, na vida política, na vida silenciosa da percepção, aderimos a alguma coisa, tornamo-la nossa e, entretanto, retiramo-nos dela e a mantemos a distância, sem o que nada saberíamos dela. [...]. Diante do mundo dos objetos ou mesmo dos animais que repousam em sua natureza, a consciência é oca e ávida: é consciência de todas as coisas porque ela é nada, prende-se a todas e não se apegue a nenhuma [...]. O conhecimento de si em Montaigne é diálogo consigo mesmo, é uma interrogação dirigida a este ser opaco que ele é e de quem espera resposta, é como um ‘ensaio’ ou uma ‘experiência’ de si mesmo” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 222-223).

⁶² “Montaigne compreende a História – seus percursos, seus acontecimentos, seus fenômenos, seus homens – na comparação: o modo comparativo, a percepção do ‘outro’ – outro tempo, outra coisa, outra verdade, outro eu – em resumo, ‘a relação com o outro’ (III, 9, pg. 955(b)) no sentido amplo deste ‘outro’: tal é sem dúvida o modo de pensar fundamental da epistemologia dos *Ensaio*s” (NAKAM, 1991, pág. 48).

porém isto não acontece, “*se minha alma pudesse firmar-se, eu não me ensaiaria*” (III, 2, p. 28), evidenciando assim, a escrita em forma de ensaio, para apresentar seu movimento constante, “*não consigo fixar meu objeto. Ele vai confuso e cambaleante, com uma embriaguez natural*” (III, 2, p. 27). Isto também é ratificado no estudo de Starobinski (STAROBINSKI, 1992, p.43).

Existe um interesse de liberdade autêntica em Montaigne, para este fim cabe ao indivíduo a suspensão do juízo quanto às coisas do mundo, a partir da constatação da incoerência que preside a ação humana, incoerência esta, que faz parte de sua condição intrínseca. Na experiência de um íntimo que não se sossega, que não descobre em si um ponto de apoio necessário para acomodar-se de acordo os modelos dos antigos, e que se vê sujeito à dissipação íntima de si mesmo, sua reconstrução constante por meio da escrita e o cultivo da memória do amigo, são o singular alicerce para um equilíbrio provisório.

Sobretudo é importante observar e entender que o ensaísta não tem interesse em retratar a uniformidade da experiência, ele elege apenas averiguar o que o indivíduo ajuíza. Montaigne deixa de lado a generalidade dos papéis que a individualidade cumpre, para revelar a diversidade das experiências individuais: “*Em verdade o homem é de natureza muito pouco definida, estranhamente desigual e diverso. Dificilmente o julgaríamos de maneira decidida e uniforme*” (I, 1, p. 11). Se a condição humana encontra um ponto invariável, é exatamente na sua variedade, ou, em outras palavras: somente o movimento é constante. De modo que Montaigne é receptivo à pluralidade, uma vez que o singular não se deixa absorver no plano geral. Consequentemente, ele não tira nenhuma máxima geral – para ele o sujeito apenas se experimenta, portanto ele apresenta apenas as particularidades. Na emergência da individualidade em Montaigne, a natureza humana é inapreensível, o homem é compreendido somente em sua multiplicidade e incoerência, porém se sublinha a exigência absoluta de vivência desta experiência em sua autenticidade, possibilitada na separação entre espaço público e privado.

A partir disto, podemos observar *Os Ensaaios*, como uma exposição da fragilidade humana. Como o pensador se apresenta fragmentado, por esta razão, sua identidade não está pressuposta, ela precisa ser concebida, descoberta. Por isso, como o escrito não é uma mera descrição vazia de si, ou uma cópia do original que se multiplica em uma série de outras cópias, ao escrever e reescrever sobre ele mesmo, a escrita é a construção de sua própria identidade, que ele reconhece na reflexão. Registrando e retomando seus escritos em leituras posteriores

(por cerca de 20 anos) reconhece a novidade na construção de um novo “eu”, e torna a registrá-lo em novas camadas. Desta maneira, o processo de escrita passa a ser de dupla formação, com o autor se descrevendo e refletindo sobre si mesmo, o que o leva, por sua vez, a um novo estado do sujeito, que, por conseguinte, será descrito adiante. Assim conciliamos a ideia do movimento com a da formação dos *Ensaio*s e do próprio autor: um movimento entre a obra e o autor, se modificando mutuamente pelo processo da escrita e da reflexão.

“A recusa da antiga metafísica – o reconhecimento da ‘substancialização’ do ‘eu’ como duvidosa, senão como impossível – será um pressuposto para a emergência [...] do que poderemos chamar de subjetividade. Veremos surgir então [...] uma nova maneira de colocar o ‘eu’. O sujeito será, então, não apenas aquele que pesa e avalia as opiniões alheias, mas que assume como ‘suas’ algumas delas, que recusa outras, e que se reconhece a si mesmo por meio das opiniões que expressa. Reconhecimento de si, portanto, e não conhecimento de uma alma ou essência” (BIRCHAL, 2000, p. 111-112).

No ensaio “Do arrependimento” (III, 2), por exemplo, Montaigne busca na máxima socrática “conheça-te a ti mesmo” uma mola propulsora para suas reflexões. E apresenta neste ensaio o desejo de se apresentar como uma pintura. “Ora os traços de minha pintura não se extraviam” (III, 23, p. 27), corroborando com o prefácio “Ao Leitor” do início do primeiro capítulo dos Ensaio>s. Embora a noção de pintura remeta-se a alguma coisa estática, o ensaísta afirma que não é esta a sua pretensão, “não retrato o ser. Retrato a passagem; não a passagem de uma idade para outra ou, como diz o povo, de sete em sete anos, mas de dia para dia, de minuto para minuto” (III, 2, p. 27). Montaigne aceita-se como uma pessoa que possui suas aberrações e contrassensos, e que ainda está em constante mudança. Mas permanece afirmando que está sempre sendo franco ao se descrever, pintando-se como é no verificado momento, “*tomo-o nesse ponto, como ele é no instante em que dele me ocupo*” (III, 2, p. 27). Assim, sempre ajustando a história ao momento, mesmo sabendo que pode mudar logo em seguida, no minuto posterior a escrita. Segue afirmando a ideia de que é fiel em suas palavras registradas, e que talvez se contradiga, mas não contradiz a verdade:

Este é um registro de acontecimentos diversos e mutáveis e de pensamentos indecisos e, se calhar, opostos: ou porque eu seja um outro eu, ou porque capte os objetos por outras circunstâncias e considerações. Seja como for talvez me contradiga; mas, como dizia Dêmades, não contradigo a verdade (III, 2, p. 2728).

Auerbach⁶³ defende que, a expressão da humanidade de Montaigne está em descrevê-lo em sua amplitude, pois fala de si enquanto homem, para que todos aqueles que interpretarem

⁶³ Também observamos este tema em BIRCHAL, “*Sobre Auerbach e Montaigne*”.

seu texto, possam tê-lo como espelho para os outros, visto que, seu texto não tem a função de espelhar o eu como a substância de Montaigne. Não é o ‘eu de Montaigne’, mas o ‘eu nos Ensaaios de Montaigne’ (BIRCHAL, 2004). Assim como seu amigo La Boétie era para ele um espelho, ele, em contrapartida servia de espelho para o amigo. Portanto, desta maneira o leitor (e o próprio Montaigne) pode se espelhar nos *Ensaaios* e aproveitar melhor os exemplos escritos. Ao contrário do que acontece com os escritos dos moralistas, que o ensaísta cita em nota, no início do capítulo sobre o arrependimento, procura mostrar sua divergência com eles, quando registra: “*Os outros formam o homem; eu o descrevo, e reproduzo um homem particular e muito mal formado e o qual se eu tivesse de moldar novamente, em verdade faria muito diferente do que é*” (III, 2, p. 27). A filosofia antiga, pinta um homem muito acima dos moldes da natureza humana, que é impossível de ser alcançado ou espelhado pelas pessoas. É exatamente isso que Montaigne não ambiciona fazer, e que critica tanto.

Sergio Cardoso (1992b) observa que esta identidade que o leitor pode obter ao se reconhecer no texto, não se dá pela abrangência genérica da escrita. Assim como no capítulo *Da experiência* (III, 13) onde Montaigne faz uma crítica contundente as leis, mostrando como elas são falhas, por se aplicarem a circunstâncias e a sujeitos imaginários, quando os fatos são de extrema pluralidade, onde cada um é um, e cada fato que acontece é diferente dos anteriores (CONCEIÇÃO, 2015). Ou seja, o que identifica o leitor é o caráter particular do indivíduo comum, que se revela na leitura dos *Ensaaios*. Portanto, ao contrário de uma generalização de si mesmo, podemos interpretar a escrita montaigniana como o caminho inverso, em que se repudia as pretensões de universalidade e protege o eu privado e singular, que estima o conhecimento interior e a autorreflexão. E quem sabe, criticando posições de Auerbach, talvez a condição humana seja reconhecer essa fluidez constante do homem, bem como essa impossibilidade de se retratar como um todo bem delineado, devido aos limites da razão e da experiência. Cardoso delinea qual é a marca da reflexão de Montaigne:

A reflexão que se inscreve na obra inspeciona os relevos e marcas da identidade do escritor enredados no seu movimento mesmo de abertura para o mundo, na aplicação de seu pensamento às mais diversas matérias, nas múltiplas modalidades de sua atuação: quer descreva, aprecie ou especule, quer deseje, rejeite ou delibere, em vista de qualquer assunto ou objeto, o autor observa-se e testemunha a si mesmo, pois manifesta nestes atos algum traço de sua constituição [...] qualquer ação é apropriada para dá-lo a conhecer (CARDOSO, 1992, p. 52-53).

Conceição, tomando como base, Sergio Cardoso e Telma Birchall aponta que, “*não há um eu como essência aristotélica, ou como vazio, mas sim como fluxo, como como*

constituição de si pela escrita (CONCEIÇÃO, 2014, p. 25). E complementa mais adiante: “*Montaigne privilegia a pluralidade de vozes que reverbera em sua mente, de forma os efeitos da polifonia acompanham os Ensaaios* (CONCEIÇÃO, 2014, p. 37).” Ou seja, em sua escrita o ensaísta valoriza todas as fontes de experiência intelectual possíveis, e para este fim o ensaísta recorre à filosofia, à literatura, à mitologia, à arte e arranca desta multiplicidade de fontes lições para si. O intuito destas lições é conhecer os seus limites, e criar balizas para um agir moral.

Ele articula as observações que faz a respeito de si mesmo com as observações que faz sobre o que o cerca, porque dessa experiência de si pode extrair o reconhecimento da própria fragilidade. Esse reconhecimento da fragilidade traduz-se na esfera intelectual, por uma atitude perscrutadora, e na esfera moral, pela moderação (CONCEIÇÃO, 2014, p. 37).

Montaigne que não tem preocupações com a metafísica, nem com a física, elabora sua filosofia no campo humano da imanência (ainda que não absolutize a imanência), e é com aquilo que é ‘profundamente humano’ que ele pretende se comunicar. Claro, no sentido que apontamos anteriormente de que a comunicação com o outro advém de uma espécie de espelhamento: enxergar-se em outro e espelhar o outro em si, em uma operação aproximativa e incerta (CONCEIÇÃO, 2014, p.37). A identidade do “eu” se dá nas relações sociais, quando vejo características do outro em mim e as minhas fragilidades no meu semelhante. Como sabemos, os espaços sociais podem ser ambientes propícios a amizade.

Observando a perspectiva moral deste estudo de si, essa busca pelo autoconhecimento, cria balizas para o agir de Montaigne. Mesmo conhecendo as limitações da experiência e da razão humana, o ensaísta usa de argumentos contundentes para defender o uso de um juízo interno, visto que, seus escritos abrangem igualmente a compreensão de um registro destes julgamentos, ainda que precários (CONCEIÇÃO, 2014, p.36). No capítulo *Dos canibais*, no exercício de nosso julgamento Montaigne escreve que apenas nossa razão, e não o que dizem, deve influir em nosso julgamento (I, 31, p. 302). Do mesmo modo em que no texto *Dos coches* ele assevera: que devemos ao nosso príncipe obrigações naturais, porém não devemos submeter ao príncipe nossa consciência (III, 6, p. 169).

Desta maneira, afirmando uma cisão entre a esfera privada e a pública, isto favorece a interpretação do argumento de Montaigne quando afirma que, raramente, se arrepende do que faz. Podemos, portanto, ressaltar a abordagem moral do ensaísta, ao refletirmos sobre suas ações uma vez que reconhece que, praticamente, não se arrepende do que já fez, porque arrepender-se implica em negar-se tal como se é. Somente posso me arrepender se eu me

tornar uma outra criatura, bem diferente do que sou. Arrependimento, neste sentido, é desconhecimento de si ou hipocrisia. Na realidade, na abordagem montaigniana no capítulo “*Do Arrependimento*” (situado no livro III, que compõe parte de seus escritos mais maduros), o ensaísta afirma, que o estado mais avançado de idade em que se encontra lhe concede maior liberdade e ousadia ao falar de si: “*Digo a verdade, não o quanto me farte mas o quanto ousar dizê-la; e ousar-o um pouco mais na velhice, pois parece que o costume concede a essa idade mais liberdade de tagarelar e indiscrições ao falar de si*” (III, 2, p. 29). Nesta condição podemos examinar melhor qual a noção de arrependimento nos ensaios.

Em princípio, o escrito de Montaigne sobre o arrependimento, irá expor que podemos nos arrepender de algumas ações fruto do momento, mas não de todas as nossas ações, particularmente daquelas que nos são consubstanciais. Os desacertos que cometemos esporadicamente, e que são diferentes à nossa natureza, desses nós nos arrependemos. Neste ato, nós agimos de súbito e não percebemos, logo, não temos pretensão de repeti-los novamente. Montaigne opõe-se frontalmente às religiões que pregam o arrependimento. Todavia, é preciso entender seu argumento e sua lógica interna. É necessário apontar que, os protestantes e a Igreja Católica, bem como a sociedade em geral, já haviam delineado um conceito geral sobre o arrependimento, ligando-o ao pecado. Sabemos que o arrepender-se é fundamental para o homem medieval, pois, para ter acesso à piedade divina, o ser humano deveria, antes de mais nada, se arrepender de todos os seus pecados, e transformar-se em uma nova criatura. É com este ideal de arrependimento que ele não concorda. Montaigne, dissertando sobre si, aponta:

Quanto a mim, posso desejar em geral ser diferente; posso condenar minha forma global⁶⁴ e desgostar-me dela, e suplicar a Deus minha total correção e o perdão por minha fraqueza natural. Mas não devo chamar isso de arrependimento, parece-me, não mais do que ao desgosto por não ser anjo nem Catão. Minhas ações são reguladas e conformes com o que sou e com minha condição. Não posso fazer melhor. E o arrependimento não abrange propriamente as coisas que não estão em nossas forças, mas a tristeza sim⁶⁵ (III, 2, p. 40).

É importante analisar a postura do ensaísta no que se refere à sua natureza, pois ele mostra que podemos até nos desagradarmos de quem somos, dos nossos hábitos, da nossa maneira de ser, mas não é o caso de se arrepender. É natural do homem ser falho, errar, é isto que o torna humano. Isto não significa que devemos agir deliberadamente, sem uma

⁶⁴ Minha maneira de ser em geral.

⁶⁵ A tristeza é que as abrange.

preocupação com o julgamento de nossas ações, porém quem julga a minha ação é o meu juízo interno, “Tenho minhas leis e meu tribunal para julgar sobre mim, e a eles me dirijo mais do que alhures” (III, 2, p. 32). Visto que, os homens bons buscam a virtude, pois ela é boa e satisfatória, mas quem a delega a outrem o julgamento e a recompensa sobre seu agir, comete um erro gravíssimo: “O julgamento de outro sobre mim é deveras incerto e confuso” (III, 2, p. 31). Segue argumentando o ensaísta:

Fundamentar sobre a aprovação de outrem a recompensa das ações virtuosas é adotar um fundamento muito incerto e confuso. [C] notadamente em um século corrompido e ignorante como este, a boa estima do povo é injuriosa; em quem confias para ver o que é louvável? Deus me guarde de ser homem de bem segundo a descrição que todos os dias vejo cada qual fazer de si com honras ⁶⁶(III, 2, p. 31).

Como já observamos, como o amigo tem que ser *a fortiori* justo, é conveniente retomar a reflexão sobre duas ideias (vício e justiça), mesmo sucintamente (por não ser objeto principal desta pesquisa). Citando Sêneca, Montaigne conclui seu argumento, sobre a diferença entre os diferentes costumes, e o qual frágeis são suas bases: “Os vícios de antes tornam-se os costumes de agora” (III, 2, p. 312). Porém, um pouco antes desta ‘conclusão’, o ensaísta faz considerações acerca dos vícios e da virtude. Cabe aqui uma menção pelo fato de que tais ideias surgem ao longo dos *Ensaio*s, e, particularmente, em “*Do Arrependimento*”, que de passagem estamos chamando a atenção, mas nos restringimos à ideia de autoconhecimento de si, porque isto implica na relação de amizade perfeita, que estamos buscando delinear nesta dissertação.

Na elaboração deste ensaio, Montaigne inicia sua análise primeiramente sobre os vícios, sendo que seu ânimo inicial, é explorar como podemos distingui-los. Trazemos então, a questão do vício para o tema do arrependimento: retomemos que, para Montaigne, para que haja o arrependimento em nós é preciso que não desejemos mais repetir o ato, do qual nos causou remorso, consternação, dor. Desta maneira o vício é constatado de início como um ato que nos causa repulsa, angustia, aborrecimento, vergonha. “Não há vício verdadeiramente vício que não ofenda⁶⁷ e que um julgamento integro não condene” (III, 2 p. 30). Porém, querer extirpar as paixões humanas é querer extirpar o próprio ser humano. Também neste sentido, podemos observar que o ensaísta caminha na direção da defesa da autonomia pessoal, onde cada um tenha autonomia no exercício do julgamento. Montaigne parece apresentar aspectos daquilo que mais tarde se entendeu como ‘questões de foro íntimo’. Como já argumentamos,

⁶⁶ Falando de si honrosamente.

⁶⁷ Choque, fira.

confiar a outro o julgamento⁶⁸ de nossos atos é problemático. Este argumento precede a ideia de subjetividade dos modernos. Mas, não só isso: Montaigne antecipa elementos do Estado moderno. Isto é claro, no filósofo, mostrando novamente, que ele está para além do seu tempo na interpretação acerca dos vícios e da justiça. O nosso autor chega a se referir ao vício do arrependimento e repele a maldade. Desse modo, e ainda dissertando sobre os vícios, Montaigne se refere à maldade como aquilo que bebe do veneno que produz. A maldade nasce envenenada:

Pois sua feiura e inconveniência são tão evidentes que talvez tenham razão os que dizem que é produzido principalmente por tolice e ignorância- tanto é difícil imaginar que se possa conhecê-lo sem detestá-lo. [C] A maldade sorve a maior parte de seu próprio veneno e envenena-se com ele (III, 2, p. 30).

Levando em consideração o contexto⁶⁹ de valores corrompidos que o ensaísta estava inserido, é notória a crítica que ele apresenta àqueles que para obter o perdão da igreja forjavam um arrependimento. É exatamente isto que Montaigne detesta. Este tipo de vício do arrependimento nos corrói. Segundo ele “o vício deixa como uma ulceração na alma, que continua a unhar-se e a ensanguentar a si mesmo” (III, 2, p. 30). Montaigne parece estar a requerer uma espécie de tomada de consciência do vício, e o mostra naquilo que é prejudicial e doloroso. Desta forma, as presenças da razão, da fé sincera, e o da hipocrisia, tornam nossa consciência um terreno fértil para que brote ‘o arrependimento’ e ‘o vício como arrependimento’: “[...] a razão apaga as outras tristezas e dores; porém gera a do arrependimento, que é mais penosa, pois nasce no íntimo, assim como o calor e o frio das febres é mais lancinante do que o que vem de fora” (III, 2, p. 30). Existe um enorme desprezo da parte de ensaísta pelo vício do arrependimento, pela dissimulação de arrependimento daqueles que aparentam uma dor, um sofrimento por atos cometidos, mas, por dentro, mesmo depois do pedido de perdão, continuam os mesmos.

Em seguida, no decorrer da explanação, Montaigne recoloca como objeto de reflexão a virtude. Claro que pessoas virtuosas podem ser perseguidas por aquelas que não são íntegras. Da perspectiva a que ele está se referindo, ao contrário do vício, não existe sequer um ato de pura benevolência que não agrade uma pessoa íntegra. “Igualmente, não existe um ato de

⁶⁸ Compartilha desta ideia de Panichi: “É um erro julgar unicamente pelas ações exteriores, a verdadeira filosofia ensina a julgar a partir do interior, a compreender a motivação do agir com a autonomia do julgamento. Entretanto, a escrita e publicação dos Ensaaios continuam a ser a melhor evidência de compromisso político, na medida em que convidam a reflexão moral e filosófica” (PANICHI, 2006, p. 90).

⁶⁹ Como advertiu Weiler, “recolocando-o no seu contexto para penetrar a arte sutil com que Montaigne insinua o que não ousa dizer abertamente; e por meio de insensíveis transições que ele chega a manifestar seu pensamento secreto” (WEILER, 1987, p. 5).

bondade⁷⁰ que não alegre uma índole bem nascida” (III, 2, p. 30). Somente aos não íntegros a virtude incomoda. Se para a maldade não há descanso, a boa conduta traz consigo um estado de satisfação interna, que não se conhece a origem desta satisfação, mas consequentemente traz consigo paz de espírito profunda. Sendo esta satisfação, o maior benefício e uma lícita recompensa. Esses testemunhos da consciência agradam; e esse júbilo natural nos é um grande benefício e o único pagamento que jamais nos falha (III, 2, p. 31). Sobre as boas ações Montaigne argumenta:

Realmente há em agir bem não sei que satisfação que nos alegra em nós mesmos, e uma nobre altivez que acompanha a consciência tranquila. Uma alma corajosamente viciosa talvez possa guarnecer-se dessa complacência e satisfação. Não é um pequeno prazer sentir-se preservado do contágio de um século tão corrompido[...] (III, 2 p.30).

Estes elementos destacados, nos ajudam a demarcar características expressivas do pensamento moral do ensaísta, de maneira que podemos afirmar a existência de uma proeminência do sujeito ético. Nesse esforço, o ensaísta acabou por tecer profundas considerações acerca da moral e da ética muito peculiares. Montaigne lê filosofia e literatura e toma de empréstimo inúmeros excertos de filósofos e poetas da antiguidade que lhe serviram, antes, de material, de assistência ao seu entendimento⁷¹. Isso porque, como confessa Montaigne, era preciso esconder a sua fraqueza atrás das grandes autoridades. E, ao mesmo desmascarar os críticos que não conheciam os clássicos.

La Boétie era um grande e profundo conhecedor dos autores clássicos, além de escrever muito bem. Montaigne até pensou em publicar o texto de La Boétie nos *Ensaio*s. Talvez neste sentido, a amizade retratada por Montaigne remeta-nos ao *Discurso da Servidão Voluntária* de La Boétie, seu nobre amigo. Pois é certo que havia uma comunhão de ideias entre eles. Este texto em particular serviu de intermédio para a singular amizade, como já dissemos anteriormente. Portanto, há uma identidade comum e semelhança na maneira de conceber a sociedade da época. Montaigne julga que pode falar por meio do amigo, e se reconhece na escrita de La Boétie, em razão do espelhamento. Até pelas qualidades dos textos de La Boétie, Montaigne lhe reserva um lugar para a posteridade. Mas, isto pode não bastar. Impele-o o dever e a recompensa da amizade no zelo pela reputação e pelo renome do amigo.

⁷⁰ Conduta louvável.

⁷¹ II, 18, p.499: “Não estudei para fazer um livro; mas de certa forma estudei porque o fiz, se é estudar o fato de aflorar e pinçar pela cabeça ou pelos pés ora um autor, ora um outro; não para formar minhas ideias mas sim para assisti-las – já formadas há muito tempo –, secundá-las e servi-las”.

É sabido que, Montaigne se incumbiu de preparar para o amigo um lugar na história, como afirma Starobinski:

La Boétie teria merecido um grande emprego; ele próprio o lamentou durante sua última doença, segundo o relato que disso fez Montaigne; e Montaigne pede que se creia em sua palavra, pois deseja assegurar um “lugar, uma morada, para essa figura ameaçada de esquecimento, para esse amigo cujos escritos, por si sós, não bastam para garantir-lhe a sobrevivência: ‘Desejo muito que ao menos depois dele sua memória, única a que doravante me obrigam os deveres de nossa amizade, receba a recompensa de seu valor, e que se aloje na recomendação das pessoas de honra e de virtude’ (STAROBINSKI, 1992, p.49).

Corroborando com isto, Montaigne publica parte da obra de seu nobre e estimado amigo Étienne de La Boétie, e também a encaminha a “leitores privilegiados”, por meio de cartas dedicatórias. Merece destaque, em nosso exemplo, a carta enviada ao Sr. De Mesmes⁷², onde

Montaigne afirma querer ‘ressuscitar’ La Boétie. Para tanto Montaigne julgava necessário apresentar a maneira como pensava seu amigo, já que se julgava conhecedor das intenções do amigo, tentando estabelecer sempre como central o reconhecimento de si no outro, e do autoconhecimento do ensaísta. Pois, aprender sobre La Boétie é conhecer uma parte do nosso autor.

Certamente, às ideias postas no *Discours de la Servitude Volontaire* foi a motivação para ambos, Montaigne e La Boétie, se procurarem pelos nomes e se admiravam antes mesmo de se conhecerem. Isto posto, cabe as seguintes indagações: qual o conteúdo deste livro, e em que podemos visualizar algo de Montaigne? Especificamente, qual assunto poderia encantar tanto a Montaigne a ponto de desejar conhecer La Boétie? Qual a relação deste livro com o nosso problema da amizade? Essas questões são passíveis de entendimento quando observamos um pouco dos escritos do amigo de Montaigne.

A obra de La Boétie, tem como objetivo abrir os olhos do leitor, da cômoda apatia em que se encontra ante a postura tirânica do rei, cuja a mão de ferro afeta todos os cidadãos negativamente. O destinatário deste escrito, é não por acaso, um amigo. Como afirma Lefort:

⁷² “Considero [...] que seja um grande consolo à fraqueza e brevidade desta vida crer que ela se possa fortalecer e prolongar pela reputação e pelo renome [...]. De maneira que, tendo amado mais do que a qualquer coisa o falecido sr. De La Boétie, em minha opinião o maior homem de nosso século, pensaria faltar com gravidade a meu dever se, ciente, deixasse dissipar-se e perder-se um nome tão rico quanto o seu, e uma memória tão digna de recomendação, e se não tentasse, por essas qualidades, ressuscitá-lo e recolocá-lo em vida. [...] ora, senhor, porque cada novo conhecimento que dou dele e de seu nome é igualmente multiplicação desse segundo viver, e ainda que seu nome se enobrece e se honra pelo lugar que o cede, cabe a mim fazer não apenas com que se expanda o mais que me for possível, mas ainda confiar-lhe a guarda a pessoas de honra e virtude [...]” (STAROBINSKI, 1992, p. 48-50).

“Ao destinatário, o escrito até diz, indiretamente, o seu nome: o amigo. Induzindo o leitor a buscar o sentido da amizade ao mesmo tempo que o da servidão, o faz descobrir pouco a pouco, nessa procura, a dimensão política da leitura [...] o discurso é destinado aos amigos” (LEFORT, 1999, p. 129 e 170). Certamente Montaigne foi atraído pelo conteúdo destes escritos, pois tinha grande interesse pelas questões políticas, visto que foi ativo na vida pública e talvez comungasse da possível indagação de La Boétie: de onde vem essa vontade de servir?

Nascido a partir da incapacidade de abandonar o imediatismo, a servidão voluntária prospera na repetição do esquecimento habitual que nega a temporalidade e memória de si mesmo, tirando o desejo natural de liberdade. Para sair desta situação, que não tem um resultado favorável, o discurso ajuda a pensar as condições de possibilidade da liberdade política, de libertação intelectual do homem, desde que, claro, não submeta a consciência à autoridade política. Assim, contra o famoso princípio da autoridade comumente aceite pelos seus contemporâneos, La Boétie opta por podar os muitos mitos que a rodeiam. Neste sentido,

Passetti (2002), apresentando argumentos sobre o tema pergunta: “O que teria levado ao enraizamento de nossa vontade de servir, esta vontade de sermos súditos, de nos sujeitarmos, de criar entre nós esta condição de reprodução do soberano para além de sua existência?” (PASSETI, 2002, p. 34). E em seguida responde:

Segundo La Boétie, os direitos de natureza nos mostram que somos naturalmente obedientes aos pais, sujeitos à razão e, portanto, servos de ninguém. Na natureza não há servidão, mas uma liberdade que nos indica um governo de irmãos, de companheiros, que não desconhece a diferença de talentos e de estruturas físicas e incentiva a ajuda e o recebimento de ajuda. [...] o problema abordado pelo jovem La Boétie é trans-histórico, liberto de territorialidade social e política. A sociedade que serve ao soberano é histórica, não é eterna, nem sempre existiu. Algo se passou para que o homem passasse da liberdade para a escravidão (PASSETI, 2002, p. 34 - 35).

Estamos em terreno que, até certo ponto, podem ser excludentes: amizade e política. A construção deste argumento fortalece a reflexão sobre a relação da amizade com a esfera política, e sobretudo a postura ética esperada pelos concidadãos, visto que há uma visão de uma sociedade compartilhada por irmãos, companheiros que mutualmente se favorecem mesmo reconhecendo as diferenças existentes entre eles. Vale a pena dizer que, existe um item primordial no interior desta vivência social que de maneira nenhuma pode ser abalada, desde que se entenda que é a liberdade que favorece o organismo social. Seguindo a letra de La Boétie, constatamos que esta vontade de servir é construída historicamente, e, se é

construída, quer dizer que nem sempre foi assim. Logo, isto nos leva a refletir sobre o período onde a servidão ao tirano não existia. Pergunta o amigo: quais são, portanto, os elementos que tornaram possíveis a passagem da liberdade para a escravidão voluntária?

Sabendo que este não é o objetivo central desta dissertação, mas também não poderíamos passar adiante sem abordar alguns pontos. Buscaremos expor alguns destes pontos do pensamento de La Boétie que estão semeados ao longo dos *Ensaio*s, apenas na medida que parecem articular amizade e política. Uma ideia que Montaigne parece comungar é de que existem três⁷³ tipos de governo tirânico e todos eles buscam o sujeitamento de seus súditos. Para tanto o tirano busca estabelecer uma relação opressora que impõe a obediência daqueles a serem domados.

Eles precisam de ilusão ou de serem forçados a algo: nascidos sob o jugo, educados sob o jugo, os homens se conformam. Sob a tirania, as pessoas se tornam covardes e efeminadas, fracas. Os costumes são a primeira razão da servidão. [...] Para La Boétie está em jogo reverter a tradição dos costumes, desnaturalizá-los da obediência, operar existências de associações de amigos que anulam a falsa amizade no interior dos governos e entre Estados que é fomentadora de guerras, rodízios de governantes e perpetuação da condição de súdito. Mesmo porque para La Boétie tudo isso depende de uma vontade voluntária dos súditos para que isso aconteça e não somente da prudência do príncipe (PASSETI, 2002, p. 35-36).

Podemos observar, no texto de La Boétie, que, a tirania permeia o ambiente público, a ponto de impossibilitar as relações de amizade, impondo fortes limites a liberdade do cidadão. O remédio para essa epidemia é o fortalecimento dos vínculos amistosos por oposição a tirania, para tornar possível a liberdade perante o governante. Leforte (1999), argumenta que o *Discours* é um convite a luta contra a tirania, concomitante com o apelo à amizade. É uma obra impactante. Alerta o intérprete que mesmo que não tivéssemos conhecimento do contexto no qual a obra foi escrita e nem para que tipo de leitor ele seria direcionado, ao nos depararmos com este escrito seríamos impelidos a refletir sobre a postura de servidão voluntária que sustenta a opressão:

Ainda que não soubéssemos nada das circunstâncias do *Discours*, que ignorássemos a repressão que se abate sobre Bordeaux e a Guyenne em 1549, após a revolta das gabelas, o saque do campo pelos exércitos de Henrique II, a ruína dos camponeses, as execuções na cidade, o fechamento do Parlamento, a humilhação dos magistrados – enfim, o terror que

⁷³ Há três tipos de tiranos. Os que obtém o reino por eleição do povo (democracia), pela força das armas (ditaduras) e por sucessão de sua raça (monarquias). Mesmo com diferenças a respeito dos meios, eles geram maneiras semelhantes de governar preciso obediência para conter aqueles a serem domados, as presas de guerra e os escravos naturais. Qualquer forma de governo centralizado é, portanto, uma tirania (PASSETI, 2002, p. 35).

manifestou o todo-poderio do príncipe e a impotência total daqueles que se pretendiam seus súditos, nós nos sentiríamos intimados a indagar a partir de nosso lugar, receberíamos o choque da questão da servidão voluntária. O *Discours* força o muro do tempo. Diríamos que consegue fazer ressoar uma voz. É preciso acrescentar que só o ouvem aqueles que não são surdos aqui e agora à opressão (LEFORT, 1999, p. 127- 128).

O termo ‘conservar’ é complexo em Montaigne, de modo que é preciso muito cuidado quando se trata de interpretar o pensamento de Montaigne. Não concordamos com a ideia de classificá-lo como ‘liberal’. Movimento que surgiria séculos depois. Discordamos de Weiler (1987), quanto a isso, mas concordamos quando ressalta que Montaigne aceita as tradições e os costumes, e que atribui um valor de referência social aos segundos, em que pese a fragilidade dos costumes e da tradição. De acordo com Montaigne, o cidadão deve ter liberdade de agir e de pensar, e que mudar, drasticamente, as leis do Estado é uma operação muito perigosa. De fato, Montaigne defende a ideia de pessoa autônoma, portanto livre dentro do quadro das leis, em um Estado, bem como suas exigências e seu controle. O melhor governo o que menos se faz sentir, o que assegura a ordem pública sem invadir a vida privada, sem pretender orientar a consciência. No Estado pensado por Montaigne os homens são esclarecidos, conscientes de seus deveres e de seus direitos, bem como obedientes às leis de sua pátria e ao príncipe, não por medo, mas por vontade própria. Em suma, assegura a ordem pública sem atrapalhar o âmbito privado da vida dos seus súditos.

No ambiente privado, o sujeito se individualiza enquanto reflete sobre si mesmo. Do mesmo modo, Montaigne valoriza a liberdade⁷⁴ do indivíduo, principalmente no ambiente privado. Local onde suas ações estão livres de julgamentos públicos, e onde o dever está apenas na fidelidade a si mesmo. Neste ambiente, seu amigo morto não precisa mais ser lembrado por seu papel militar de nobre soldado, ou por sua integridade atrelada ao exercício de suas funções públicas. O amigo também pode aparecer com sua história pessoal, com suas fantasias e imaginações. No entanto, este espaço privado está relacionado com a moral interior e separado da ética pública. É notória a distinção entre o público e o privado em Montaigne. A ética pública é própria à sujeição e à obediência a que a individualidade se vê submetida. A moral privada, é particular da pessoa. Montaigne reforça a necessidade de se separar o sujeito público do sujeito privado. Ainda que seja muito complexo avaliar os limites entre o público e o privado em uma vivência social, estes limites devem ser levados em consideração. Não raramente estes dois ambientes entram em conflito, sendo difícil definir exatamente onde inicia um e onde termina o outro. Os espaços se confundem, por se tratar da individualidade e da coletividade. O indivíduo, mesmo em seu particular, está inserido socialmente e vive coletivamente. Conforme La Boétie, a pureza da natureza humana só pode ser desenvolvida

⁷⁴ Em Montaigne desaparece a crença humanista de uma liberdade humana exercida num sentido vertical, ou seja, de que pelo exercício das criações do intelecto o espírito humano se excede aproximando-se da perfeição divina.

no âmbito do espaço privado, no estudo da virtude, numa liberdade exercida exclusivamente no espírito pelos homens de claro entendimento (LA BOÉTIE, 1892, p. 39).

O ensaísta almeja a liberdade, um agir anistiado do temor, agir de acordo com a sua vontade e voltado ao bem viver. Desta maneira ele contenta-se em corrigir a si mesmo, dentro das leis do Estado, sem infligir as normas e regras, importantes para a paz pública, num exercício de autocontrole, de educação⁷⁵ e tolerância. Estes elementos estão bem presentes no mencionado texto de seu amigo La Boétie. Para Lefort (1999), o *Discurso da Servidão Voluntária* manifesta a extensão política da amizade. Montaigne entendeu, acatou e semeou essa concepção por toda sua obra. É esta a razão pela qual podemos afirmar que a concepção de amizade de Montaigne em muito se assemelha ao que entende La Boétie por amizade. Portanto vale lembrar que:

A amizade para Montaigne está relacionada com a vida adulta, a maturidade dos espíritos, e se diferencia do amor pela concordância de vontades, por ser temperada e serena, suave e delicada, sem aspereza e excessos. Nela as almas se confundem numa só. Trata-se de uma identidade compartilhada, desterritorializante, alheia à prudência, serviços e favores. O que se dá ao amigo é por satisfação, por prazer. É uma relação pautada na indivisibilidade. Nada resta para dividir; estamos desobrigados de tudo e silenciemos segredos. Contudo, a reflexão de Montaigne situa a amizade no, âmbito privado. Ainda que no, âmbito público possa vir a ser confrontada, como ética, ao plano político, não devemos esquecer do conservadorismo político de Montaigne (PASSETI, 2002, p. 38).

No ensaio *Da Amizade*, é abordada a extensão particular da amizade, uma experiência vivida com seu amigo La Boétie, classificado por Chauí como: virtuoso, sincero, leal e veraz. Estes atributos qualitativos da amizade são compartilhados pelos amigos de forma recíproca e pode ser apreciada nos escritos de ambos. No *Discurso da Servidão Voluntária* de La Boétie a amizade tem papel central no combate a tirania. Esta força que a amizade possui, é de fato, o que capacita Montaigne a afirmar a autenticidade da experiência de vida do amigo com aquilo que foi escrito por ele. Claro, Montaigne tem o cuidado de proteger o escrito de La Boétie da saga da perseguição política e religiosa. Chauí afirma que,

La Boétie não pode ser colocado entre os protestantes, mas também não pode ser posto entre os monarquistas. Amigo, era virtuoso, virtuoso, era sincero, sincero era veraz; “pensava o que escrevia” e por isso teria preferido nascer numa república e não sob a realeza. Disfarçando a data, marcando o texto com o selo do divertimento acadêmico, Montaigne, pôde, sem risco e sem

⁷⁵ Montaigne foi o primeiro a dedicar-se à sugestão de La Boétie acerca da amizade e da educação para novos costumes, não deixando de atentar para o fato de que sua realização somente é possível por meio de investimentos na educação autônoma e livre (PASSETI, 2002, p. 38).

trair a verdade, declarar que o *Discurso da Servidão Voluntária* exprime as ideias do amigo (CHAUÍ, 2001, p. 177).

Existe na amizade um poder de sociabilidade que o tirano jamais experimentou e certamente não desfrutará. Seguramente afirmamos que, para Lá Boétie a tirania torna impossível a amizade em todas as esferas e camadas sociais. A amizade é compreendida por ele como ‘uma coisa santa’, na intenção de mostrar que ela é sagrada, que só existe entre homens de bem, que se procuram por mútua estima e a cultivam por nada além da vida feliz. As bases que sustentam esta vivência e que garantem a comunhão, é o conhecimento que um tem da integridade do outro, da bondade, da fé e na constância, onde a crueldade não habita. Porém, em contraponto a isto, onde existe a crueldade e a injustiça, o ambiente é hostil, a deslealdade impera, e as pessoas não se amam, mas temem umas às outras, e não existe amizade. Portanto, em tais situações, quando se unem em favor de um mesmo objetivo é para formar alianças baseadas na cumplicidade, e não na amizade. Assim afirma La Boétie,

[...] certamente o tirano jamais amou nem ama. A amizade é um *nome sagrado*, é uma *coisa santa*; ela só circula entre homens de bem, e não se adquire se não por uma mútua estima; mantem-se não por benefícios quanto pela vida feliz. O que torna um amigo seguro do outro é o conhecimento que tem de sua integridade: a garantia que disso tem está na sua bondade natural, na fé e na constância. Não pode haver amizade onde existe a crueldade, onde existe a deslealdade, onde existe a injustiça; eles não se amam mutuamente, mas se temem; não são amigos, mas cúmplices. Ora, embora isso não o impedisse, ainda assim seria difícil encontrar em um tirano um amor seguro, porque, estando acima de todos e não tendo nenhum companheiro, está já além dos limites da amizade, que tem seu verdadeiro alimento na igualdade, que não quer jamais falhar, mas ao contrário é sempre igual (LA BOÉTIE, 1892, p. 53-54 *apud* STAROBINSKI, 1992, p.59).

Amizade para La Boétie, está reservada para os iguais que se escolhem livremente de maneira recíproca, aos indivíduos de bom caráter, íntegros, cuja sua conduta seja digna de imitação para o bem viver, e é exatamente isto que o tirano não tem. O amor entre amigos está livre de interesses privados, é aberto, recíproco, constante.

Contudo, não se perde a individualidade, pois cada um carrega seus carismas e estes, por sua vez, são partilhados em busca do crescimento humano. Um desejo de imitar esta amizade exemplar, pois ela se mostra com um sentimento duradouro, contrária a tirania, que fecha a pessoa em si mesmo ou busca o outro por interesse meramente privado, que não leva à realização do outro (SILVA, 2014, p. 19).

Contudo, a individualidade é um mister com a identidade do outro, pois, o amigo é um outro “eu”, e se espelham. Se espelhar no amigo não apenas para admirarem-se

reciprocamente, por afeição de caráter, mas também para ajustarem-se em suas condutas mutuamente, na busca da felicidade, o bem maior. Nessa linha, Aubenque (1999) considera que os objetivos dos homens são os mesmo de Deus (o bem maior), porém, os meios para realização desses fins são diferentes⁷⁶.

A amizade, como nos disse Pluquet, nas palavras de Vincent-Bufferault (1996) - “ao unir os homens mais ou menos segundo o grau de suas semelhanças, tende a produzir no mundo moral uma harmonia constante, uma concórdia universal e uma felicidade para todos os homens” (VINCENT-BUFFAULT, 1996, p. 65). A amizade é, portanto, a maneira pela qual o sujeito transcreve a autarquia divina e acedendo ao nível humano os desígnios celestes, proporcionando aquele que vive a amizade, a capacidade de experimentar as virtudes que ela abraça. Os tesouros da amizade não podem ser arrancados, e aumentam, na medida em que são usufruídos. O desejo de La Boétie de desfrutar dos benefícios da amizade com Montaigne é explícito por ele, da seguinte forma:

Ou não existe nenhuma felicidade, ou apenas a virtude nos pode tornar felizes. Só ela possui sempre em si mesma o objeto de seu gozo, plenamente consciente do passado, capaz de fazer face hoje a todos os golpes da sorte, confiante em seu destino futuro. Ela não tem necessidade de nada, apoia-se inteiramente em si mesma: fora, não deseja nem teme nada; nenhum ferimento pode atingi-la; erguida para as alturas, reta e estável, pouco lhe importa que a fortuna, num giro de roda, imponha-lhe a pobreza, o exílio ou a morte: permanece imóvel, ocupa o centro e contempla o desencadeamento insensato dos acontecimentos. A fortuna em delírio precipita-se em todas as direções: mas, serena, a virtude aplica-se a seus deveres; em sua própria companhia, goza dos tesouros que não lhe podem ser arrancados, e torna-se mais rica do usufruto que tira de si mesma. Oh, possas eu colher tão belos frutos! Possas tu, Montaigne, colhê-los igualmente! Tentemo-lo ambos: e, se deles não nos tornarmos possuidores, morramos buscando possuí-los (LA BOÉTIE, 1892, p.255 *apud* STAROBINSKI, 1992, p. 60-61)!

Vemos que o convite à amizade de La Boétie tem uma linha divisória bem clara e evidente, a busca incessante pela virtude ou a morte. Portanto, fica claro o desejo de gozar de uma incomparável relação amistosa, e é plausível admitirmos que este anseio é correspondido a altura por nosso autor.

A ideia de amizade do *Discurso*, porém, apresenta facetas peculiares ao apresentado nos *Ensaio*s, pois La Boétie vincula de maneira articulada amizade, virtudes cívicas e

⁷⁶ eis que “el hombre tiene necesidad de medios, mientras que dios es la mediatez misma de la intencion y del acto”. Esta auto-suficiência “originárias de la esencia divina, el hombre sólo puede alcanzarlas mediante un proceso de tanteo laborioso, cuyo rasgo principal es la existencia da mediación [porque para Deus, o pensamento e a ação se dão imediatamente, enquanto que para os homens isso não é possível]. Así, es necesario que el hombre tenga amigos, ya que no puede conocerse y realizar su próprio bien más que a través de um alter ego”, ou seja, um outro eu (AUBENQUE, 1999, p. 209).

liberdade, em oposição à trilogia adulação, tirania e servidão. Contudo, vale lembrar, que o tirano não tem amigos, apenas adutores. Fundamentalmente, isso é tudo que se diz no escrito. Em nenhum momento, no *Discurso*, se apresentam argumentos favoráveis que pudessem ter como desfecho um estatuto político sólido; seus apontamentos contra a tirania não têm como finalidade a imediata prática. Montaigne argumenta que La Boétie não estimula o leitor a promover rebeliões ou uma guerra civil, este é um mal fim⁷⁷ que a obra de seu amigo poderia ter em mãos erradas. Ao notar distorções feitas nos ideais ‘de aspiração’ de La Boétie, Montaigne teme pela memória do amigo. O ensaísta conhecia as ideias do amigo, por isso tinha consciência que suas convicções eram contrárias aquilo que ameaçasse a paz pública. O final do *Discurso* impele a alegrar-se pelo fato de que os tiranos e seu cortejo de adutores sejam “*odiados e vilipendiados pelo povo*”⁷⁸ (ainda que em silêncio, ou depois de mortos), e deixa a Deus “*todo-poderoso*” (LA BOÉTIE, 1982, p. 24), “*juiz justo de nossas faltas*” (LA BOÉTIE, 1982, p. 24), a punição à tirania no além (LA BOÉTIE, 1982, 24).

Há um outro aspecto a ser ressaltado, mais uma vez, e que já foi mencionado, naquilo que se refere à dimensão política da amizade, apresentada por La Boétie. Indubitavelmente, de fato a dimensão política da amizade estabelece alianças de companheirismo entre os cidadãos, visando a união dos mesmos, a tal ponto de torná-los todos um, para que todos sejam de fato naturalmente livres. Trata-se de estreitar, por todos os meios, e de apertar tão forte o nó da aliança em sociedade; uma vez que a dimensão política da amizade em todas as coisas mostra que ela não quer tanto fazer-nos todos unidos, mas todos uns “– não se deve duvidar de que sejamos todos naturalmente livres, pois somos todos companheiros” (LA BOÉTIE, 1982, p.45).

A preocupação de Montaigne com a imagem do amigo é grande, visto que constata que as ideias do amigo tomaram proporções adversas àquela intenção com que ele escreveu. Esta preocupação também não deixa de ser uma demonstração do grande afeto que sente pela pessoa e pela memória de La Boétie. Sua identidade tinha encontrado um complemento essencial na relação com um outro, e este complemento se arruína com a morte dele. Além disso, o amigo, agora, não pode mais se defender. Montaigne busca de alguma forma, trazer à

⁷⁷ “Pelas características mencionadas, vê-se que o Discurso tinha como pressuposto a noção de modelos. O Discurso é um “instituto”, uma utopia de cidadãos-amigos virtuosos, espelhada em Esparta e Veneza, mitos da liberdade republicana. Sendo uma utopia, permanece no plano ideal da aspiração, sem jamais romper os limites da retórica. Nas palavras de Montaigne, trata-se de um “quadro rico, polido e formado de acordo com as regras da arte”, uma bela peça de oratória. Portanto, nada mais distante de seu propósito do que a sua apropriação pelo partido radical dos huguenotes monarcômacos, na defesa de suas causas sediciosas. Vale lembrar que, a despeito de sua associação aos conflitos político-religiosos do século XVI em virtude desta apropriação, La Boétie morre apenas um ano após o massacre de Vassy, que deu início às chamadas guerras religiosas na França. Entende-se, portanto, por que Montaigne insiste em dissociá-lo deste contexto” (AZEVEDO, 2009, p. 5).

presença de La Boétie, com o qual se esparecia numa amizade que tinha os aspectos exemplares dos clássicos antigos, e que enfim garantia a certeza de sua identidade (STAROBINSKI, 1992, p. 54). Era este o teor da verdadeira amizade que existia entre La Boétie e Montaigne. Amizades assim deveriam ser o esteio da vida social e sustentáculo do mundo político, mas, diante da corrupção da natureza humana, tinha que, necessariamente, preservar-se do espaço público, e manter-se na esfera privada.

Como se pode observar, de alguma forma buscamos postular algumas considerações acerca do significado da amizade para La Boétie, e, ao mesmo tempo, relacioná-las com o problema da definição de amizade em Montaigne. Como já dissemos anteriormente, La Boétie, tratou do tema da amizade como uma advertência aos súditos de uma sociedade sobre a fundamentação da tirania, e apontou como uma saída provável para a questão: nada dar ao tirano e ter com os concidadãos, a política da amizade, o relacionamento singular adequado para impedir a dispersão dos indivíduos e, por conseguinte, a ausência de diálogo. Se nem todos podemos ser amigos, todos podemos ter amigos. Como Aristóteles, Cícero e Plutarco, La Boétie vê, na amizade, a possibilidade de uma sociedade justa, uma vez que um amigo jamais seria injusto com outro amigo, como ressaltou o Estagirita. Em suma, La Boétie, concebe a amizade não como conceito fechado, uma possível rotina, mas experiência pública entre amigos, livres de Estado, de império monarca tirano.

5. CONCLUSÃO

Podemos então afirmar que esta pesquisa, que tem como foco principal a amizade como um problema filosófico, é extremamente relevante nos dias atuais, pois vivemos em um tempo que as relações sociais estão se tornando cada vez mais superficiais⁷⁸ principalmente pelo uso diário das redes sociais por meio da internet. *“As redes sociais têm o poder de transformar os chamados elos latentes (pessoas que frequentam o mesmo ambiente social que você, mas não são suas amigas) em elos fracos - uma forma superficial de amizade”* (COSTA, 2011). Esta realidade suscita uma indagação, ou seja: que tipo de relação denominamos por amizade?

Nestes termos, ao longo deste trabalho, viemos nos questionando: Quem são nossos amigos? Qual o estatuto filosófico da amizade? Podemos definir amizade como um conceito? Com é entendida a amizade em Montaigne? Na realidade, foi esta incômoda sensação de ausência de definição precisa e unívoca para um termo tão usado cotidianamente que nos motivou a escrever este trabalho.

Observamos que, nosso autor tem um vínculo de amizade que ele mesmo considera uma raridade⁷⁹, uma coisa muito difícil de ser encontrada. Esta amizade se desenvolveu de maneira espontânea, sem nenhum planejamento, correspondida a tal ponto que as vontades se fundem⁸⁰ e não há mais divisão entre eles. É por este motivo que inicialmente procuramos esclarecer o contexto histórico e filosófico do ensaísta, assinalando as bases do ceticismo que permeia todo a escrita dos *Ensaaios*. De maneira que, talvez, possamos arriscar uma provisória conclusão:

“eu” de Montaigne é movimento e dúvida, ao passo que o amigo La Boétie é uma espécie de porto seguro.

⁷⁸ Há diversos estudos comprovando que interagir com outras pessoas, principalmente com amigos, é o que mais fazemos na internet. Só o Facebook já tem mais de 500 milhões de usuários, que juntos passam 700 bilhões de minutos por mês conectados ao site - que chegou a superar o Google em número de acessos diários. (COSTA, 2011, <http://super.abril.com.br/comportamento/como-a-internet-esta-mudando-a-amizade>, acesso, 01/05/2016).

⁷⁹ [...] para Montaigne, a amizade é rara, de modo que se faz imprescindível escolher cuidadosamente o amigo. No entanto, sem cair num extremo rigorismo. Por isso, a pessoa precisa se preparar para este encontro raro, uma vez que não se sabe quando pode ocorrê-lo. A única via que resta ao filósofo é refletir por intermédio da literatura clássica latina e grega a experiência do vivido com La Boétie. Montaigne chega a igualá-lo às ilustres amizades da Antiguidade (SILVA, 2014, p. 147).

⁸⁰ Esse pensamento recorda aquilo que foi explicitado de Cícero, visto que, para o autor, a amizade é uma escolha a ser realizada minuciosamente para não se odiar amanhã aquilo que se ama hoje. Montaigne e La Boétie desenvolveram naturalmente uma escolha autêntica, porque já se conheciam antes do encontro físico, ou seja, conheciam-se pela concordância de ideias. No entanto, quando se aproximaram, mais eles sentiram a profundidade da amizade, pois se depararam com a experiência daquilo que tinham no ponto de vista literário (SILVA, 2014, p. 147).

Procuramos encetar, em nosso trabalho, uma reflexão sobre a definição de amizade, na literatura que Montaigne conhece profundamente e que usa no ensaio *Da Amizade*. Pensadores antigos lhe serviram de subsídio para compreender melhor o assunto que o nosso autor dedica tanto esforço e afeição. Sua escrita nunca é neutra; é carregada de afeto ao qual nosso autor se refere com singular. Vimos que para o ensaísta a amizade é uma experiência e não puramente um conceito, para isso ele distingue a amizade da relação entre irmão, pois os familiares não são livres escolhas de afeição, como o é uma verdadeira amizade. O amor pelos pais também não é amizade, uma vez que não é uma relação horizontal, vimos também que a relação entre marido e mulher não pode ser considerada amizade, bem como a relação entre desiguais. Todo este nosso esforço teve como objetivo mostrar que Montaigne pretendia reservar a denominação ‘amizade’, rigorosamente apenas àquela relação que os antigos definiam por ‘amizade perfeita’, onde as almas se unem e se torna uma alma e dois corpos. Salientamos, portanto, que amizade é o mais nobre dos sentimentos e que só pode ser desenvolvida por homens de bem, virtuosos e que a buscam sem qualquer interesse além dela mesma.

Por fim, argumentamos que a amizade é uma forma de espelhamento, onde a identidade do “eu”⁸¹ se dá por meio dela. Mostramos o movimento do pensamento montaigniano no que se refere ao conhecimento de si mesmo. Porém, Montaigne não foi um ermitão (fechado em seu castelo), foi um observador perspicaz da vida em sociedade. Foi esta também nossa intenção quando, ainda, apontamos aspectos do *Discurso da Servidão Voluntária* que tratam a ideia de uma amizade política, buscando estabelecer uma relação com a noção de público e de privado, no entender de Montaigne.

Esta pesquisa ajuda-nos a refletir sobre a beleza da amizade, e ainda provoca um último questionamento: Afinal eu tenho um amigo ‘verdadeiro’? Talvez não exista uma resposta pronta para esta questão e que possa dar o veredito final. Mas, a reflexão radical e demolidora de Montaigne nos proporciona um preparo que pode abrir caminho em direção a amizade ‘pura’ e desinteressada, e que, como destacamos, tem reflexos sociais, na medida em que buscamos agir corretamente e com sinceridade, mas não de forma ingênua. Montaigne não tem nada de ingênuo e ‘inocente’.

⁸¹ A amizade assegura, portanto, a existência de si mesmo, visto que o outro, no caso La Boétie, é uma parte de Montaigne. Desse modo, a amizade adquire um ideal humanista, uma vez que o outro revela o “eu”, de forma a garantir a sua presença no mundo. Com a morte do amigo, resta ao autor apenas o ato de redigir para que não morra o restante de si mesmo. No entanto, aquilo que era a garantia de si mesmo antes da morte do amigo, agora, com a perda dele, torna-se um “eu” em movimento, que busca constantemente a si mesmo. Nota-se a sobrevivência do “eu” por meio da escrita. Por isso, a seção de *l’amitié* dos *Essais* ganha relevância e originalidade para descrever a singela amizade (SILVA, 2014, p. 148).

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUBENQUE, P. *La prudencia en Aristóteles*; com un apéndice sobre La prudencia en Kant; tradução castelhana Maria José Torres gómez-Pallete. Barcelona: Novagràfik, S.L., 1999.

AZEVEDO, J. *Anpuh – XXV Simpósio Nacional De História* – Fortaleza, 2009.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Livro IX. Coleção Os Pensadores, Editora Nova Cultural Ltda., São Paulo, 1996.

_____. *Ética a Nicômacos*. Trad. br. Mário Gama Kury. 3ª Edição, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

_____. *Ética a Nicômaco*. Trad. it. Leonel Vallandro e Gerd Bornhein. da versão inglesa de W. D. Ross. Poética. Trad. br. Eudoro de Souza. Coleção Os Pensadores. Volume II, São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Política*. Trad. br. Mário Gama Kury. 3ª Edição, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

BERTI, E. *A relação e as formas de amizade segundo Aristóteles*. Trad.br. Marisa Lopes. Revista Analytica, volume 6, número 1, 2001-2002.

BIGNOTTO, N. *Montaigne Renascentista*. Kriterion, n. 86, p. 41, 1992.

BIRCHAL, T. *Montaigne e seus duplos: Elementos para uma história da subjetividade*. 2000. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, 2000.

_____, T. *Sobre Auerbach e Montaigne*. Duarte, R. Figueiredo (org.), in: *Mímesis e Expressão*, Ed. UFMG, Belo Horizonte, 2001.

BLANCHARD, M. *Trois portraits de Montaigne: Essai sur la représentation à la Renaissance*, Saint-Genouph, Nizet, 1990.

CARDOSO, S. *Villey e Starobinski: duas interpretações exemplares sobre a Gênese dos Ensaios*. Kriterion, Belo Horizonte, v. 33, n. 86, p. 9-28, 1992a.

_____, S. – *O Homem, um homem; do Humanismo Renascentista a Michel de Montaigne* - In: Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (org.) *Perturbador Mundo Novo*. Ed. Escuta, São Paulo, 1992b.

_____, S. *Os sentidos da Paixão*. Texto “Paixão da igualdade, paixão da liberdade: a amizade em Montaigne”, Companhia das Letras, São Paulo, 1986.

_____, S. [Et al.]. *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 159-194.

CÍCERO, M. T.. *Da Amizade*. Trad. Gilson Cesar Cardoso De Souza, Wmf Martinsfontes. São Paulo, 2012.

COMTE-SPONVILLE, A. *Dicionário Filosófico*. Tradução de Eduardo Brandão. 2. ed., São Paulo: Martins Fontes, 2011.

CONCEIÇÃO, G. H. *Montaigne e a Política*, EDUNIOESTE, Cascavel, 2014.

_____. Montaigne e a lei: sobre o 'Do costume e de não mudar facilmente uma lei aceita' (I, 23) e 'Da experiência' (III, 13), *Revista Quaestio Iuris*, 2015.

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

COSTA, C. *Por que fazemos amigos*. Revista Superinteressante. Ed. 288. 2011, <http://super.abril.com.br/comportamento/como-a-internet-esta-mudando-a-amizade>. Acesso em 01/05/2016.

EMPÍRICO, S. *Outlines of Pyrrhonism (HP)*. In: BURY, R. G. (Ed.). *Sextus Empiricus*. Cambridge/ London. Harvard University Press/ William Heinemann, 1987, v. I (Loeb Classical Library, nº 273).

EPICURO. *Máximas e Sentenças*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. *Outlines of Pyrrhonism*. Trad. Para o inglês R. G. Bury. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 2000a.

_____. *Esbozos Pirrônicos*. Madrid: Editorial Gredos, 1993.

EVA, L. A. A. *Montaigne e o Ceticismo na Apologia de Raymond Sebond: a Natureza Dialética da Crítica à Vaidade*. In: O que nos faz pensar. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, novembro de 1994, n. 8.

_____, L. *O Ensaio como Ceticismo*. Manuscrito, Unicamp, 2001.

_____, L. *O Fideísmo cético de Montaigne*, 1947. *Kriterion*, Revista de filosofia, v. I, Belo Horizonte.

GIANNOTTI, J. A. A. *O amigo e o benfeitor. Reflexões sobre a φιλία ponto de vista de Aristóteles*. Revista Analytica, volume 1, número 3, 1996.

JAPIASSÚ, H. e MARCONDES, D. Dicionário Básico de Filosofia. 5.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

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

LA CHARITÉ, R. *The Concept of judgement in Montaigne*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.

LACOUTURE, J. Montaigne a cavalo. Trad. F. Rangel, Rio de Janeiro: Record, 1998.

LEFORT, C. *O nome de um*, texto inserto in LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso da servidão voluntária*; comentários Marilena Chauí *et alli*; trad. Garcia dos Santos Laymert, Brasiliense: São Paulo, 1999.

MARCONDES, D. Amor e amizade/Eros e Philia, XX Fórum Nacional Brasil, “Um novo mundo nos trópicos”.

_____, D. *Uma fé, um Rei, uma Lei*. Anexo ao Relatório. s/d.

_____, D. *O homem, um homem: do humanismo renascentista a Michel de Montaigne*. In: Perturbador Mundo Novo. Ed. Escuta, São Paulo, 1992.

MONTAIGNE, M. *Journal de voyage en Italie: par La Suisse & l'Allemagne*. In: *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1962. (Bibliothèque de La Pléiade).

MONTAIGNE, M. *Os Ensaios: Livro I*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000. – (Paidéia).

MONTAIGNE, M. *Os Ensaios: Livro II*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000. – (Paidéia).

MONTAIGNE, M. *Os Ensaios: Livro III*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000. – (Paidéia).

MONTAIGNE, M. *Apologie de Raimond Sebond; introduction de Samuel Sylvestre de Sacy*, Collection Idées, NRF, France: Éditions Gallimard, 1967.

NAKAM, G. *Montaigne et son Temps*, Paris: Nizet, 1982.

MILLIET, S. *Prefácio aos Ensaios de Montaigne*. Rio de Janeiro/Porto Alegre/São Paulo: Ed. Globo, 1961.

MERLEAU-PONTY, M. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

PANICHI, N. *Au-delà de la vertu "innocente: Montaigne et les théoriciens de la raison d'État*. Actes Du Colloque International tenu à University of Chicago (Paris) lês 29 et 30 avril 2006 2006, p. 90)

PASSETTI, E. *A arte da amizade*, disponível no site <<http://revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/viewFile/4590/3182>>. Acesso em 04/2016.

POPKIN, Richard H. *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press, 1979.

RAMOS, S. S. *Análise do capítulo "De l'art de conferer" (Essais, III, VIII), de Michel de Montaigne*. Dissertação de mestrado, USP, mimeo, 2004.

ROCHA, Z. *O amigo, um outro si mesmo: a philia na metafísica de Platão e na ética de Aristóteles*, Psiché, jan-jun, ano/volume X, nº 017, Universidade de São Marcos, São Paulo, 2006, p.70.

SILVA, N. M. B. da. *A Amizade em Montaigne*. Novas Edições Acadêmicas. São Paulo. 2014.

STAROBINSKI, J. *Montaigne em movimento*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia da Letras, 1992.

TOURNON, A. *Montaigne*. São Paulo: Discurso, 2004.

THEOBALDO, M. C. *Sobre o "Da educação das crianças": a nova maneira De Montaigne*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2008.

VASCONCELOS, C. *À guisa de introdução*. MONTAIGNE. Os Ensaios: Livro I. São Paulo: Martins Fontes, 2000. – (Paidéia)

VILLEY, P. *Os Ensaios de Montaigne*. Montaigne. Ensaios, Livro I. Tradução, Prefácio e notas de Sergio Milliet. Rio de Janeiro/Porto Alegre/São Paulo: Editora Globo, 1961.

_____, P. *A vida e a obra de Montaigne*. MONTAIGNE. Os Ensaios: Livro I. São Paulo: Martins Fontes, 2000. – (Paidéia).

WEILER, M. *Para conhecer o pensamento de Montaigne in Ensaio 3*, trad. Sérgio Milliet, 2ª edição, Editora Universidade de Brasília, Hucitec, Brasília, 1987.

VINCENT-BUFFAULT, A. *Da amizade, uma história do exercício da amizade nos séculos XVIII e XIX*; trad. Maria Luiza X. de A. Borges, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1996.