

Montaigne e a idéia da ‘*Diversion*’: persuasão e *sagesse* nos *Essais*

Sérgio Xavier Gomes de Araújo
Departamento de Filosofia - EFLCH
Universidade Federal de São Paulo

Resumo: A ‘*diversion*’ é um dos temas mais destacados do terceiro livro dos *Essais* de Montaigne, tomado por importante corrente do comentário como expressão de uma filosofia moral nova e original adequada à natureza individual do ‘*moi*’ de Montaigne, uma vez emancipado dos modelos morais e dos procedimentos da retórica latina que regulavam a produção letrada de seu tempo. Retomamos aqui o exame desta temática, através da leitura do capítulo que lhe é dedicado nos *Essais*, com vistas a reinseri-lo, porém, na ambiência própria à cultura renascentista, pautada na recuperação da grande tradição da ética e da retórica clássica. Para tanto, procedemos à crítica do comentário que tende a aproximar o pensamento de Montaigne do paradigma moderno da subjetividade e por outro lado, ressaltamos o contraste entre o sentido montaigneano da ‘*diversion*’ e o outro bem diverso de que se reveste em sua retomada por Blaise Pascal no século XVII.

Palavras-chave: Michel de Montaigne, Retórica Latina, *Diversion*, Blaise Pascal, Aut retrato.

Abstract: The ‘*diversion*’ is one of the most outstanding theme of the third book of the *Essais* de Montaigne, taken by a important trend of interpretation as an expression of a new and original moral philosophy in accordance with the individual nature of the ‘*moi*’, once emancipated of the moral models and procedures of Latin rhetoric that regulated the literate production of his time. Here we return to the examination of this issue, by reading the chapter that is devoted to it in the *Essais*, in order to reinsert it, however, in the very ambience of Renaissance Culture, founded on the recovery of the great tradition of ethics and classical rhetoric. To this end, we carried out a critical review of the trend of interpretation that tends to approach the thought of Montaigne of the modern paradigm of subjectivity and on the other hand, we emphasize the contrast between the sense of ‘*diversion*’ in Montaigne and the other one which appear in its recovery by Blaise Pascal in the seventeenth century.

Keywords: Michel de Montaigne, Latin Rhetoric, *Diversion*, Blaise Pascal, Self Portrait.

I – A ‘*Diversion*’ em Montaigne como medicina da alma: sobre o exórdio de ‘*De la Diversion*’.

Montaigne apropria-se à sua maneira do *ethos* clássico do filósofo como médico das doenças da alma para nos apresentar seu tema da ‘*diversion*’ no capítulo de mesmo título, o quarto do terceiro livro dos *Essais*. Conforme descreve no exórdio, trata-se de expediente de que fizera uso certa vez, com sucesso, para acalmar os prantos de uma dama em luto; ‘*vraiment affligé*’, como nos diz.

De fato, a ‘*diversion*’ nos surge assim inscrita no registro da importante tradição filosófica e retórica das consolações¹. Sêneca destaca o bom aconselhamento – *paraenesis* – como a tarefa mais importante do filósofo: é sua prerrogativa encontrar os argumentos mais sábios e apropriados e bem dispô-los de modo a subjugar com o poder da razão os excessos das paixões que perturbam e dominam a alma. É desta perspectiva que o filósofo se assemelha ao médico no exercício de sua arte, segundo proverbial analogia que remonta pelo menos a Platão e aos estóicos, e que é bastante empregada por Sêneca². A imagem evidencia o quão

1 A tradição das consolações sob as mais variadas formas – discursos, cartas, poesia elegíaca, diálogo, exortação filosófica – possui uma longa história na Antiguidade greco-romana. Foi largamente praticada como um importante exercício retórico – *progymnasmata* – tomada em geral no interior do gênero *epdítico*. Epicuro e depois Plutarco, Cícero e Sêneca, entre tantos outros, exercitaram-se bastante nas consolações. STOWERS, L. *Letter Writing in Greco-Roman world Antiquity*. Philadelphia: Westminster Press, 1986, p. 142.

2 “O mesmo não poderás dizer de todos os filósofos; alguns há, e de nomeada, cujos escritos não têm qualquer vigor. Propõem teses, discutem, envolvem-se em sofismas, mas não transmitem energia porque eles próprios não as têm. Mas ao ler Sêxtio dá vontade de dizer: ‘que vida, que vigor, que liberdade!’ Este homem está para além da condição humana; ao terminar a leitura vou cheio

nocivas são as paixões, tão prejudiciais à integridade da alma quanto o são as doenças físicas para a integridade o corpo. Mas contra as *'maladies de l'ame'* é o filósofo que detém a medicina por excelência, constituída em cada situação a partir de seu arcabouço de sentenças, máximas e lições. Nas *Tusculanas* Cícero nos conta como os gregos já distinguiram os discursos e palavras mais adequados para combater as angústias - *aegritudines* - que assolam o destino humano, procurando dar conta com sua arte de todos os casos que designamos como 'desgraças' – *calamitates*. Para cada tipo de infortúnio – pobreza, exílio, escravidão etc. – ele enumera então as palavras de conforto mais habitualmente usadas e os modos adequados de discursar enfatizando a importância da faculdade do julgamento ou do discernimento – *iudicium* – do discursador, para a boa utilização destes recursos³.

Sêneca ressalta, ainda, por sua vez, que o filósofo transmite suas lições para robustecer a inteligência do ouvinte *'malade'* de modo a reestabelecer o estado saudável e correto da alma, quando centrada no bom funcionamento da razão, ou de seu centro superior – *hegemonikon*. Celebra assim os grandes homens do passado, Sócrates, Platão, Zenão, Cleantes e Catão como 'mestres do gênero humano' que nos deixaram como herança os mais sábios ensinamentos para que nos esforcemos em busca do sumo bem⁴.

de intensa confiança em mim mesmo! Aqui tens o estado de espírito com que fico ao lê-lo, apetece-me desafiar todas as eventualidades, apetece-me gritar: 'Porque esperas, fortuna? Avança, estou pronto para o combate!'" SÊNECA. *Cartas a Lucílio*, 64, 3-4. Sobre a analogia entre o filósofo e o médico ver também PLATÃO..*Timeu*, 86b; *Sofista* 228d-e; SÊNECA. *Cartas a Lucílio*, 2; 22; 28; 99; 94, 24-47. Sobre isso ver ainda *De Ira*, I, 16, 4.

3 CÍCERO. *Tusculan Disputations*, 3.34.81.

4 SÊNECA. op. cit., 64, 8.

Para voltarmos a Montaigne, o *ethos* do médico de almas a partir do qual nos fala no exórdio de ‘*De la Diversion*’ varia sensivelmente e de modo significativo o paradigma clássico. Como nos narra, sua estratégia de consolação contrapõe-se ao que chama de ‘debate’ ou ‘oposição’, isto é, quando empregamos boas razões para combater os excessos das paixões. Acusa a ineficácia deste método mais usual de consolar apontando o quão facilmente podemos verificar sua ineficácia na prática; até mesmo nos “assuntos banais”: “aquilo que eu teria dito sem cuidado, se vierem a contestá-lo tomo-o a peito, eu o esposo.”⁵ O mesmo movimento se produziria caso aplicasse a “oposição” contra os prantos da dama aflita: ao invés de apaziguar-lhe o sofrimento, os discursos da razão ainda mais o fortaleceriam pois levariam a dama a uma espécie de obstinação com que iria apegar-se mais fortemente ao seu mal: “a oposição lhes aguilhoa e mergulha – *engage* - mais profundamente na tristeza: exacerbamos o mal pela contrariedade - *jalousie* - do debate.”⁶

Utilizando-se então de ‘*diversion*’ preferiu, ao invés de opor-se, “ajudar e favorecer” os prantos da dama, testemunhando-lhe “uma certa aprovação e condescendência” em lugar de condenar seus excessos. Montaigne ressalta então a maior eficácia desta “*intelligence*” para bem consolar, pois que nos assegura da boa disposição do ouvinte. Através dela, como nos diz, podemos “deslizar” – “*couler*” – mediante uma “fácil e imperceptível inclinação” para os ‘discursos mais firmes’ e apropriados à cura do interlocutor⁷. Compara-se nisso ao médico que para curar

5 MONTAIGNE. *Essais*, III, 4, p. 830; p. 82.

6 Idem.

7 MONTAIGNE. op. cit., III, 4, p. 830; p. 67.

um doente considera de decisiva importância conquistar-lhe a confiança e vencer-lhe a hostilidade e resistência à operação curadora, por isso mostra-se “amável” e “agradável”. O médico ‘feio e rabugento’ que, ao contrário, impõe sua arte de modo brusco; que se apresenta com uma “entrada rude”, enfatiza: “jamais produziu resultado nisso.” Desse modo, após ter se aplicado por “certo tempo”; examinando o tormento de sua ouvinte, decidiu renunciar às “maneiras prescritas pela filosofia”. Faz tabula rasa, a esta altura, das diversas lições da sabedoria clássica e helênica numa série de lugares-comuns que vão de Cleantes a Crisipo; dos aristotélicos a Epicuro e a Cícero – “que o que deploramos não é um mal”; “que essa lamentação não é uma ação correta nem louvável” -, para desfazer-se igualmente de todos e para nos descrever sua própria maneira, da ‘*diversion*’:

Desviando de leve nossa conversa e derivando-a - *gauchissant* – pouco a pouco para objetos mais próximos, e depois um pouco mais afastados, conforme ela se abandonava mais a mim, subtrai-lhe imperceptivelmente este pensamento doloroso, e mantive-a bem composta e totalmente acalmada enquanto lá estive. Usei de diversão⁸.

Com efeito, esta medicina da alma, consubstanciada na imagem do médico “amável”, corresponde a uma sobrevalorização do *exordium* em detrimento da justeza e do poder intrínseco dos argumentos, ou, melhor dizendo concentra-se na

8 Idem.

conciliação com o ouvinte, fazendo da *captatio benevolentiae*⁹, o dispositivo fundamental da persuasão. De fato, a ‘*diversion*’ põe diretamente sob suspeita o real alcance do poder terapêutico dos preceitos da tradição face à variedade e complexidade dos negócios humanos a que se aplicam. O verdadeiro filósofo, desta perspectiva, é o que reconhece a falibilidade e os limites de seus próprios recursos, a exemplo dos médicos que, quando “não conseguem purgar o catarro o divertem” – “*divertissent*” -, desviam – “*desvoyent*” – para outra parte menos perigosa¹⁰. Não é tanto o conhecimento das técnicas do discurso e o *iudicium* que determina seu bom emprego que melhor o distingue portanto, mas a posse de um saber mais efetivo sobre o coração humano e sobre a lógica dos afectos nutrido da experiência concreta, não raro impassível de subordinar-se às “*fortes et vives raisons*” dos filósofos. A figura montaigneana do médico de almas vem compor assim, como veremos, o *ethos* de homem de sabedoria prática ou de *prudentia* que ele procura elaborar para si, tendo por critério de seus atos e pensamentos o próprio juízo e a própria experiência e não um saber teórico e escolar.

9 Expediente de que, segundo os manuais de retórica da Antiguidade, o orador se serve no início do discurso para angariar a confiança do auditório. Antes de expor seus argumentos, portanto, facilita desde já a persuasão cuidando de torná-lo atento e bem disposto à sua pessoa. As provas de persuasão – *pisteis* - utilizadas na *captatio benevolentiae* são, sobretudo aquelas ligadas ao *ethos*, à constituição do próprio caráter como *honestum*. Ver por exemplo *Retórica a Herênio*, I, 6-8.

10 MONTAIGNE. op. cit., p. 832; p.69.

Entretanto, como se vê ainda no exórdio do ensaio, bem mais do que suscitar a desconfiança quanto à eficácia dos discursos herdados, a *'diversion'* põe-se como signo da total falta de habilidade do autor dos *Ensaio*s nas artes do discurso. Montaigne admite que procedendo desse modo pretendia não mais do que apaziguar momentaneamente as aflições da dama: “Aqueles que me sucederam neste serviço não lhe encontraram melhora alguma, pois eu não levava o machado até às raízes.”¹¹ Com efeito, ainda no exórdio, justifica a escolha deste expediente por adaptar-se melhor à sua “mão ruim e infrutífera” para persuadir.

* * *

Deste modo, afinal o tema da *'diversion'* parece inscrever-se no terreno da retórica e da ética clássicas no exórdio do ensaio somente para que Montaigne reitere seu desprezo e hostilidade pelos procedimentos da *ars* - conforme faz de modo recorrente ao longo de toda a obra - em nome da aderência à natureza particular do *'moi'* fazendo jus aos desígnios do autorretrato; do projeto que orienta sua escrita, de *'pintar'* a própria imagem no livro em seus caracteres e disposições particulares: “em minha maneira simples natural e ordinária - *en ma façon simple, naturelle et ordinaire* – sem contenção ou artifício: porque sou eu mesmo que eu pinto - *c'est moy que je peins.*”, tal como nos faz saber na célebre

11 Idem.

primeira página de sua obra, no *Advis au lecteur*¹².

É esta compreensão que orienta os comentários clássicos de Pierre Villey e de Hugo Friedrich acerca do tema da ‘*diversion*’: entendem a apresentação do tema, cada um à sua maneira, como uma sorte de maneira espontânea e natural, reflexo do bom senso do ‘*moi*’ do autor, isento de artifício e cálculo. Ao contrário, porém, daquilo que uma compreensão muito literal do texto de Montaigne nos possa levar a crer, procuramos aqui desconstruir esta noção tão bem assentada na tradição do comentário, de que o ensaio fale de uma sorte de maneira improvisada contra as paixões. Tomamos então como ponto de partida da presente leitura a via aberta por Jean Paul Sermain em importante estudo¹³ aonde concebe a “*diversão*” propriamente como arte, mostrando o quanto sua descrição no ensaio nos remete ao modelo da *insinuat*o retórica. Malgrado sua alegação de falta de arte, Montaigne parece mesmo repor a definição que Quintiliano faz da *insinuat*o no quarto livro de suas *Instituições Oratórias* identificando as ocasiões – em função das circunstâncias particulares da causa e da disposição do auditório - nas quais é necessário que o discursador procure alcançar seu fim de modo indireto, desviando de sua causa mesma para captar a atenção e benevolência dos ouvintes. Deste ponto de vista, em seu modo de consolar, “*desviando de leve*” o assunto

12 MONTAIGNE. op. cit. ‘Advis au Lecteur’ p. I.

13 SERMAIN, J. P.. “Insinuato, circumstantia, visio et actio: l’itinéraire rhétorique du chapitre ‘De la Diversion’.” In: *Rhétorique de Montaigne*. Paris: Librairie Honoré Champion, 1985.

Montaigne não estaria verdadeiramente desembaraçando-se das preceptivas antigas para dar voz à autonomia do ‘*moi*’, mas muito pelo contrário, integrando à sua escrita um dispositivo retórico prescrito para além dos exórdios e pela maior parte dos manuais antigos e modernos com vistas a forjar sua ‘*forme maitresse*’¹⁴.

Com efeito, subjaz à leitura que aqui propomos outro entendimento acerca da natureza do projeto do autorretrato. Deste ponto de vista, longe de ser tido como realidade externa a ser representada, o ‘*moi*’ de Montaigne é concebido mais propriamente como construto sob o uso das técnicas do discurso; dado no domínio da *inventio*, da reelaboração rememorativa das autoridades do passado. A ‘pintura’ do ‘*moi*’ efetua-se assim através de apropriações específicas de materiais recorrentes, disponibilizados pela tradição letrada da época. Neste sentido o motivo da negação da *ars* aparece como modo determinado de englobá-la e de manipulá-la segundo os desígnios de sua forma pessoal. É preciso notar, enfim, o quanto a crítica da retórica nos *Ensaïos*, em suas figuras e em seus argumentos centrais, permanece em larga medida dentro dos limites de uma importante tópica que é dos temas mais caros à retórica latina, isto é, da prevalência de *res* – pensamento ou matéria - sobre *verba* - palavras — retomada pelos humanistas a partir de Petrarca, como fonte da autêntica e

14 “il n’est personne, s’il s’escoute, qui ne descouvre en soy une forme sienne, une forme maitresse, qui luicte contre l’institution, et contre la tempeste des passions qui luy sont contraires.” MONTAIGNE. op. cit. III, 2. p. 811; p. 37.

mais perfeita eloquência. Ao desqualificá-la, em suma, Montaigne o faz frequentemente empregando suas formulações mesmas para constituir um estilo que dissimule o próprio artifício e que nos convença de sua ‘naturalidade’. Sua recuperação da *insinuation* sob a forma da ‘*diversion*’ opera desse modo no texto.

De fato, ter a tradição da retórica clássica como chave de leitura é essencial a todo esforço efetivo por reinserir o caráter singular da forma e dos desígnios dos *Essais* no âmbito dos debates e das questões que mobilizam seu próprio tempo e implica naturalmente para nós em compreender o tema da ‘*diversion*’ enquanto matéria de persuasão. Como procuraremos mostrar, o tema virá dar forma no ensaio a uma determinada noção de *sagesse*; de regra da vida feliz cuja dignidade e justeza Montaigne procura afirmar, constituindo-se a si mesmo como modelo ou prova fundamental, em oposição ao ideal celebrado pelos autores do período, da *constantia* estóica.

A abordagem de Pierre Villey, e, sobretudo de Hugo Friedrich, por sua vez, como veremos, ao entender a ‘diversão’ como fruto do desejo do autor em exprimir seus próprios pensamentos de modo desinteressado, por assim dizer, corre o risco de incorrer em certo anacronismo. Isso porque tende a compreendê-lo como centrado em sua natureza individual e interior quase que inteiramente emancipado dos paradigmas gerais e externos da tradição. Desse modo, o discurso pessoal dos *Essais* equivaleria a uma espécie de precursor do paradigma moderno do *cogito* cartesiano. No limite, ainda, inclinando-se a enfatizar

a originalidade da forma e do pensamento que se exprime na obra, sobretudo no terceiro livro a aproxima da noção romântica e abstrata do gênio criador típica do século XIX que ao expressar sua posição única constitui produção completamente nova¹⁵.

Longe disso, a elaboração da própria imagem nos *Essais* incorpora na verdade, reflexão bem mais próxima da figura do sábio antigo – sobretudo à maneira de Cícero e de Sêneca – do que da do sujeito moderno. É preciso então ao postular a singularidade da obra mensurar de modo mais cuidadoso suas relações com os paradigmas da tradição, evitando condicioná-la à ideia de uma ruptura radical. O ‘je’ que nos fala no livro enfim, embora exprima uma aspiração fundamental por emancipar-se de “princípios, normas e paradigmas de ação já bem estabelecidos” e de proferir seus juízos como ‘*homme suffissant*’ ética e

15 É, de fato, de perspectiva bem similar que Friedrich pensa a escrita ensaística de Montaigne como ‘forma aberta’ avessa aos cuidados de composição que marcavam as obras do humanismo. De fato, a serviço da expressão da ‘subjatividade fluente’ de seu autor a ‘forma aberta’ do ensaio se situaria, para ele, no extremo oposto da prosa humanista de seu século, tanto em latim quanto em língua vulgar. Friedrich não deixa de reconhecer que o emprego de alguma negligência na forma era procedimento previsto pelos manuais, designado como ‘*ordo neglectus*’, identificável em grande parte das obras da Renascença. Enfatiza, entretanto a imensa distância que vai entre a negligência calculada da forma que aparece em autores como Petrarca e Castiglione, por exemplo, e a que surge nos *Essais*. Se entre os primeiros ela se dá como recurso estilístico, em Montaigne ela é utilizada por coincidir com a vivência concreta que antecede, de sua ‘subjatividade absoluta’; obedecendo à necessidade imperiosa da fidelidade a si. FRIEDRICH, H. *Montaigne*. Paris, Gallimard, 1968, p. 359.

intelectualmente capaz por si mesmo¹⁶, conforma-se sem sair completamente do terreno da retomada humanista da *humanitas* latina a ser constituída e forjada por arte. A declaração da própria falta de arte e inaptidão como discursador faz parte deste processo de construção da figura do ‘*moi*’ no livro como exemplo e prova fundamental da justeza da causa do discurso: a saber, como veremos, da ‘*diversion*’ ou do ‘*desvio*’ como *sagesse* bem mais efetiva do que o ideal demasiadamente elevado do sábio combatendo frontalmente a força das paixões. Apresentando-se como destituído de arte, em suma, Montaigne procura persuadir-nos de sua *honestidade* e *modestia* conquistando a confiança – *fides* – de quem o lê. Depreciando suas forças a primeira imagem que nos dá de si mesmo afasta desde já quaisquer suspeitas de presunção pelo excesso de confiança – *fiducia* – e de segurança que, segundo Quintiliano, sempre dispõe mal os juizes: “Esconder a arte é mesmo o ápice da arte.”¹⁷.

Antes de prosseguirmos na nossa leitura do capítulo ‘*De la Diversion*’ cabe estendermo-nos mais um pouco sobre as considerações teórico metodológicas que nos afastam de Pierre Villey e de Hugo Friedrich e nos aproximam de Jean Paul Sermain, em sua assimilação da ‘*diversion*’ à *insinuatío* retórica.

Antes de concluir este estudo passaremos ainda a um breve

16 CARDOSO, S. “Montaigne uma ética para além do Humanismo” In: *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro: Puc-Rio, v. 27, 2010.p. 262

17 “Sed ipsum istud evitare summae artis; nam id sine dubio ab omnibus, et quidem optime, praeceptum est” QUINTILIANO. *Instituições Oratorias*, IV, 1, 54-57.

exame da retomada da ideia montaigneana de ‘*diversion*’ nos *Pensées* de Blaise Pascal sob a forma dos ‘*divertissements*’. Neste contexto moderno de meados do século XVII o conceito que fora forjado por Montaigne no plano da retórica e da ética clássica, como sabedoria prática - e, portanto ação deliberada e consciente contra as paixões – investe-se de outro significado, inserido num universo de questões bastante diverso: Pascal fará da ‘*diversion*’ a figura da natureza decaída do homem, como veremos, agenciando o tema com vistas à crítica do *cogito* cartesiano.

II – Autoretrato e subjetividade: leituras da ‘*diversion*’ por Pierre Villey e Hugo Friedrich e sua crítica.

É seminal como se sabe o legado da obra de Pierre Villey para a interpretação moderna dos *Essais*. Atentando para o caráter singular do discurso de Montaigne sob a égide da empresa do autoretrato, Villey empreendeu no início do século XX uma apreciação mais adequada da obra, distanciando-a definitivamente da maneira como muitos o haviam recebido nos séculos anteriores, ou seja, como uma sorte de repertório de sentenças famosas dos grandes autores, antigos e modernos, que pouco se distinguiria das operações e formulações mais generalizadas do humanismo de sua época.

Mas, como já visto, ao conceber a escrita de si de Montaigne como consequência de uma descoberta do ‘*moi*’ individual enquanto realidade objetiva e empírica, externa à própria escrita

e absolutamente irredutível aos paradigmas da tradição, Villey é levado a radicalizar o reconhecimento de sua originalidade. Entende assim a obra de Montaigne como uma extensa evolução intelectual que o direciona da adesão aos *exempla* clássicos para a consolidação de uma doutrina moral nova e pessoal que reflete a natureza e os juízos do ‘*moi*’ individual, afirmado em sua própria autonomia. Segundo sua abordagem evolutiva¹⁸ o ‘*moi*’ passa a ser tomado como critério privilegiado da reflexão dos *Essais* como resultado de um processo gradativo de desprendimento dos *exempla* que tem seus marcos cruciais nas leituras das *Vidas* e das *Obras Morais* de Plutarco, mas especialmente das *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico, desencadeadora do que chama de ‘crise cética’. Esta última teria precipitado um afastamento decisivo dos modelos herdados pelos quais Montaigne se guiara até então e que constituíam o próprio substrato de sua educação.

Villey classifica, portanto, os capítulos do livro III, como é o caso de ‘*Da Diversão*’, como aqueles que levam à perfeição a pintura do ‘*moi*’ indicando o estágio mais avançado da experiência da própria individualidade e da constituição de sua nova doutrina moral. Encorajado pela boa acolhida dos dois

18 Villey traça os passos de uma evolução progressiva ao longo dos três volumes dos *Essais* correspondendo a uma fase estoica, pirrônica e epicurista, em direção à constituição de uma sabedoria própria e original que se completaria em sua forma mais bem acabada no livro III: “Sua moral (...) no fim das contas, assim que tenha alcançado seu pleno desenvolvimento, não será mais estoica, nem pirrônica e nem epicurista, mas será a sua.” Villey, P. *Sources e l’evolution des Essais de Montaigne*. Paris, Librairie Hachette, 1933 p. 34.

primeiros volumes, sublinha ele, Montaigne fala mais de si mesmo no terceiro, “deixando sua própria experiência invadir o livro”. Teria encontrado então um centro de estabilidade dentro de si; um cerne ou “*forme maîtresse*”, posto além da mobilidade e mudança infinitas que caracterizavam ainda a experiência de si nos escritos mais antigos, notadamente no ensaio ‘*De l’Oysivité*’, em que nos narra o momento de sua escolha pela vida solitária na companhia das ‘doutas musas’ posta na origem de seu livro. Como nos conta então esperava que uma vez liberto das ocupações do mundo seu espírito ‘se fixasse’ e ‘repousasse’ em si, entretanto, constata, entregue a si mesmo comporta-se como um ‘cavalo escapado’: “dá a si mesmo cem vezes mais trabalhos do que assumia por outrem; e engendra-me tantas quimeras e monstros fantásticos, uns sobre os outros sem ordem nem propósito (...)”¹⁹.

Nos capítulos do livro III, entretanto Montaigne já não mais precisaria apoiar-se na referência externa da sabedoria dos antigos. Passa a tomar então como fundamento de seus juízos suas próprias experiências: a grande viagem à Itália, por exemplo, feita entre 1580 e 1581; as lições sobre a vida pública que extraíra como ‘*maire*’ de Bourdeaux; a aproximação da velhice e, enfim os eventos de sua vida recente. É desta perspectiva que Villey aborda ‘*De la Diversion*’, entendendo fundamentalmente o ensaio como “penetrado mais largamente da vida e da experiência pessoal” de Montaigne. O intérprete busca no texto os traços da

19 MONTAIGNE. op. cit. I, 8, p. 32; p. 45.

‘nova filosofia moral’ que se conformaria ao longo do livro III, fidedigna à “*forme maîtresse*” do ‘*moi*’. Concentra-se assim quase que exclusivamente no problema da morte que Montaigne aborda numa longa digressão, que toma quase a totalidade da primeira parte do ensaio. Villey atenta para o modo como a reflexão que aí se desenvolve inverte inteiramente a postura assumida no capítulo ‘*Que philosopher c’est apprendre à mourir*’ do livro I, em defesa da premeditação filosófica da morte. Escolhendo, ao invés do triunfo da razão sobre o medo da morte, o ‘desvio’ para outros assuntos e objetos, Montaigne estaria recorrendo em ‘*De la Diversion*’ ao seu próprio testemunho para regrar-se e abandonando os preceitos do estoicismo. Toma então a simplicidade dos camponeses perigordinos como modelo cujo comportamento diante da morte pudera ver de perto quando da grande peste de 1585.

O clássico livro de Hugo Friedrich retoma o caminho proposto por Villey mas o desenvolve mais fortemente na direção de uma metafísica do sujeito, com sua noção de ‘natureza individual’. Friedrich se concentra também no problema da morte em ‘*De la Diversion*’, mas a descreve como situação propiciadora do encontro interior com uma instância de substancialidade tida, conforme suas palavras, como “centro mais íntimo do próprio ser” reconhecido como “cerne profundo da natureza individual”. Na afirmação que Montaigne faz da ‘*diversion*’ em relação a que fizera em ‘*Que philosopher c’est apprendre à mourir*’ ele enxerga a manifestação de um “esforço cada vez mais marcante” por abordar

o problema “o mais puramente possível sob o olhar da experiência interior” única capaz de apreender a realidade pura e inteira da morte, dada efetivamente como incapacidade, sofrimento e dor. É privilegiando esta vivência empírica incontornável do *‘moi’* que Montaigne lança por terra “do modo mais enérgico” os exemplos e preceitos da filosofia como elementos inautênticos e acessórios; ou, em outras palavras, o pretense saber externo e objetivo da morte preservado pela tradição, reconhecendo que não possuímos qualquer outro recurso contra ela além de deixar-nos ‘desviar’ para outra ideia que nos permita esquecê-la.

Ao ‘divertir-se’ face à ideia da morte, em suma, Montaigne estaria abandonando-se ao movimento natural de seu espírito. Somente tendo assim reconhecido a insuficiência de suas faculdades racionais e voluntárias e renunciado a elas é que pode alcançar este ‘centro profundo’ do *‘moi’*, identificado como instância da ‘natureza’ ou ‘camada prevolitiva’ da alma. Esta ‘natureza’, sublinha Friedrich, nada tem de impessoal, mas define-se como lugar em que operam as forças “formadoras” do *‘moi’*, que em outros indivíduos poderiam proceder de outra maneira²⁰. Embora jamais empregue o termo ‘natureza’ propriamente como categoria metafísica, sublinha o autor, Montaigne reconhece o ‘sentimento’ de suas forças salutares no mais íntimo de seu ser

20 “Dentro do *eu* ele busca um ‘isto’ que não é de natureza impessoal mas constitui a camada profunda prevolitiva da individualidade” FRIEDRICH, H., op. cit., p. 290.

como “soberana universal”; “graça transcendente e maternal” que lhe fornece a medicina mais eficaz contra as dores da alma quando fracassam as lições da sabedoria²¹.

Desse modo, com efeito, pode-se dizer que Hugo Friedrich compreende o tema montaigneano da *‘diversion’* fundamentalmente como índice de uma conciliação interior com certo substrato metafísico do *‘moi’* ainda que não apreendido ou vislumbrado pelo intelecto. Atribui assim ao *‘moi’* retratado nos *Essais* um anseio de transcendência que lhe é totalmente estranho, animado pelo sentimento de que age dentro de si a força de uma natureza que lhe é preexistente e em que encontra sua verdadeira forma, na qual se dissolvem suas contradições ou *‘doenças da alma’*. Desta perspectiva, como *sagesse*, a *‘diversion’* se definiria como renúncia à ação, sendo esta última preservada apenas no registro tênue de uma disposição passiva que acolhe e aceita as características do *‘moi’* recém descoberto em suas características e deficiências. Portanto, atenta o autor, Montaigne não as constitui, bem entendido, mas as reconhece limitando-se a descrevê-las. O *‘moi’* se vale assim da razão e da vontade em medida insuficiente para que possa afirmar-se propriamente como *sagesse* no sentido clássico. Tal leitura, com efeito, apegada ao horizonte da *‘diversion’* enquanto expressão de uma condição natural e necessária, a transcender o exercício da razão e da vontade, vem negar os próprios fundamentos da ética clássica que

21 Idem.

procuramos recuperar aqui.

É particularmente significativa desta compreensão a proximidade que Friedrich nos sugere entre a “camada prevolitiva” a qual Montaigne procuraria conferir expressão e a instância do “coração” que Blaise Pascal iria conceber bem mais tarde nos *Pensées*: lugar da alma alheio à razão e aos sentidos em que se exerce a intervenção misericordiosa e salvadora da Graça divina levando o homem ao seu soberano bem²².

De fato, se compreendermos a reflexão de Montaigne sobre a morte como inserida e funcionando no interior de uma determinada estratégia argumentativa que define o ensaio como um todo, nada sinaliza para esta descoberta de uma natureza própria a que o ‘*moi*’ aderisse em unidade consigo mesmo. O que se vê ao contrário é o reconhecimento do seu caráter precário e da insuficiência de suas forças para preservar-se contra o poder das paixões. O ‘*moi*’ emprega assim de modo deliberado a ‘*diversion*’

22 Segundo Friedrich a noção pascaliana de ‘*coeur*’ poderia ser o equivalente exato da ‘camada prevolitiva’ montaigneana como centro profundo do homem não fosse a direção teológica e mística da reflexão de Pascal que Montaigne evita cuidadosamente. De fato, o sentido privilegiado da palavra ‘*coeur*’ nos *Pensées* é fundamentalmente religioso, inspirado diretamente em Santo Agostinho, em sua ênfase na corrupção da natureza humana pela macha do pecado. Incapaz de crer em Deus e buscar a salvação por suas próprias forças, o homem possuiria, entretanto esta instância no mais fundo de si mesmo como ponto de alavancagem da intervenção misericordiosa de Deus: “*Il incline leur coeur à croire. On ne croira jamais, d’une creance utile et de foi si Dieu n’incline le coeur et on croira dès qu’il l’inclinera.*” (Pascal, L.380). FRIEDRICH, H. op. cit., p. 293.

ou o ‘desvio’ como *sagesse* para proteger sua integridade. Com efeito, ‘*De la Diversion*’ repõe à sua própria maneira a experiência de instabilidade e de fragmentação interior de que nos fala ‘*De l’Oysivité*’ insistindo no carácter obscuro e vacilante do ‘*moi*’ tal como ocorre em incontáveis passagens ao longo dos três volumes dos *Essais*²³.

O artigo de M. Merleau Ponty “*Lecture de Montaigne*” é referência essencial para se pensar esta experiência de subjetividade. Como observa afinal, longe de postular a descoberta do ‘*moi*’ Montaigne “descreve o homem como problema” ao tomar-se a si mesmo como objeto de seu livro. Ponty atenta para o modo como a ‘consciência de si’ em Montaigne antecede e é radicalmente diversa da ‘pureza da consciência intelectual’ que surge em Descartes. Ao contrário desta última a ‘consciência de si’ em Montaigne jamais supera sua alteridade interna; jamais se converte na unidade de um espírito conhecedor do mundo. Sua escrita pessoal se desenvolve como diálogo incessante consigo mesmo retomando frequentemente seus próprios enunciados e opções morais como marcas da identidade a fim de apropriar-se

23 Entre tantos exemplos ver o início do capítulo ‘*Da Vaidade*’ “E quando terminarei de representar uma contínua mudança e agitação de meus pensamentos em qualquer matéria em que se esbarrem se Diomedes encheu seis livros unicamente com o assunto da gramática?” III, 9, p. 946; e ainda de ‘*Da Afeição dos pais pelos filhos*’: “descobrimo-me inteiramente desprovido e vazio de toda outra matéria apresentei-me a mim mesmo como argumento e assunto. Este é o único livro do mundo de sua espécie, um projeto desordenado – *farouche* – e extravagante - *extravagant*.” II, 8, p. 385.

de si a cada instante; medindo-lhes o alcance, a arbitrariedade ou deficiências, numa constante “interrogação dirigida ao ser opaco que é”²⁴. O ‘moi’ é assim sua matéria privilegiada por jamais ter saído de “um certo espanto diante de si”.

Mas não é exatamente esta temática da subjetividade que nos mobiliza aqui. Ou, melhor dito, não é tanto como forma de crítica ao racionalismo do século XVII e ao paradigma do sujeito moderno que estamos problematizando a ideia sustentada por Pierre Villey e por Hugo Friedrich da existência de uma natureza individual que comandasse o discurso de Montaigne a partir de fora. Esta crítica é pertinente aqui na medida em que dá espaço para pensarmos o autorretrato dos *Essais* como construção discursiva; no plano retórico e ético da constituição do *ethos*, enquanto prova empregada com vistas à persuasão de uma causa. É desta perspectiva que se propõe aqui uma leitura do ensaio orientada pela identificação da ‘diversão’ com o dispositivo da *insinuatío*, conforme o caminho apontado por Jean Paul Sermain. No que concerne às motivações e efeitos da apropriação da *insinuatío* no ensaio distanciamos-nos também consideravelmente da análise de Sermain.

O tema da “*diversion*” segundo o intérprete parte de uma apreensão essencialmente negativa do “fenômeno retórico” através do qual visaria nos enviar a uma “análise psicológica”

24 “O mundo não é para ele um sistema de objetos cuja ideia possua em seu íntimo, o eu não é para ele a pureza de uma consciência intelectual”. PONTY, M. M. “Leitura de Montaigne”, In: *Signos*, São Paulo, Martins Fontes, 1991, p. 222.

da vida interior, reveladora da “fraqueza afectiva e intelectual do sujeito” e ainda a considerações semiológicas a partir das quais demonstra a incapacidade de nossa razão para conhecer as coisas em sua essência. O valor da “*diversão*” não estaria, portanto, no plano ético do bom ou do mau uso que se poderia fazer de seu mecanismo, mas se aproximaria da teoria do conhecimento ao expor, como nos diz Sermain, um processo fundamental da “produção de sentido”; na postulação de nosso acesso às coisas necessariamente mediante um “desvio” de carácter metonímico para os signos parciais das coisas²⁵. Conquanto Sermain reconheça assim a importância nos *Essais* da retomada de elementos retóricos, sua leitura da apropriação da *insinuatío* a articula em demasia também às estruturas do mundo moderno, pondo em cena, porém, não a afirmação destas, mas a sua crítica. A “*diversão*” seria então ao contrário da leitura de Friedrich, um modo de erodir a ideia da subjetividade fundadora e por outro lado, da objetividade e neutralidade do discurso científico²⁶. De fato, é doutra ordem e

25 “Nós recorremos à insinuação porque a morte cega, mas também porque nós não sabemos conhecer a essência das coisas. A insinuação não é somente o triunfo do negativo sobre o positivo; ela resulta duma falha fundamental, e, participando duma fuga generalizada do sentido ela não pode opor-se a nenhuma positividade real.” SERMAIN, J. P. op. cit., p. 130-134.

26 A leitura de Sermain se alinharia assim às preocupações características que motivaram o que J. Bender chama de ‘o retorno modernista da retórica’, dissociada por um hiato temporal de sua origem a retórica clássica: “compartilha com sua companheira clássica pouco mais do que o nome”. Se a retórica antiga consistia propriamente num conjunto de regras e procedimentos que regulava a produção do discurso, o interesse renovado por esta tradição no decorrer

natureza pra nós, como já visto, a causa central de Montaigne, ou seja, do valor da *'diversion'* como *sagesse*.

III – *'Diversio'* e *Insinuatio*: Montaigne como homem de *prudencia*.

Com efeito, a faculdade de bem julgar que Montaigne faz sobressair desde os primeiros parágrafos de *'De la Diversio'*, com que se desfaz dos discursos dos grandes sábios como impróprios ao caso, não o aproxima tanto afinal da idéia moderna do sujeito quanto incorpora certas qualidades do sábio antigo e do *orator perfectus*. A escolha do 'desvio' como maneira de discursar é concebida por Quintiliano como motivada pelo *consilium* que é uma das mais altas capacidades a distinguir o *orator perfectus*. Como nos diz, é sinal da *'altissima prudencia'* e do *'praesentissimo consilio'* do orador a percepção de quando é necessário dirigir-se aos juízes de modo indireto – *averso* -, desviando da causa e rompendo a ordem ordinária estabelecida para voltar-se a figuras

do século XX a põe como “campo transdisciplinar de preocupação prática e intelectual”. Longe de dar-se como doutrina ou conjunto coerente de práticas discursivas, a retórica generaliza-se na modernidade, penetrando “nos níveis mais profundos da experiência humana” condicionada ao questionamento das condições cruciais do mundo moderno, que haviam ocasionado o ocaso da retórica clássica, tais como o objetivismo e a subjetividade. BENDER, J. “Retoricidade: sobre o retorno modernista da retórica” In: *Neoretórica e desconstrução*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998, p. 29-31.

de pensamento e de palavras²⁷. O *consilium* não é fruto da instrução escolar, mas é saber que resulta da própria experiência do orador, participando antes da sabedoria prática ou da *prudentia*. Define-se, portanto, como ação deliberada após reflexão e cálculo sobre a adequação dos meios aos fins, discernindo em cada momento o que seja ‘conveniente’ e ‘vantajoso’ à defesa da causa. É à sua própria sabedoria prática que Montaigne dá ênfase ao retratar-se como conselheiro sem arte.

Quintiliano recomenda o uso da *insinuatío* no exórdio do discurso nas situações em que não se pode postular de modo direto a benevolência e a atenção dos auditores, definindo-a como maneira obliqua ou indireta de fazê-lo, ‘desviando’ o discurso para circunstâncias particulares e externas à causa. A *insinuatío* é necessária quando é torpe a causa que se vai defender, por não parecer “suficientemente honesta”, ou porque seja condenável ou “pouco aprovada pelos homens”²⁸. O *Ad Herenium* - o mais

27 QUINTILIANO, op. cit. II, 13, 11. Sobre isso ver também CÍCERO, *Orator*, 15-49.

28 “Alguns por isso dividem o exordio em duas partes, a introdução - *principium* – e a insinuação - *insinuationem* – fazendo a primeira conter um apelo direto à atenção e à benevolência do juiz - *benevolentiae et attentionis postulatio*. Mas quando isto é impossível em gêneros de causas torpes pretendem que o orador se insinua furtivamente - *surrepat* - nas almas dos juizes, especialmente quando a aparência do caso – ‘*frons causae*’ - não seja suficientemente honesta, ou porque a matéria seja ímproba ou porque seja pouco aprovada pelos homens (exemplos de casos). Para salvar a situação os retóricos estabeleceram um certo número de regras de maneira um tanto desordenada: mais prolixos narram casos fictícios para si próprios e os tratam realisticamente, buscando fixar o costume das ações.” QUINTILIANO, op. cit., IV, 42-47.

antigo manual latino de retórica que chegou até nós - já assim prescrevera a *insinuatio* como uma das duas formas de *captatio benevolentiae* segundo o gênero da causa e a disposição dos ouvintes:

a *introdução – principium* - deve ser tal que com os arazoados explícitos que prescrevi, sem demora façamos o ouvinte benevolente, atento ou dócil. A *insinuação* ao contrário deve ser tal que consigamos essas mesmas coisas, só que implicitamente, por dissimulação – ‘*occulte par dissimulationem*’ - e, assim, possamos alcançar a mesma comodidade na tarefa de persuadir.²⁹

Tal preceito indica, portanto os obstáculos e dificuldades com que o orador depara-se na prática ao exercício de sua arte e procura dar conta deles. São as causas que não têm na *doxa*; na opinião do auditório uma disposição favorável, provocando sua hostilidade e resistência, que demandam a *insinuatio* permitindo que o discursador se insira de maneira ‘oculta por dissimulação’ ou subrepticamente nas almas – *subrepat animis*³⁰. Quintiliano atenta, contudo, para o pouco valor dos conselhos gerais neste assunto, dada a variedade infinita e a imprevisibilidade dos casos, advertindo que o *consilium* que delibera sobre a *insinuatio* deve partir sempre do caráter específico de cada causa³¹. Mas não tenta

29 *Retórica a Herênio*, I, 11.

30 QUINTILIANO, op. cit. IV, 42.

31 *Idem*, IV, 44.

menos do que o autor do *Ad Herenium* tipificar estes casos. Por exemplo, quando a causa excita o ódio: um patrão apela contra um cliente ou um pai contra o filho. Ou quando incita pena: sendo nosso oponente um velho, um cego ou uma criança. Há ainda outras duas circunstâncias desfavoráveis ao orador: quando os juízes já foram persuadidos pelo nosso adversário e quando já se cansaram ouvindo os que falaram antes de nós³².

Ao modo da *insinuatio* retórica a ‘diversão’ montaigneana é não uma recusa da *ars*, mas pelo contrário, resultado de um esforço maior por parte desta mesma para adaptar-se às circunstâncias mais adversas à sua aplicação. Mas tomando pra si este preceito Montaigne o reinterpreta conferindo-lhe implicações mais vastas que extravasam para bem além das classificações tradicionais. A “*diversão*” afinal não reflete apenas os casos eventuais e determinados nos quais a causa propriamente dita não é suficiente para o alcance da persuasão, mas apoia-se numa prova geral, da fraqueza constitutiva da ‘oposição’ com bons argumentos. Esta última é descrita menos como método de consolar no sentido estrito do que como um certo tipo de conduta que se reflete no discurso, cuja ineficácia no trato com as paixões Montaigne generaliza como experiência partilhada por todos não só nos casos das damas em luto mas, como já vimos, em ‘assuntos banais’ – ‘*propos communs*’. Deste ponto de vista a enunciação pejorativa da apresentação da “*diversão*” por não ser capaz senão

32 *Retórica a Herênio*, I, 9-10; QUINTILIANO, op. cit., IV, I, 44.

de “*plastrer le mal*” ganha tom bastante ambíguo fazendo-se acompanhar do amplo descrédito de seu oposto: a ‘oposição’ tampouco consegue curar as ‘*maladies de l’ame*’ e, além disso, costuma agravá-las, ao passo que a ‘*diversion*’, se não alcança curar o mal ao menos atenua seus excessos.

Ela afirma-se, deste modo como ideia mais modesta de sabedoria, por assim dizer, de natureza marcadamente defensiva ligada às qualidades da *cautio* e da *circumspectio* que são partes da *prudentia*³³. Recomendando o ‘desvio’ Montaigne descarta a atitude doutrinadora daqueles que impõem suas razões - bruscos como o médico ‘*laid et rechigné*’ do início do ensaio - e valoriza a que mensura detidamente a extensão do poder das paixões e suas consequências mais destrutivas sobre a alma e os negócios humanos.

Mas essa disciplina moral mais modesta tem bem pouca sustentação na *doxa* acerca da sabedoria que vigora no século de Montaigne, por isso ao louvá-la ele se põe a si mesmo na condição de escritor em situação bem similar àquelas acima elencadas quando o orador deve discursar contra as noções solidamente estabelecidas no senso comum do que fosse justiça e equanimidade. Com efeito os tratados pedagógicos que proliferam então como dos mais característicos entre os gêneros do humanismo nos mostram o quanto os modelos da *constantia*

33 GOYET, H. “Montaigne and the Notion of Prudence” In: *The Cambridge Companio to Montaigne*. Cambridge University Press, 2005, p. 133-134.

estóica seduziam estes autores e o quão amplamente orientavam sua reflexão moral³⁴. De Sadolet a Guillaume Budé, a educação laica nos grandes autores da Antiguidade é valorizada como modo de instruir o espírito a encontrar em si mesmo a força superior e inesgotável de sua razão que triunfa soberana sobre as sensibilidades e permanece inabalável diante dos caprichos e reveses da fortuna. Da perspectiva de ideal tão elevado, encarnado em heróis morais como Sócrates, Pitágoras, Catão e Cícero, a ‘*diversão*’ só pode ser considerada marca inequívoca de ‘*mollesse*’, de indolência e covardia. Contra esta visão *endoxal* ou respondendo a ela, de certo modo, é que Montaigne constrói sua argumentação, como se verá, indo buscar seus meios entre as tópicas clássicas da *insinuatio*.

Com efeito, é antes de tudo em sua própria escrita que ele ilustra o valor superior desta *sagesse* tomando-a como estratégia argumentativa mais determinante e, deste modo, como elemento crucial na constituição de seu *ethos*. Deste modo, após introduzir-nos ao seu tema no modo simples e ordinário da ‘conversa cotidiana’ – *ex proximo sermonis* -, com que partilha sua experiência no papel de consolador, ele passa progressivamente ao plano mais vasto da enunciação de sua causa, mas não com ‘arrazoados explícitos’, porém derivando o discurso do âmbito privado da consolação para o das ‘*diversions*

34 ZANTA, L. *La Renaissance Du Stoicisme au XVI siècle*. Paris: Champion, 1914, p. 75-76.

publiques'. Remete-nos expressamente para fora do próprio ensaio, convidando-nos a considerar outros tipos de tratamento que já dera ao mesmo tema noutras circunstâncias; envia-nos, sobretudo, como aponta Villey, ao capítulo 23 do segundo volume: '*De Mauvais Moyens Employez à Bonne fin*' que mostra o quanto as estórias estão cheias de *exempla* de usos desse expediente entre antigos e modernos, como recurso contra a eclosão de guerras civis desviando as forças que as impulsionam para uma guerra externa³⁵. De modo significativo, neste outro contexto, político e militar, a '*diversão*' deixa de sinalizar incapacidade e '*mollesse*' para tornar-se marca da inteligência estratégica de grandes homens de ação empenhados em proteger seus estados das 'forças contrárias', tal como ocorre com Péricles, um dos mais altos exemplos de *prudencia* que teria agido do mesmo modo na guerra do Peloponeso e em tantas outras ocasiões³⁶. Assim o fizeram também os romanos 'desviando' para fora o excessivo ardor guerreiro de sua juventude - 'la chaleur trop vehemente de leur jeunesse' – fomentando guerras externas -

35 Montaigne compara aqui as doenças de nossos corpos aos males que perturbam a estabilidade dos estados. Estes últimos tal como os corpos, devido à fragilidade de sua condição, exposta a todo tipo de vicissitudes, necessita por vezes passar por uma 'repleção', 'purgação' ou 'sangria' de humores inúteis e prejudiciais que carregam dentro de si - 'repletion d'humours inutile et nuisible' – cujos excessos podem levá-los à inteira ruína. MONTAIGNE, op. cit. II, 23, p. 683; p. 525.

36 Idem, p. 832; p. 69. Péricles é para Aristóteles exemplo distinguido de sabedoria prática porque percebe o que é bom pra si mesmo e para os homens em geral. ARISTÓTELES, *Ética a Nicomaco*. I, V 1140a10.

como foi o caso das cartaginesas - evitando que resultassem em conflitos internos³⁷.

Montaigne complementa estes *exempla* com mais duas histórias em “*Da Diversão*”, que enriquecem de matizes a ideia a estendendo para além do plano exemplar dos grandes generais do passado. A primeira é a do Senhor de Himbercourt que logrou salvar-se e a seus companheiros da fúria do povo na cidade sitiada de Liège mediante um *‘ingenieux destour’*, com que a ‘divertiu’ e ‘dissipou’. A segunda, uma fábula de Ovídio, conta como Hipômenes obteve vantagem na corrida que disputava com a bela Atalanta, deixando escapar das mãos como que ‘inadvertidamente’, pomos de ouro que ‘distraiam’ sua atenção.

Pode-se ver assim um modo da *insinuatío* operando, em imagens que põem diante de nossos olhos em planos literais e concretos a utilidade deste mecanismo quando bem empregado para conduzir os rumos da fortuna a nosso favor. Elas funcionam como ‘comparação’ – *collectione* -; ‘fábula verossímil’ –, ‘história’ ou ‘novidade’ – *novitate* - exprimindo uma ‘semelhança’ – *similitudine*³⁸ –, oferecendo uma “pequena volúpia” para estimular o juízo³⁹ e despertá-lo para os benefícios da *‘diversão’*.

37 Montaigne, II, 23, p. 683;p. 525.

38 *Retórica a Herenio*, I, 10.

39 ‘Uma graça propícia refaz as almas e geralmente uma pequena volúpia para o juízo alivia o tédio.’; QUINTILIANO, op. cit., IV, I, 49.

IV - ‘*Diversion*’ como figura da *vanité* humana: a digressão sobre o problema da morte.

A esta altura do ensaio, portanto, a ‘*diversion*’ deixa de refletir a condição particular da falta de arte do autor dos *Essais* para pôr-se como *sagesse* que toma por base uma disposição ordinária, familiar à maioria das pessoas. Mas resta demonstrar o valor e a legitimidade de uma *sagesse* que não se orienta pela perfeição moral dos modelos clássicos. Importa a Montaigne, com efeito, esclarecer em que medida ter como critério dos próprios pensamentos e ações o comportamento ordinário dos homens deve ser entendido como *sagesse* e não justamente como marca de ‘*mollesse*’; de complacência excessiva com a própria incapacidade.

O ‘desvio’ da causa para o problema da morte - extensamente explorado pelas éticas helênicas -, que ocorre em seguida, opera justamente neste sentido, elevando o discurso a um plano universal para postular os limites da razão humana e a distância incomensurável que há entre nós e os chamados “espíritos de primeira classe”.

A digressão - *digressio* ou *egressio* - é definida por Cícero no *De Inventione* como inserção de todo um desenvolvimento estranho em princípio à questão principal do discurso, mas que a estende ou amplifica funcionando como modo de *confirmação* - *confirmatio* - da própria posição ou de *refutação* - *refutatio* - do

adversário⁴⁰. Segundo Quintiliano por romper com a ordem lógica do arrazoado, a *egressio* é por vezes bastante útil à persuasão, por isso ele admite seu uso nas mais variadas situações sem reservar-lhe uma parte específica do discurso: a *egressio* poderá convir em qualquer momento especialmente como preparação para bem dispor os juízes quando nossa causa apresenta aspectos desfavoráveis⁴¹.

Ao discorrer, portanto sobre o tema da morte, Montaigne lança-se numa digressão, passando a falar de outra coisa, mas no interesse da verossimilhança de sua proposição principal. Conduz-se agora à causa alheia que versa sobre nossa absoluta impotência de confrontar o problema da morte. Como observa, experimentamos tão grande pavor diante de tal ideia que somos necessariamente levados a ‘divertir’ o pensamento para outros objetos. Cabe exclusivamente aos espíritos de ‘primeira classe’ a outra lição ‘demasiado elevada e difícil’ de ‘deter-se puramente na coisa, de considerá-la e julgá-la’; ‘de abordar - *accointer* - a morte com uma fisionomia comum – *visage ordinaire*’. Sócrates é o modelo deste ideal extraordinário de *constantia*, por ter sido capaz de considerar o fato iminente de seu próprio desaparecimento - ‘*la chose en soy*’ - como “acidente natural e indiferente”.

40 “Inferri orationem a causa remotam.” CICERO. *De Inventione*. I, 97. Como exemplo de *egressio* veja-se a defesa da poesia no *Pro Archia Poeta*, 13-20 e também o *Orator* quando Cícero discorre sobre sua própria formação e seus feitos em defesa da República para responder à crítica dos que consideram indigno ocupar-se do assunto da *eloquentia*. CICERO. *Orator*. 140-149.

41 Quintiliano reconhece como *egressio* tudo aquilo que é dito fora das cinco partes do discurso. QUINTILIANO. op. cit. IV, III, 12.

Em contraste com o exemplo solitário de Sócrates, Montaigne ressalta a insuficiência da razão e da vontade diante da realidade da morte a igualar quase a totalidade dos homens, que jamais detêm nela seu pensamento: ‘correm’, ‘visam a um ser novo’. Isso é verdade até mesmo nas situações que mais se nos afiguram como de enfrentamento corajoso da morte. Montaigne nos convida a bem julgá-las e desvelá-las a todas como outras tantas modalidades de ‘diversão’. Assim é com os religiosos que morrem na fogueira com as mãos voltadas para o céu: “devem ser enaltecidos pela religiosidade, mas não propriamente pela firmeza. Fogem da luta; desviam da morte seu pensamento.”⁴²; também dos guerreiros que se deixam morrer de armas nas mãos. Levados pelo ardor do combate e pela ambição do renome estes tampouco ‘refletem’ – *estudie* – ou ‘sentem’ a morte. Nem mesmo célebres modelos de bravura da Antiguidade como Xenofonte e Epaminondas ou da mais alta sabedoria como Epicuro escapam ao veemente retrato da *vanité* humana que desponta neste momento do ensaio, ‘divertidos’ também eles para outras coisas, valores, crenças ou sistemas.

Como se vê esta reflexão faz surgir a ‘*diversion*’ sob perspectiva bem diversa do modo como a compreendemos até aqui. De arte ou ação refletida e deliberada sobre outrem, passa a dar-se como condição necessária, interiorizada em cada um em particular como movimento sofrido de modo inconsciente:

42 MONTAIGNE. op. cit., III, 4, p. 834; p. 70.

nosso espírito não pode deixar de ‘divertir-se’ da própria razão e vontade diante da ideia da morte, visto ser incapaz de contemplá-la e apreendê-la em si mesma. Essa ideia ganha ênfase com o uso de vários termos para designar nossas faculdades intelectivas, atestando nossa impossibilidade de ‘*juger*’, ‘*estudier*’ e ‘*considerer*’. Montaigne desqualifica assim os ‘*arguments de la philosophie*’ que se propõem a objetivar a morte em sua essência, pois que, afinal, como noz diz, seguem apenas “margeando e desviando da matéria - *costoiant et gauchissent* – e mal enxugando sua superfície”⁴³. Conquanto julguem-se a si mesmos superiores os filósofos não se diferenciam do comum dos homens; desviam-se também eles de ‘*la chose en soy*’ concentrando-se em palavras e argumentações vãs: “Gosto de ver estas almas superiores não conseguirem desprender-se de nosso consórcio. Por perfeitos que sejam são sempre pesadamente homens.”⁴⁴

Ridicularizando os silogismos dos filósofos, Montaigne conclui este passo do ensaio sem deter-se em maiores considerações sobre a *vanité* humana e suas causas profundas. O que está em jogo é de que modo esta imagem pode servir à amplificação de sua causa; como contribui para confirmá-la e ao mesmo tempo refutar a visão oposta. Desta perspectiva, o caso único e extraordinário de Sócrates vem situar o ideal filosófico da *constantia* num

43 “O sentido é, portanto, que o pensamento que objetiva a morte é já uma diversão, uma maneira de passar ao largo de sua realidade.” FRIEDRICH, H. op. cit., p. 295.

44 MONTAIGNE op. cit. III,4, p. 835; p. 73.

horizonte inatingível lançando a pecha de ignorância e de insânia sobre todos aqueles que se consideram capazes de alcançá-lo com sua *ars*. A ‘*diversion*’, por sua vez, compreendida como uma espécie de figura da vida interior a destronar a razão dos filósofos, apresenta-se agora como fundamento de *sagesse* muito mais útil e factível contra os excessos das paixões por ter a virtude da *modestia* como cerne; conscientemente adequada aos limites de nossas capacidades e disposições.

* * *

Mas, de todo modo, Montaigne não tarda a abandonar o tema da morte no ensaio e, com ele, o domínio da necessidade no qual vinha pensando seu tema, para voltar a propô-lo como estratégia deliberada contra a força das paixões. Mas a afirmação de seu valor e eficácia ganha mais peso e verossimilhança à luz do que a reflexão sobre a morte revela, já que se vale de uma propensão natural já dada na alma ao ‘desvio’; manipula uma sorte de lei comum e efetiva da vida interior absolutamente estranha ao ideal da *constantia* estóica.

Após a digressão sobre a morte nos narra agora como fizera para demover um jovem príncipe dominado pelo desejo da ‘*vengeance*’. Sequer considerara o combate frontal. Sublinha antes a força desta paixão, “de grande impressão e natural”⁴⁵ sobre

45 Idem.

os homens, e em seguida delibera sobre o melhor modo de ‘*en distraire*’. Para tanto não seriam suficientes, constata, os preceitos da *charitès* cristã, nem tampouco os ‘*tragiques evenemens*’ da poesia pagã: “Deixei-a estar e ocupei-me em fazê-lo saborear a beleza de uma imagem oposta: a honra, o favor e a benevolência que ele conquistaria pela clemência e bondade. Eu o desviei - *destournay* – para a ambição. Eis como se age”⁴⁶.

Aplicada deste modo ao domínio superior da política e do bom governo a ‘*diversion*’ legitima-se mais expressamente como *sagesse* destacando o grande alcance de seus benefícios éticos e morais. ‘Desviando’ o desejo da ‘*vengeance*’ para a ‘*beauté d`une image contraire*’ ela parece funcionar ao modo da terapia aristotélica dos opostos; da regulação dos excessos das paixões mediante seu direcionamento para o extremo contrário⁴⁷. Não indica tanto, porém a preocupação em buscar a mediania; de atenuar o vigor da ‘*vengeance*’, quanto de deixá-lo intacto para apropriar-se dele e aplicá-lo sobre outro objeto, capaz de exercer poder equiparável sobre o espírito do ‘*jeune prince*’. Com efeito, a ‘*diversion*’ se exerce mais exatamente neste caso transformando o ímpeto da ‘doença da alma’ em impulso dos atos da virtude, demovendo o príncipe do ardor da vingança para o ardor da fama que obteria por ‘*clemence et bonté*’. Deste modo Montaigne consolida sua própria imagem de homem de

46 MONTAIGNE. op. cit, III,4, p. 835;p. 75.

47 ARISTÓTELES. op. cit. II, 9, 1109a 5.

prudencia mobilizando um importante lugar comum. Em seu célebre discurso em defesa de *M. Clodius Marcellus* Cícero também exortara César à *clementia* acenando para a conquista da mais sólida fama; da admiração mais inflamada da posteridade. A *clementia* assim, na qual Montaigne investe por inteiro o vigor da paixão de seu interlocutor, vem a ser merecedora da verdadeira glória por ser mesmo uma das qualidades mais altas e distintivas dos grandes chefes de estado: reflete a justiça, a moderação e a sabedoria, avessa à cólera, inimiga do bom juízo – *consilium* – que ao invés da conciliação promove o conflito⁴⁸.

Com efeito, a partir deste momento, Montaigne assume modo mais positivo - como de quem reuniu provas o suficiente contra a *doxa* hegemônica de que a ‘*diversão*’ seja sinal de ‘*mollesse*’ – concluindo assim sua narrativa: “*Voilà comment on en faict*”. Interpela-nos diretamente em seguida, passando da ‘*vengeance*’ à paixão do ‘*amour*’ para nos preceituar a terapia do ‘desvio’ à maneira do conselheiro e diretor de consciência:

48 César nos narra a guerra civil como ilustração de sua *clementia*. Ao deixar vivos os soldados de Pompeu e integrá-los em seu exército e à *civitas* romana ele dá prova da suprema inteligência política. Esta, com efeito, procede não excluindo o inimigo e perpetuando assim a divisão e a guerra, mas conciliando-o numa unidade maior, acima dos conflitos entre partidos. O grande homem de estado, conciliador e clemente, apresenta-se desse modo como fundador de uma nova *civitas*. CICERO, *Pro Marcello*, 9-10. GOYET, H.. *Le Sublime du lieu Commun*. Paris: Honoré-Champion, 1996, p. 264.

Se vossa afeição no amor é forte demais dissipai-a, dizem; e dizem bem, pois amiúde experimentei – *essayé* - isso com proveito; desbaratai-a em desejos diversos (...) para que ela não vos domine – *gourmande* – e tirenize - *tyrannise* -, enfraquecei-o, contende-o, dividindo-o – *divisant* - e divertindo-o – *divertissant*.⁴⁹

Recorda como ele mesmo salvara-se de sucumbir sob a potência do sofrimento que tomara conta de si quando da morte do grande amigo Etienne De La Boétie. Reconhecera então a insuficiência de suas forças e necessitando de uma ‘*vehemente diversion*’ para distraí-lo da dor fizera-se amoureux ‘*par art et estude*’; desviara-se da dor para seu oposto, o prazer. De resto, como logo nos faz saber, este caso não é senão um exemplo extremo de hábito já consolidado diante de todas as demais ‘imaginações penosas’:

Por toda parte alhures o mesmo: uma imaginação penosa me domina; acho mais simples, ao invés de domá-la, mudá-la; a substituo, se não puder por uma contrária ao menos por outra. Sempre a variação alivia, dissolve e dissipa - *soulage, dissout et dissipe*. Se não posso combatê-la escapo-lhe, e fugindo dela desvio – *fourvoye* -, despisto - *ruse*: mudando de lugar e de ocupação, de companhia, me salvo em meio à multidão de outras ocupações e pensamentos, aonde ela perde meu rastro e me perde.⁵⁰

49 MONTAIGNE. op. cit. III, 4, p. 835; p. 74.

50 Idem.

Montaigne dispõe assim no centro do ensaio este autoretrato enquanto *ethos* marcado pela disposição – *hexis*⁵¹ - de ‘divertir-se’ constituindo-se a si mesmo em seus caracteres e modo de vida como a prova mais contundente em defesa de sua causa, para a qual parece convergir o discurso como um todo. A prática da ‘diversão’ assimilada nesta passagem ao gosto da ‘variação’ põe desde já em destaque não somente a própria *modestia* e honestidade, mas o encarecimento do valor da liberdade e autonomia do espírito e, por outro lado, uma disposição profundamente estranha à tensão e à gravidade que caracterizam o ideal estóico da *constantia*. Em lugar da resistência de alma inabalável do sábio o autoretrato de Montaigne ressalta o caráter incontornável das paixões descrevendo as ‘imaginações penosas’ quase que como um outro situado dentro de si mesmo de cujas investidas é preciso escapar para que o ‘*moi*’ não se perca a si mesmo. A ‘*diversion*’ reinserida desta outra maneira na vida interior como mecanismo aplicado de modo calculado produz efeito totalmente inverso daquele a que levava no contexto da reflexão sobre a morte: não se traduz mais num movimento necessário de alienação da própria consciência, mas permite justamente reapropriar-se de sua razão e vontade sempre que a integridade destas esteja ameaçada. Adotando a ‘*diversion*’ como hábito, portanto, Montaigne consegue roubar

51 A disposição – *hexis* – de caráter segundo a tradição aristotélica põe-se na própria raiz da definição das virtudes éticas, adquiridas a partir da repetição voluntária e consciente de atos justos, de valentia ou de moderação, por exemplo. ARISTÓTELES. op. cit., II, I – 1103b 21.

às paixões o poder destas de roubá-lo de si mesmo; de impedir a fruição livre e integral de suas faculdades e inclinações, que constitui afinal o objeto mesmo da escrita dos *Essais*.

V – Da ‘*Diversion*’ de Montaigne aos ‘*Divertissements*’ de Pascal.

A digressão sobre a morte no ensaio de Montaigne proclama, assim, nossa inconsistência afectiva e intelectual, profundamente e desde sempre marcados por um movimento interior como que naturalizado de ‘*diversion*’ de nós mesmos. Somente Sócrates - raríssimo representante dos ‘espíritos de primeira classe’ - escapa à *vanité* que nivela quase a totalidade dos homens.

Como se sabe Pascal se apropriará mais tarde da ideia montaigneana de ‘diversão’, mas ele a reformula noutros termos, articulados com os problemas religiosos e filosóficos de seu próprio século, de modo a servir ao seu projeto de uma nova apologética do cristianismo. Pascal vai fazer da busca dos ‘*divertissements*’⁵² - um dos grandes e mais importantes temas na antropologia dos *Pensées* repondo bem mais radicalmente a ideia da *vanité* humana. Reinterpretando a ‘*diversion*’ de Montaigne deste

52 Como nos mostra Jean Mesnard o termo “*divertissement*” conforme mobilizado por Blaise Pascal deve ser entendido como um dos arcaísmos presentes nos *Pensées*, já que o verbo ‘divertir’ no sentido de ‘desviar’ – ‘*détourner*’ – já não era mais empregado no século XVII. Com efeito, trata-se precisamente de parte do vocabulário que Pascal tomara diretamente de Montaigne. MESNARD, J. *La Culture Du XVII siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992, p. 68.

modo seu interesse será o de combater o otimismo cartesiano tão influente em seu tempo, de um ‘*moi*’ fundado no ‘conhecimento claro e distinto’ do *cogito*, formulado como presença de si para si: princípio indubitável sobre o qual Descartes edificara toda a sua abordagem metafísica da ciência e sua certeza da existência de Deus e da salvação⁵³.

De fato, Pascal seguirá caminho inteiramente diverso deste que ora percorremos no texto de Montaigne. Este, como já vimos, após definida a ‘*diversion*’ no exórdio, a torna objeto de um processo incessante de variação e de transformação com que vai lhe acrescentando novas nuances, perspectivas e amplificando o alcance de seu significado, mediante sua aplicação aos mais diversos exemplos, imagens contos e anedotas. Mudando sempre a perspectiva de sua abordagem ele empenha-se em discernir as infinitas formas e aspectos distintos que o fenômeno da ‘*diversion*’ pode assumir na prática, empregando a palavra como uma espécie de rubrica sob a qual vai agrupando um material muito abundante e variado designando múltiplas situações concretas da vida humana⁵⁴. Com isso, Montaigne constrói uma determinada

53 DESCARTES. *Meditações Metafísicas*, III, 15-19.

54 O sentido atribuído por Melanchthon às ‘rubricas’ ou ‘lugares comuns’ que disponibilizam argumentos para a boa invenção retórica, enquanto ‘*formae rerum*’, teve larga influência no meio letrado do século XVI. As ‘rubricas’ enquanto fontes dos argumentos definem-se, desta perspectiva como classificações que organizam em toda a sua complexidade e diversidade os dados da realidade concreta oferecidas para o bom uso do orador. Segundo a lista de Lorich que teve grande circulação na França: “designam de maneira

visão do homem em suas relações consigo mesmo e com o mundo com que se põe na contracorrente do ideal humanista da ‘*dignidade humana*’; da confiança excessiva em suas capacidades intelectuais e criativas. Mas a conclusão que tira disso jamais poderia agradar a Pascal. Afinal, como veremos, reconhecendo o quão profundamente a ‘*diversion*’ penetra os negócios humanos e nos revela a extensão de sua *vanité* Montaigne se reapropria dela para constituí-la em regra do bem viver.

Nos *Pensées* Pascal não perde ocasião de repudiar no autor dos *Essais* o grande apego por suas opiniões, ou ‘*sottises*’; o amor de si próprio que torna tão despudorada sua linguagem: “O tolo projeto que tem de pintar-se e isso não indo além de suas máximas e contra elas como acontece a toda gente de falhar, mas por suas próprias máximas e por uma intenção primeira e principal.”⁵⁵ O ato de erigir a ‘*diversion*’ em *sagesse* desta perspectiva, não seria mais do que mais uma expressão de sua complacência excessiva com a própria fraqueza, tanto mais viciosa quanto incapaz de sondar a instância mais profunda do ‘coração’ em que se situa um resquício da grandeza humana perdida com o pecado de Adão, sob a forma da aspiração ao bem e à perfeição divina. Pascal denuncia assim no discurso pessoal de Montaigne a vaidade que o

abstrata tudo aquilo que se encontra na vida e nos livros: por exemplo, a boa fortuna, as riquezas, as honras, a vida, a morte, a virtude, a competência, a justiça, a liberalidade, a temperança e seus contrários.” Apud, GOYET, F. op. cit., p. 62-63.

55 Pascal, op. cit. L. 780.

leva à completa indiferença – ‘*nonchalance*’ – pela salvação, em que se põe a verdadeira felicidade para o homem⁵⁶.

Como bem observa Jean Mesnard⁵⁷, portanto, ao contrário do que ocorre nos *Essais*, a reflexão de Pascal sobre os ‘divertimentos’ busca a unidade ocupando-se, sobretudo em esclarecer e aperfeiçoar a compreensão do significado do termo não em diversificar e alargar sua extensão semântica⁵⁸. O que interessa Pascal não são os variados tipos e manifestações dos ‘*divertissements*’ dos homens, mas o modo como estes exprimem para além de si mesmos uma mesma e única tendência profunda e essencial do espírito humano em sua condição mortal, miserável e trágica, no limite, após a queda do pecado. Irremediavelmente apartado de Deus, seu soberano e verdadeiro bem, o homem não pode, entretanto deixar de desejar alcançá-la. É este anelo ao “ser necessário, eterno e infinito” de Deus que lhe torna insuportável a visão de suas próprias misérias e que lhe impõe a necessidade de desviar-se a todo instante de si mesmo para não tomar consciência

56 “Os defeitos de Montaigne são grandes: palavras lascivas; (...) Seus sentimentos sobre o homicídio voluntário, sobre a morte. Ele exprime uma indiferença - *nonchalance* – pela salvação, sem medo e sem arrependimento. (...) não se pode desculpar seus sentimentos totalmente pagãos a respeito da morte.” Pascal, op. cit. L. 680 (63)

57 MESNARD, J. op. cit., p. 47.

58 “O que Montaigne tem de bom só pode ser adquirido com dificuldade. O que ele tem de mau, entendo o que está fora dos costumes, poderia ter sido corrigido num momento se lhe tivessem advertido de que ele fazia histórias demais e de que falava excessivamente de si.” Pascal, *Pensés*, L. 649.

de sua nulidade como criatura e como pecador⁵⁹.

Os ‘*divertissements*’, desse modo, nos diz Pascal, são a maneira que o homem em sua miséria pôde inventar para ser feliz no mundo. Já que essencialmente incapaz de permanecer consigo mesmo, todo bem de que pode usufruir em vida consiste na busca de qualquer paixão ou “ocupação violenta e impetuosa” que o lance para fora de si mesmo e que o ‘desvie’ – ‘*détourne*’ – de pensar na “infelicidade de nossa condição fraca e mortal e tão miserável que nada nos pode consolar quando a consideramos de perto.”⁶⁰ Mas trata-se, com efeito, de um bem inteiramente falso incapaz de produzir tranqüilidade e de redimir a angústia profunda do homem em sua distância infinita de Deus: domínio absoluto e eterno em que projeta a única e autêntica felicidade.

O tema dos ‘*divertissements*’ nos *Pensées* é assim como que o emblema privilegiado de um ‘*moi*’ concebido como sentimento de um ‘vazio metafísico’ que em nada se assemelha à reflexão de Montaigne isenta de qualquer anseio de transcendência religiosa e metafísica.

59 “(...) não sou um ser necessário. Não sou tampouco eterno nem infinito, mas vejo bem que há na natureza um ser necessário, eterno e infinito.” Idem. L. 135-469.

60 Idem. L. 136-139, p. 517.

Referência bibliográfica

CICERO. *El Orador*. Barcelona, Ediciones Alma Mater, S. A. 1967.

_____. *On Invention*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

_____. *Tusculan Disputations*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

MONTAIGNE, Michel de. *Les Essais*. Paris, PUF - Presses Universitaires de France, 1988.

_____. *Os Ensaios*. Tr. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

PASCAL, Blaise. “Pensées”, In: *Oeuvres Complètes*. Paris, Editions du Seul, 1963.

SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Tr. J. A. Segurado E Campos. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

CARDOSO, Sergio. “Montaigne uma ética para além do Humanismo” In: *O que nos faz Pensar* n. 27. Rio de Janeiro: Puc-Rio, 2010.

FRIEDRICH, Hugo. *Montaigne*. Paris, Gallimard, 1968.

GOYET, Francis. *Le Sublime du ‘Lieu commun’*. Paris, Honoré Champion Editeur, 1996.

_____. “Montaigne and the notion of Prudence” In: *The Cambridge Companion*, New York, 2005, p. 118 – 142.

GOUHIER, Henri. *Conversão e Apologética*. São Paulo, Discurso Editorial, 2005.

MESNARD, Jean. *La Culture du XVII siècle*. Paris, PUF – Presses Universitaires de France, 1992.

ORIONE, J. Eduino de Macedo. *A Meditação da Morte em Montaigne*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo em 2012.

PONTY, M. Merleau. “Leitura de Montaigne” In: *Signos*. São Paulo, Martins Fontes, 1991.

QUINTILIANO. *Institution Oratoire*. Paris: Garnier. S/ Data.

SERMAIN, Jean Paul. “Insinuatio, circumstantia, visio et action: l’itinéraire rhétorique du Chapitre III, 4: De la Diversion” In: *Rhétorique de Montaigne. Actes reunis par Frank Lestringant*. Paris, Librairie Honoré Champion, 1985.

STOWERS, Stanley. *Letter Writting in Greco-Roman Antiquity*. Philadelphia, Westminster Press, 1986.

VILLEY, Pierre. *Les Essais de Montaigne*. Paris, Librairie Nizet, s/data.

_____. *Sources et l’Evolution des Essais de Montaigne*. Paris, Librairie Hachette, 1933.

ZANTA, Léontine. *La Renaissance Du Stoicisme*. Paris: Champion, 1914.