



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO  
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO



## **Montaigne: os exercícios morais dos *Ensaíos* e as filosofias helenísticas**

**Maria Cristina Theobaldo**

Departamento de Filosofia\ICHS\UFMT

SIAPE: 4172160

Projeto de pesquisa a ser desenvolvido em Estágio Pós-doutoral junto ao Programa de Pós-Doutorado do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – área de Ética e Filosofia Política.  
Supervisão: Prof. Dr. Sérgio Cardoso.

CUIABÁ, FEVEREIRO DE 2017

## 1. Caracterização do Problema

---

No contexto dos meus estudos mais recentes consolidou-se o interesse pela dimensão da crítica de Montaigne (séc. XVI) às artes liberais, crítica que, a meu ver, mobiliza importantes argumentos em torno da utilidade dos saberes no interior dos *studia humanitatis* e da cultura renascentista. Nos *Ensaaios*, as artes liberais e as ciências são submetidas à análise com vistas a determinar o potencial de cada uma delas em subsidiar a conduta moral, decorrendo daí o seu grau de utilidade. Quais contribuições a astronomia, a gramática, a retórica, a geometria, a história ou a lógica oferecem, segundo Montaigne, para a reflexão ética? Na tentativa de responder a esta questão, desenvolvi estudos sobre a argumentação montaigniana em relação ao estudo da história, especialmente na interlocução com Plutarco, da retórica e das letras, a partir do diálogo com Erasmo, das artes liberais, perseguindo a influência senequiana nos *Ensaaios*. Montaigne conduz sua crítica aos saberes e seus usos e, ao fim, na economia dos resultados obtidos, designa à filosofia a tarefa propedêutica de não só orientar os demais saberes, mas, principalmente, guiar o julgamento moral.

No que diz respeito à história, Montaigne atribui utilidade ao seu estudo por perceber nela o potencial de revelar o caráter dos homens, de mostrar como as intenções e os ajuizamentos afetam o curso dos acontecimentos. A visada de Montaigne consiste em ir da exterioridade dos acontecimentos para os ajuizamentos de seus protagonistas. No contato com o relato histórico as vidas ali registradas, juntamente com o trabalho do historiador, podem ser sondados; trata-se de um arquivo de julgamentos. Pela história, então, é possível conhecer a diversidade das ações e das intenções e, ainda, o que mais particularmente interessa a Montaigne, o exercício do juízo do próprio historiador. A utilidade do conhecimento da história, principalmente quando ampliada pelo ajuizamento dos historiadores e pelas histórias particulares dos homens de diversas épocas e lugares, reside, segundo Montaigne, em redimensionar os pontos de vista, via de regra, restritos ao que é familiar e habitual. Todas essas experiências fornecem um conjunto de balizas para o discernimento. Ao nos livrarmos da estreiteza de nossas opiniões, que nos “trancam” e “amontoam” em nós mesmos, conseguimos compor uma paisagem, um quadro das práticas dos homens (das variações dos modos de vida, dos costumes, das leis) e da real dimensão da nossa existência, no qual poderemos perceber as limitações

e a fragilidade de nossas avaliações. Por tudo isso, a história é entendida como a anatomia da filosofia (Montaigne, 2002, p. 156).

Em relação à utilidade das letras, Montaigne lhes atribui posição bem menos favorável que aquela conferida à história. Críticas severas são direcionadas à gramática, à retórica e à dialética, artes estas que dispunham de graus variados de prestígio entre os humanistas, mas sempre consideradas a base maior dos *studia humanitatis*. São inúmeras as passagens dos *Ensaio*s, muitas delas localizadas na tradicional tópica das palavras e das coisas, que registram a depreciação da gramática e da retórica no quadro dos saberes. Tais críticas atingem, particularmente, a retórica: o afastamento das palavras em relação às coisas aliado à valorização das técnicas mnemônicas e na cultura livresca. Como bem coloca E. Garin, trata-se de abandonar a exclusividade da “escola das letras” em favor da “escola dos homens” (1988, p. 82, 83), contudo, menos que o abandono das letras e da retórica, Montaigne almeja enquadrá-las em uma nova disposição no quadro das artes de tal modo a preservar a ordenação natural e apropriada da comunicação, reservando o menor espaço possível para a ordenação artificial. Por outro lado, a articulação das palavras de forma natural e espontânea, acompanhada de clareza e ordem, resguarda o bem pensar, o refletir atento e o decoro. Para além da crítica à cultura livresca e aos artifícios da erudição que acompanham a dedicação às letras e à retórica, o que vemos em causa é defesa da vida ativa: a clareza no falar demonstra elevação de caráter e habilidade no convívio social.

Nos *Ensaio*s, como já se evidencia, os estudos liberais não são prioritários, antes disso, sua eficiência está minorada no que se refere à preparação para a vida prática. O critério de utilidade permanece incondicionalmente consignado à utilidade que os saberes podem proporcionar no campo ético: “[A] Depois que lhe tiverem dito o que é próprio para fazê-lo mais sábio e melhor, falar-lhe-ão sobre o que é a lógica, a física, a geometria, a retórica; e a ciência que escolher, tendo já o discernimento formado, ele [o jovem] muito em breve a dominará.” (Montaigne, 2002, p. 160). Neste sentido, Montaigne propõe uma alteração na ordem dos estudos, a preparação para a conduta moral não exige preliminares ou saberes que só tangencialmente podem ser encontrados nas ciências, a seu ver o caminho mais essencial, direto e útil conduz ao estudo da filosofia. Sobretudo, a utilidade da filosofia se manifesta na sua exclusividade de interferir, quase imediatamente, na

reflexão, e de modo mais prolongado e contínuo, no percurso que conduz até a *sagesse*, a sabedoria.

Ao demérito das ciências associa-se a crítica cética à razão e suas capacidades. Decorre dela a necessidade de se avaliar a extensão da fragilidade dos saberes para se equacionar, posteriormente, o crédito a ser conferido às asserções e ao uso que proporcionam. O resultado desta avaliação eleva a filosofia ao topo dos saberes, pois é ela, e não as artes, que cumpre a tarefa da orientação moral (Montaigne, 2002, p. 250, 251, 369). O saber das artes de nada vale se simplesmente estiver pendurado na alma como um acessório, e só se tornará efetivamente útil se acompanhado do discernimento, porquanto sozinho não auxilia na condução reta do pensamento e menos ainda impele à ação: “[C] [...] os exemplos nos ensinam que o estudo das ciências mais amolece e efemina os ânimos do que os torna firmes e aguerridos.” (Montaigne, 2002, p. 214). O estudo das artes, assim, quando sem o firme discernimento, afora não contribuir diretamente para a *sagesse*, provoca uma falsa impressão de sabedoria e eficiência; falsa porque não lhe é próprio depender “de entendimento e de consciência”, os quais não pode oferecer por estar fora de sua competência. A erudição resultante da dedicação às artes pode estar aliada à vaidade, mas não com a inteligência e a utilidade (Montaigne, 2002, p. 211).

Deste modo, nos *Ensaio*s, a filosofia recebe o status de saber mais importante no conjunto dos *studia humanitatis*. A prevalência da filosofia, contudo, só se legitima após a crítica empreendida ao modo como é rotineiramente concebida e ensinada na contemporaneidade de Montaigne: dela é preciso afastar todos os dogmatismos e todos os “ergotismos” que dificultam o acesso a uma verdadeira filosofia prática (Montaigne, 2002, p. 240). Montaigne se coloca em confronto direto com a escolástica por entendê-la como obstrutora do contato com o que ele denomina de “verdadeira filosofia” (Montaigne, 2002, p. 228). Sumariamente, podemos considerar que existe a filosofia da *eschole*, que fracassou na formação do caráter de um homem de vida ativa; e existe a “verdadeira filosofia”, que quando praticada de maneira adequada, colabora decisivamente para a moralidade e oajuizamento. Para o acesso à “verdadeira filosofia” é preciso livrá-la dos obstáculos interpostos pela tradição: a erudição e o dogmatismo que desconectam a filosofia da vida. Em seguida, não basta conhecer filosofia, a “verdadeira filosofia” se pratica, ela

faz parte do exercício do julgamento de um “homem capaz” (Montaigne, 2001, p. 450, 451).

Vimos até aqui que Montaigne reconstrói a argumentação da utilidade dos saberes a partir de tópicos tradicionais: a. o questionamento sobre a relevância dos estudos liberais e sua relação com a ação moral; b. a participação prioritária da filosofia no ajuizamento moral. É sobre este segundo ponto que a proposta dessa pesquisa pretende se deter.

## **2. Quadro teórico e Metodologia**

---

Para a discussão sobre os fundamentos do que Montaigne considera a “verdadeira filosofia”, primeiramente, tomaremos a proposição recorrente entre os historiadores da filosofia (Garin, Kristeller e Cassirer) que enfatiza a forte presença da filosofia greco-latina no humanismo do Renascimento, à qual, evidentemente, Montaigne também está fortemente vinculado. Especificamente para esta parte do estudo, seguindo a literatura de comentário especializada (Villey, Starobinski, Nakam, Tournon, Friedrich, Birchal, Cardoso, Eva), pretendemos dimensionar os aspectos que possam vir a referendar a sobreposição entre o que Montaigne considera a “verdadeira filosofia” e a filosofia moral helenística. Em particular, e esta é nossa primeira hipótese de investigação, entendemos existir uma influência relevante do epicurismo na noção de “verdadeira filosofia” montaigniana. Os indícios da participação do epicurismo na filosofia considerada útil para a reflexão ética podem ser confirmados numa passagem do capítulo “Da crueldade”, ali Montaigne expõe sua inquietação em relação à ética epicurista:

Que se tornaria ademais aquela bela e nobre voluptuosidade epicurista que professa aninhar mansamente em seu colo a virtude e ali deixá-la divertir-se, dando-lhe como brinquedos a vergonha, a pobreza, a morte e os tormentos? Se pressuponho que a virtude perfeita é reconhecida ao combater e suportar pacientemente a dor, ao resistir à violência da gota sem alterar a postura; se lhe dou como seu objeto necessário o rigor e a dificuldade, que será da virtude que tiver se elevado a ponto de não apenas menosprezar a dor mas de rejubilar com ela e de deleitar-se com as pontadas de uma forte cólica, como é a que os epicuristas estabeleceram e da qual vários deles nos deixaram por suas ações provas muito seguras? (Montaigne, 2000, p. 138, 139).

Esta passagem nos oferece a oportunidade de examinar os argumentos de Montaigne concernentes à possibilidade da filosofia moral epicurista se contrapor às

concepções filosóficas que sustentam a moralidade como uma prática virtuosa difícil, severa e dogmática (a filosofia escolástica, o estoicismo); neste sentido, a ética epicurista é descrita como capaz de transformar os males da alma e do corpo em uma “nobre voluptuosidade” enquanto as outras mascaram o seu teor e inibem a aproximação à filosofia como matéria para a formação moral, ou seja, são de uma utilidade enviesada.

Todas as vantagens da “verdadeira filosofia” – sua facilidade e sua eficiência – só são evidenciadas quando se realizar o trabalho de redimensionamento ao acesso e à matéria filosófica: Para se enxergar as qualidades da “verdadeira filosofia” será preciso, pois, reaproximá-la da vida de quem se empenha em apreendê-la. Uma vez atingido esse patamar, imediatamente se perceberá que sua primeira utilidade consiste, justamente, em alegrar aqueles que dela se aproximam: “Não há nada mais alegre, mais jovial, mais vivaz e quase digo brincalhão. Ela [a filosofia] só prega festas e bons momentos. Uma fisionomia triste e inteiriçada mostra que não é ali sua morada” (Montaigne, 2002, p. 240).

A marca distintiva da filosofia útil, segundo Montaigne, se materializa na jovialidade e na alegria de quem a pratica, sendo Sócrates o melhor e maior exemplo neste quesito. Porém, é também possível identificarmos em Epicuro essa mesma satisfação nos praticantes da filosofia: “É preciso rir ao filosofar [...] sem nunca cessar de propor as palavras da filosofia correta”. (Epicuro, 2014, p. 41). O que há na filosofia que proporciona jovialidade e divertimento? Conforme Montaigne, a atividade própria da filosofia é o refletir sobre as atividades da alma e do corpo e seus resultados (ações, prazeres e sofrimentos), procedimento este que favorece o autoconhecimento dos afetos, dos movimentos internos da alma. Conhecendo-os nos tornamos ativos em relação a eles, regulando-os e moderando-os. Aqui dois aspectos, supomos, permitem aproximar Montaigne ao epicurismo: a. filosofar nos torna ativos em relação aos nossos afetos e suas repercussões no corpo e na alma, o que permite regrá-los; b. o exercício da reflexão filosófica os regula (modera) por proporcionar o contato com uma sabedoria que atinge a alma e o corpo.

Para a filosofia epicurista, a satisfação da alma e do corpo exige uma equação nos seguintes termos: a. é impossível desprezar a dependência natural entre a alma e o corpo; b. se faz necessário um minucioso cálculo para se satisfazer a ambos. A confluência desses dois fatores aparece em Epicuro nas *Máximas XXI* a

XXV (Epicuro, 2013, p. 38-43), nas quais temos os critérios e os procedimentos que asseguram a serenidade: o conhecimento da natureza e os meios (as sensações) para distinguir os verdadeiros prazeres. A terapia epicurista dos *tetraphármakos*, igualmente, propõe o conhecimento da natureza como alívio ao medo dos deuses e da morte (Epicuro, 2013, p. 13-20); o que também é confirmado por Lucrecio: “E a este terror do espírito e a estas trevas não afastam nem os raios do Sol, nem os luminosos dardos do dia: só o fazem o estudo da natureza e suas leis.” (1978, p. 47). Tais conhecimentos, amparados por uma apropriação ativa da filosofia, conduzem ao bom cálculo hedonístico abrigado pela virtude da prudência (*frónesis*): “é impossível viver prazerosamente sem viver prudentemente.” (Epicuro, 2013, p. 21)<sup>1</sup>.

Por seu lado, Montaigne está particularmente interessado por uma filosofia capaz de enlaçar o corpo e a alma e as simultâneas mediações entre eles de forma que a alma possa prestar bons serviços ao corpo e vice versa, ao que Montaigne questiona: “[B] Com que proveito desmembramos em divórcio uma estrutura [corpo e alma] tecida com tão cerrada e fraternal correspondência?” (Montaigne, 2001, p. 498). Os argumentos neste sentido se multiplicam: no capítulo “Da experiência” Montaigne afirma que a moderação de sua alma, não raras vezes, levanta o ânimo de seu corpo (2001, p. 473); em “Sobre versos de Virgílio” a reciprocidade entre o corpo e a alma estende-se ao compromisso de ajuda de um para com outro (2001, p. 161-162); No capítulo “Da presunção” cabe à alma o papel de conselheira e assistente do corpo:

Os que querem desunir nossas duas peças principais e afastá-las uma da outra estão errados. Ao contrário, é preciso reacoplá-las e reuni-las. É preciso ordenar à alma não que se ponha apartada, que se ocupe sozinha, que menospreze e deixe de lado o corpo (ademais ela só poderia fazê-lo por alguma simulação distorcida), mas que se alie a ele, que o abrace, assista, controle, aconselhe, corrija e reconduza quando ele se extraviar, em suma que o despose e lhe sirva de marido, para que as ações de ambos não pareçam diversas e contrárias mas sim concordes e uniformes. (Montaigne, 2000, p. 460 - 461)

Há ainda dois tópicos subsidiários aos efeitos benéficos da filosofia em relação às mediações entre o corpo e a alma e o regramento dos afetos que entendemos exigir atenção no que diz respeito à aproximação entre a ética

---

<sup>1</sup> Epicuro, Carta sobre a felicidade (a Meneceu), 2002, p. 35, 37, 39.

epicurista e Montaigne, são eles: 1. os expedientes que promovem a acomodação adequada dos prazeres; 2. a ausência de intermediação (o efeito imediato) da filosofia sobre o corpo e a alma.

Quanto à regulação dos prazeres, em Epicuro o prazer constitui o bem mais elementar do ser humano. Natural e espontaneamente procuramos o prazer e fugimos da dor. Não sendo todos os prazeres iguais em suas consequências, é preciso escolhê-los a partir dos seus benefícios ou prejuízos (Epicuro, 2002, p. 35.). A busca do prazer implica, então, na estimativa e no conhecimento dos seus limites naturais, na lembrança de prazeres passados e na chance de se satisfazer os prazeres futuros. Da exercitação nesta atividade - conhecimento e cálculo dos prazeres - nascem as virtudes, que são os “meios de segurança para preservar-nos dos pesares”, evitando que se exceda os limites do natural (Epicuro, 2002, p. 44, 45.)

Similarmente a Epicuro, Montaigne, nos parece, é atraído pela ordenação dos prazeres em conformidade com o que é natural. A filosofia age regulando os prazeres e acomodando-os o mais possível nos limites de nossas necessidades naturais. Esta proximidade com o natural torna os prazeres “seguros” e “justos” na medida em que satisfazem necessidades genuínas (aquelas que nascem de nossas disposições habituais): “Pois é admirável como a natureza precisa de pouco para se contentar, quão pouco ela nos deixou para desejar”. (Montaigne, 2000, p. 208 - 209).

Em relação ao imediato efeito da filosofia, é importante retomar que para Epicuro os resultados do filosofar são instantâneos, eles podem ser alcançados tanto pelo jovem quanto pelo velho. Não há propedêutica no filosofar; seu exercício, quando “não simulado”, acarreta júbilo instantâneo, é prazeroso em si mesmo: “Enquanto nas outras atividades, uma vez atingido o termo, o fruto vem com dificuldade, quando se trata de filosofia o contentamento acompanha o conhecimento. A satisfação não vem depois do aprendizado, mas aprendizado e satisfação vêm juntos.” (Epicuro, 2014, p. 33). Assim, como anunciado ao final da *Carta a Meneceu*, trata-se de um filosofar contínuo, presente em todos os momentos da vida<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Ver Epicuro, 2014, Sentença 41. Conferir em Conche, M. A análise do amor, 1998. p. 71, 72.

Para Montaigne, a sabedoria que “faz profissão” de serenar a alma e abrandar as dores do corpo mobiliza em seu ofício os recursos próprios do corpo e da alma, ativando-os à medida que os regula. Nesta tarefa nenhum artifício ou transcendência são empregados, a filosofia ensina-nos a viver porque não desmerece nenhuma das faces do que é “natural” no homem<sup>3</sup>. Ela é fácil e acessível, pode ser praticada em qualquer lugar, possível na infância e na decrepitude, seus efeitos não pressupõem intermediários e condizem até com a afobação típica do jovem. O apelo de Montaigne à *Carta a Menceu* é direto e explícito (Montaigne, 2002, 244).

Quanto às mediações entre Montaigne e Epicuro, a pesquisa em tela se efetiva, portanto, no horizonte das seguintes considerações: 1. para usufruir das utilidades da filosofia é preciso antes livrá-la dos obstáculos que a distancia dos reais problemas humanos (a filosofia simulada, em Epicuro; a filosofia dos escolásticos e dos pedantes, em Montaigne) e permitir sua sintonia com as experiências e vivências cotidianas; 2. não basta conhecer filosofia, a verdadeira filosofia exige exercício reflexivo, carece ser praticada; 3. a verdadeira filosofia nos faz livre por nos conduzir numa sabedoria prática sem desvios, sendo capaz de proporcionar o regramento, o júbilo, o bem viver.

Após a abordagem das possíveis aproximações e dos distanciamentos entre Montaigne e Epicuro no que concerne a noção de “verdadeira filosofia”, a segunda parte da pesquisa consiste em identificar os procedimentos que dispõem a efetivação dos benefícios da filosofia, ou seja, delimitar a maneira do seu engendramento na vida prática. Propomos como hipótese que a utilidade da “verdadeira filosofia” se realizar na constituição de dispositivos assemelhados à prática dos “exercícios espirituais” preconizados, segundo Pierre Hadot, pelos helenísticos aos moldes de uma terapêutica das paixões.

O impulso de tomar a noção de “exercícios espirituais” como dispositivo constitutivo (mesmo que num sentido mitigado) do processo de formação do caráter moral conforme indicado nos *Ensaio*s é motivado pela afirmação de Hadot acerca do

---

<sup>3</sup> Contudo, não podemos deixar de salientar que o “natural” para Montaigne é fruto das disposições forjadas pelos costumes e pela educação: o natural no homem envolve tanto as genuínas necessidades do corpo, quanto a expressão espontânea de seu caráter (gerado pelas práticas e condutas em sociedade). Toda esta articulação se faz em torno da capacidade de discernimento, impedindo o arrebatamento do desejo violento e do padecimento e indicando o caminho para a ação, para a atividade.

modo de Montaigne conduzir sua apropriação da filosofia. Em *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga* Hadot desenvolve uma importante digressão sobre as características das filosofias escolástica e moderna, que, por vários motivos, segundo ele, se distanciaram da vinculação com a prática e, conseqüentemente, ao perderem sua função pragmática, tornaram-se estritamente discurso conceitual: “Não mais se trata, como na Antiguidade, de formar homens [...] Tal situação, portanto, só poderá favorecer a tendência, denunciada já pelos Antigos, a se refugiar no universo cômodo dos conceitos e dos discursos, da tecnicidade [...]” (Hadot, 2014, p. 339). Contudo, em seguida, e este é o argumento relevante aqui, Hadot detecta no humanismo renascentista o retorno às filosofias clássicas justamente pela recuperação do viés “pragmático” presente nas escolas filosóficas antigas. Petrarca, Erasmo e outros são emblemáticos neste quesito, inclusive Montaigne: “no Século XVI, em Montaigne, cujos *Ensaio*s nada são além de exercícios espirituais” (Hadot, 2014, p. 339)<sup>4</sup>. A filosofia do Renascimento se apresenta, então, como “uma atividade concreta e prática e como uma transformação da maneira de viver ou de perceber o mundo” (Hadot, 2004, p. 380). Também Carneiro, ao discutir a noção de *parrhesia* nos *Ensaio*s a partir do polêmico diálogo entre Hadot e Foucault<sup>5</sup>, aponta a apropriação da filosofia greco-latina nos *Ensaio*s como “uma ampla e muito pessoal meditação sobre o eu e sobre o mundo. [...] incide, assim, na própria possibilidade dessa última constituir-se, com a escrita, em “exercício espiritual”, isto é, atividade de criação de novas perspectivas sobre as coisas e sobre a própria atividade intelectual” (Carneiro, 2011, p. 115).

Segundo Hadot, as escolas helenísticas se organizam em torno de princípios filosóficos que propõem uma opção de vida, uma maneira de viver que exige escolhas existenciais por parte de seus integrantes. Para introduzir e manter seus membros afinados com seus fundamentos e preceitos, tais escolas desenvolvem

---

<sup>4</sup> “Nos *Ensaio*s de Montaigne, por exemplo, vê-se o filósofo procurar praticar os diferentes modos de vida propostos pela filosofia antiga: “Meu ofício, minha arte, é viver” (*Ensaio*s, III, 13, pp. 1088 e 1096). (Hadot, 2004, p. 369).

<sup>5</sup> Hadot retoma o “diálogo interrompido” com Foucault acerca das reflexões de ambos sobre a filosofia antiga como modo de vida, em especial as noções de estética da existência, as práticas dos exercícios espirituais e do cuidado de si. Ver Hadot, P. Reflexões sobre a noção de “Cultura de Si” (2014, p. 291ss). Para a abordagem sobre *parrhesia* em Foucault, ver O Discurso e a Verdade: a problematização da *parrhesia*, seis conferências de Michel Foucault proferidas na Universidade da Califórnia (Berkeley), em 1983; todas as conferências estão traduzidas para a língua portuguesa e publicadas na Revista Prometeus, ano 6, nº 13, 2013. No contexto desta pesquisa não pretendemos abordar o debate entre Hadot e Foucault, antes, para nossa abordagem entendemos ser suficiente considerar a noção de *parrhesia* em Hadot diluída na sua concepção de exercícios espirituais.

modelos de exercícios pedagógicos e “receitas” que suscitem hábitos reflexivos e de conduta:

Cada escola representará então uma forma de vida, especificada por um ideal de sabedoria [...] em todas as escolas serão praticados exercícios destinados a assegurar o progresso espiritual na direção do estado ideal da sabedoria, exercícios da razão que serão para a alma análogos ao treinamento de um atleta ou às práticas de um tratamento médico. De maneira geral, eles consistem, sobretudo, no controle de si e na meditação [...] e, enfim, de exercícios práticos [...]: controlar a cólera, a curiosidade, os discursos, o amor pelas riquezas, começando a se exercer nas coisas mais fáceis para adquirir, pouco a pouco, um hábito estável e sólido. (Hadot, 2012, p. 23, 24).

A filosofia greco-latina, neste sentido, para além do discurso conceitual<sup>6</sup>, está diretamente relacionada com práticas de vida cujo fundamento, este sim, se apresenta na forma de argumentação filosófica (Hadot, 2004. p. 154 – 162). Sobretudo, a ênfase na indissociabilidade entre o discurso e a ação reside, para Hadot, na convicção de que o discurso filosófico por si só não é capaz de formar moralmente o ouvinte ou o discípulo, pois a transformação existencial a ser provocada pela filosofia requer participação ativa, colaborativa e voluntária, requer uma exercitação por parte daquele que a ela se dedica (Hadot, 2004. p. 135, p. 259).

Na primeira parte do *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga* (2014) Hadot se empenha em justificar a opção pelo termo “exercícios espirituais”, distinguindo-o do *exercitium spirituale* cristão (p. 21) e de expressões que até poderiam parecer mais adequadas como “exercícios intelectuais” ou “exercícios éticos”. Porém, a preferência por “exercícios espirituais” é justificada e adquire força ao se tomar a “filosofia não como o ensino de uma teoria abstrata [...]. O ato filosófico não se situa somente na ordem do conhecimento, mas na ordem do “eu” e do “ser” [...]”. Os exercícios espirituais fazem parte de uma “terapêutica das paixões” que tem por meta a “transformação da maneira de ver e de ser do indivíduo” (Hadot, 2014, p. 22, 23). Desse modo, as terapias do corpo e da alma presentes na filosofia helenística são essencialmente “exercícios espirituais” articulados em aprendizados: aprender a viver, aprender a morrer, aprender a dialogar, aprender a ler<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> “A filosofia antiga propõe ao homem uma arte de viver; a filosofia moderna, ao contrário, apresenta-se antes de tudo como a construção de uma linguagem técnica reservada a especialista.” (Hadot, 2014, p. 271).

<sup>7</sup> Hadot dedica para cada um desses objetos de aprendizado uma parte do capítulo “Exercícios Espirituais” (2014, p. 22 – 66).

No “exercício espiritual” importa destacar a própria noção de exercício (*askesis*). As práticas de ascese e autocontrole direcionadas ao corpo e à alma consistem, por exemplo, em exercícios relacionados à reflexão sobre a consciência de si, do eu e sua ação no presente, à autoavaliação moral (Hadot, 2004, p. 273-297); seu melhor exemplo pode ser encontrado na figura de Sócrates e no diálogo maiêutico como prática filosófica:

O diálogo socrático aparece, assim, portanto, como um exercício espiritual praticado em comum que convida ao exercício interior, isto é, ao exame de consciência, à atenção de si, em síntese, ao famoso “conhece-te a ti mesmo”. Se o sentido original dessa fórmula é difícil de discernir, não é menos verdadeiro que ela convida a uma relação de si para consigo mesmo que constitui o fundamento de todo exercício espiritual. (Hadot, 2014, p. 38)

Nesta perspectiva, o exercício dialógico socrático adquire dimensão filosófica e formativa na medida em que promove a escuta da argumentação filosófica e estimula a conversação entre discípulo e mestre e de cada um consigo mesmo. (Hadot, 2014, p. 37). O procedimento maiêutico conduz o participante do diálogo a voltar-se para si e examinar a própria consciência.

Nossa hipótese, contudo, sugere um deslocamento: uma vez admitida, seguindo Hadot, a possibilidade de a escrita montaigniana efetivar-se como uma prática filosófica semelhante àquela dos exercícios espirituais dos helenísticos, propomos que Montaigne, ao conceder à filosofia a utilidade de formadora do caráter, o faz na medida em que opera a “verdadeira filosofia” por meio de procedimentos análogos aos exercícios espirituais hadotianos, ou seja, a peculiar assimilação da filosofia realizada por Montaigne incide não só sobre a matéria filosófica (as teorias e os filósofos), mas, principalmente, sobre uma determinada maneira de apropriação de modo a torná-la útil para a reflexão ética; nesta maneira o socratismo e as escolas helenísticas constituem referências a serem submetidas à análise e constituem, igualmente, modelos de ação submetidos a exercitações que visam favorecer uma reflexão pessoal sobre os próprios pensamentos e condutas.

Uma vez estabelecido este cenário, cabe-nos investigar a noção de exercícios espirituais de Hadot e a sua proposta interpretativa da história da filosofia, o que inclui a crítica à mudança de foco da atividade filosófica dos medievais e dos modernos em relação àquela dos antigos. Para a investigação sobre o conceito de “exercícios espirituais” tomaremos como principais fontes os textos “Exercícios

espirituais” e “A filosofia como maneira de viver”, ambos publicados na edição brasileira dos *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga* (2014), e ainda *O que é filosofia antiga* (2004) e *Elogio da filosofia antiga* (2012). Em seguida, voltaremos a Montaigne com o objetivo de confirmar a hipótese formulada.

### 3. Objetivos

---

A partir da crítica aos *studia humanitatis* presente nos *Ensaíos*, Montaigne eleva a filosofia ao patamar de mais útil dos saberes, utilidade esta traduzida na perspectiva de que o próprio da filosofia reside na sua expertise em moderar os afetos e acomodá-los em um mútuo benefício entre a alma e o corpo. A “verdadeira filosofia”, segundo Montaigne, ao proporcionar uma adequação entre reflexão filosófica e ação moral, nos faz livre por regular os prazeres naturais a uma vida virtuosa. A pesquisa, em sentido amplo, consiste em examinar a possibilidade de justaposição entre aspectos do que Montaigne considera a “verdadeira filosofia” e a filosofia helenística, especialmente no que diz respeito à terapêutica das paixões epicurista. Procede, assim, retornarmos à argumentação de Montaigne acerca da utilidade da filosofia e perguntarmos sobre as especificidades constitutivas da “verdadeira filosofia” e sobre as peculiaridades de seu modo de atuação enquanto protagonista primeira do ajuizamento ético e da ação moral. Neste sentido, os objetivos da investigação consistem em:

1. destacar nos discursos da filosofia antiga a “matéria” da “verdadeira filosofia” montaigniana;
2. identificar quais procedimentos de acesso à filosofia (qual “maneira”) permitem transformá-la em mote para os ajuizamentos éticos e para a ação moral.
3. A investigação sobre este segundo tópico toma por fio condutor a aproximação entre os procedimentos indicados por Montaigne para uma efetiva e útil apropriação da filosofia e a noção de “exercícios espirituais” de Pierre Hadot, o que implica em objetivos suplementares, porém, extremamente importantes:
  - 3.1. Mapear a noção de “exercícios espirituais” de Pierre Hadot;
  - 3.2. Investigar, em Montaigne, a possibilidade de uma exercitação filosófica assemelhada àquela visualizada por Hadot na filosofia greco-latina.

#### **4. Cronograma de Execução**

---

Pretendemos desenvolver este projeto de pesquisa junto ao Programa de Pós-Doutorado do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (área de Ética e Filosofia Política), sob a supervisão do Prof. Dr. Sérgio Cardoso.

O cronograma de execução prevê 12 meses para a realização do projeto, divididos em 3 etapas: as duas primeiras de 3 meses cada e a terceira de 6 meses. Em cada etapa realizaremos levantamento e análise de bibliografia pertinente aos objetivos propostos, seguidos da elaboração de relatórios de pesquisa e acompanhamento do Professor Supervisor.

Etapa 1 - Filosofia Helenística: (setembro de 2017 a novembro de 2017)

- a. Pesquisa no acervo da Biblioteca da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo;
- b. Leitura e análise de bibliografia selecionada;
- c. Colóquios de acompanhamento de estágio pós-doutoral.

Etapa 2 – Epicurismo e Montaigne: (dezembro de 2017 a fevereiro de 2018)

- a. Leitura e análise de bibliografia selecionada;
- b. Colóquios de acompanhamento de estágio pós-doutoral;
- c. Elaboração de artigo para periódico acadêmico ou capítulo de livro;
- d. Elaboração de relatório parcial de pesquisa.

Etapa 3 – Hadot e Montaigne: (março de 2018 a agosto de 2018)

- a. Pesquisa no acervo da Biblioteca da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo;
- b. Leitura e análise de bibliografia selecionada;
- c. Colóquios de acompanhamento de estágio pós-doutoral;
- d. Elaboração de artigo para periódico acadêmico ou capítulo de livro;
- e. Elaboração de relatório final de pesquisa.

## Metas de produção acadêmica

Artigo em periódico acadêmico ou capítulo de livro	2
Apresentação de textos completos em eventos da área	2
Apresentação de relatório final de pesquisa	1

## 5. Orçamento

---

O projeto será encaminhado para as agências de fomento com editais abertos. Independentemente da liberação de recursos, a pesquisa será realizada tendo em vista o Plano Anual de Qualificação Docente 2017 do Instituto de Ciências Humanas e Sociais (processo 28108.180349\2016-99) e a homologação do Plano Anual de Qualificação *Stricto Sensu* Docente do ano de 2017 da UFMT (processo 23108192151\2016-58 e Despacho nº 460\SGP\2016, disponível em <<http://www.ufmt.br/sgp/arquivos/2c70d36e70523f613428cc1f67d72c23.pdf>>).

## 6. Referências Bibliográficas

---

- ALMEIDA Júnior, G. M. “Atopia em Pierre Hadot”. In *Archai*, nº 18, sept.-dec., 2016.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- AZAR FILHO, C. M. “Montaigne e a filosofia: uma pedagogia do prazer e da virtude”. In *Ethica*, Vol. 10, nº 1 e 2. Rio de Janeiro, 2003.
- BALSAMO, Jean. “Michael Andrew Screech. Montaigne's annotated copy of Lucretius: a transcription and study of the manuscript, notes and pen-marks”. Avant-propos de Gilbert De Botton. Genève: Droz, 1998. In: *Bibliothèque de l'école des Chartes*. 2000, tome 158, livraison 1. Disponível em <[www.persee.fr/doc/bec\\_03736237\\_2000\\_num\\_158\\_1\\_451029\\_t1\\_0319\\_0000\\_4](http://www.persee.fr/doc/bec_03736237_2000_num_158_1_451029_t1_0319_0000_4)>. Acesso em 1/9/2016.
- BIGNOTTO, Newton. “Montaigne renascentista”. In *Revista Kriterion*, no. 86, 1992. Síntese, Belo Horizonte, v. 33, n. 106, 2006
- BIRCHAL, T. S. *O eu nos Ensaios de Montaigne*. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2007.
- BOMBASSARO, L. C. (org). *As fontes do humanismo latino*. Porto Alegre: Edpucrs, 2003.
- BOON, J. P. “Montaigne et Épicure: aspects de l'hédonisme dans les Essais”. In *Source: Comparative Literature*, Vol. 20, nº. 1, 1968. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/1769807>>. Acesso em 19/02/2016.

- BRENNAN, T. *A Vida estoica: emoções, obrigações e destino*. Tradução de Marcelo Consentino. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- BRÉHIER, *História da Filosofia*, v. 2. São Paulo: Mestre Jou, 1978.
- BRUNSCHWIG, J. *Estudos e exercícios de filosofia grega*. São Paulo: Loyola, 2009.
- BURKE, P. *Linguagens e comunidades nos primórdios da Europa Moderna*. São Paulo: Unesp, 2010.
- CARDOSO, S. “Uma fé, um rei, uma lei – a crise da razão política na França das guerras de religião”. In Novaes, A. (org.) *A crise da razão*. São Paulo: Companhia da Letras, 1996.
- CARDOSO, S. Montaigne: uma ética para além do humanismo. In *O que nos faz Pensar*, Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, RJ, nº 27, p. 257-278, maio 2010.
- CARNEIRO, A. S. “Exercícios espirituais e *parrhesia* nos *Ensaio*s de Montaigne”. In *Rev. Filosofia Aurora*, v. 23, n. 32. Curitiba, jan./jun., 2011.
- CASSIRER, E. *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CHASTEL, A. *Arte e humanismo em Florença na época de Lóronço, o Magnífico: estudo sobre o Renascimento e o Humanismo Platônico*. Tradução de Derothée de Bruchard. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- CÍCERO, M.T. *Dos Deveres*. Tradução de Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- CONCHE, M. *A análise do amor*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- CONCHE, M. *Épicure, Lettres et Maximes*. Villers-sur-mer: Mégare, 1977.
- CONCHE, M. *O sentido da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- CURTIUS, E. R. *Literatura Europeia e Idade Média Latina*. Tradução de Teodoro Cabral. São Paulo: Edusp, 2013.
- D'ANGERS, J. E. Le renouveau du stoïcisme en France au XVIe siècle et au début du XVIIe. In: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n. 1, 1964.
- DELEGUE, Y. *Montaigne et la mauvaise foi. L'écriture de la vérité*. Paris: Honoré Champion, 1998.
- DESROCHES, D. “La philosophie comme mode de vie chez Pierre Hadot”. *Encyclopédie de l'Agora. Dossier thématique*, 2011.
- EPICTETO. *O Encheiridion de Epicteto*. Tradução de Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Cristóvão: EdiUFS, 2012.
- EPICURU. “Antologia de textos”. Tradução de Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- EPICURU. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. Tradução de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Unesp, 2002.

- EPICURO. *Máximas Principais*. Tradução de João Quartim de Moraes. São Paulo: Loyola, 2013.
- EPICURO. *Sentenças Vaticanas*. Tradução de João Quartim de Moraes. São Paulo: Loyola, 2014.
- ERASMO. *Diálogo ciceroniano*. Tradução de Eliane C. Sartorelli. São Paulo: Unesp, 2013.
- EVA, L. A. A. Montaigne, leitor de Sexto Empírico: a crítica da filosofia moral. In *kriterion*, Belo Horizonte, n. 126, 2012.
- EVA, L. A. A. Notas sobre a presença de Sêneca nos *Essais* de Montaigne. In *Educação e Filosofia*, vol. 17, n. 1, 1999.
- FLYNN, T. "Philosophy as a way of life" In *Philosophy and Social Criticism*, vol. 31, nº 5-6. London, 2005.
- FRIEDRICH, Hugo. *Montaigne*. Paris: Gallimard, 1968.
- GARCÍA, J. A. M. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Madrid: Ediciones Akal, 2008. 2v.
- GARIN, E. *L'Éducation de l'homme moderne: la pédagogie de la Renaissance 1400-1600*. Tradução de Jacqueline Humbert. Paris: Fayard, 1968.
- GARIN, E. *Idade Média e Renascimento*. Tradução de Isabel Teresa Santos e Hossein S. Shooja. Lisboa: Estampa, 1994.
- GARIN, E. *La cultura del Rinascimento*. Milano: Il Saggiatore, 1988.
- GAZOLLA, R. *O ofício do filósofo estoico: o duplo registro do discurso da Stoa*. São Paulo: Loyola, 1999.
- GIANCOTTI, F. *Il prelúdio di Lucrezio e altri scritti lucreziani ed epicurei*. Firenze: G. d'Anna, 1978.
- GIANCOTTI, F. *Religio, natura, voluptas. Studi su Lucrezio*. Bologna: Patron, 1989.
- GIGANDET, A.; MOREL, P. M. *Ler Epicuro e os epicuristas*. São Paulo: Loyola, 2011.
- GOULET-CAZÉ, M.O; BRANHAM, B. *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- HADOT, I. "Épicure et l'Enseignement Philosophique Hellénistique et Romain". In *Actes du VIIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé*. Paris: Belles Lettres, 1970.
- HADOT, Ilsetraut. *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité*. Paris: J. Vrin, 2005.
- HADOT, I; HADOT, P. *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité: L'enseignement du "Manuel d'Épictète" et son commentaire néoplatonicien*. Paris: Livre de Poche, 2004.
- HADOT, P. "La Philosophie comme éducation des adultes". In LAUGIER, S (Org.). *La voix et la vertu: Variétés du perfectionnisme moral*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.
- HADOT, P. "Le présent seul est notre bonheur". In *Diogène*, nº 133. Paris, 1986.

- HADOT, P. "Préface". In DOMANSKY, J., *La philosophie: theorie ou maniere de vivre? Les controverses de l'Antiquite a la Renaissance*. Suisse; Paris: Editions Universitaires Fribourg; Éditions du Cerf, 1996.
- HADOT, P. *Elogio da Filosofia Antiga*. Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- HADOT, P. *Elogio de Sócrates*. Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- HADOT, P. *Études de Philosophie Ancienne*. Paris: Les Belles Letres, 2010.
- HADOT, P. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.
- HADOT, P. *La citadelle intérieure: introduction aux "Pensées" de Marc Aurèle*. Paris: Fayard, 1992.
- HADOT, P. *La philosophie comme manière de vivre*. Paris: Albin Michel, 2001.
- HADOT, P. *N'oublie pas de vivre, Goethe et la tradition des exercices spirituels*. Paris: Albin Michel, 2008.
- HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- HADOT, P. *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da idéia de natureza*. Tradução de Marina Sérvulo. São Paulo: Loyola, 2006.
- HADOT, P. *Wittgenstein e os limites da linguagem*. Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.
- HOFFMANN, P. "Pierre Hadot (1922-2010), *In memoriam*". In *Archai*, nº 18, 2016.
- HUIZINGA, J. *O outono da Idade Média: estudo sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- INWOOD, B (Org.). *Os Estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006.
- KRISTELLER, P. O. "Humanism". In: SCHMITT, C. B.; SKINNER, Q.; KESSLER, E. (Ed.). *The Cambridge history of Renaissance philosophy*. Cambridge University Press, 2000.
- KRISTELLER, P. O. "Humanism and Moral Philosophy". In: RABIL Jr., A. (Ed.) *Renaissance Humanism. Foundations, forms and legacy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991. v. 3.
- KRISTELLER, P. O. *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- KRISTELLER, P. O. *Ocho filósofos del Renacimiento Italiano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1970.
- LAÉRCIO, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

- LAUGIER, S. "Spiritual Exercises and Ancient Philosophy: an introduction to Pierre Hadot". Chicago, *Critical Inquiry*, vol.16, nº 3, 1990.
- LONG, A. A. *Hellenistic philosophy: stoics, epicureans, scepticus*. London: Duckworth, 1974.
- LUCRÉCIO. *Da Natureza*. Antologia de textos. Tradução de Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- MARCO AURÉLIO. *Meditações*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Abril, 1973.
- MÉNIEL, B. L'éthique des épîtres morales (1598-1610). In: *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*, n. 57, 2003.
- MERLEAU-PONTY, M. *Signos*. Tradução de Maria Ermantina G. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MONTAIGNE, M. *Les Essais*. Éd. Pierre Villey. Paris: PUF, 1999. v. I.
- MONTAIGNE, M. *Les Essais*. Éd. Pierre Villey. Paris: PUF, 1999. v. II.
- MONTAIGNE, M. *Les Essais*. Éd. Pierre Villey. Paris: PUF, 2002. v. III.
- MONTAIGNE, M. *Os Ensaios*. Tradução de Rosemary C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2002. v. I.
- MONTAIGNE, M. *Os Ensaios*. Tradução de Rosemary C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000. v. II.
- MONTAIGNE, M. *Os Ensaios*. Tradução de Rosemary C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001. v. III.
- NAKAM, G. «Voyage..», «Passage..» chez Montaigne. In: *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*, n. 21, 1985.
- OLIVEIRA, L. Dossiê *Pierre Hadot: a filosofia como modo de vida*. In *Archai*, nº 18, 2016.
- PAQUET, L. *Les Cyniques grecs: Fragments et témoignages*. Paris: Le Livre de Poche, 2012.
- PATATIVA, A. de S. "O tema da ευδαιμονία na carta de Epicuro a Meneceu". In *Ágora Filosófica*, ano 4, n. 2, jul./dez. 2004.
- PLUTARCO. Sobre la educación de los hijos. In: *Obras Morales y de costumbres (Moralia)*. Tradução de José García López. Madrid: Gredos, 1985.
- PRAT, S. *Le "jeu de la constance" et le plus "apparent vice de nostre nature": constance et inconstance dans les Essais de Michel de Montaigne*. Thèse de doctorat. l'Université de Montréal, Université Paris IV, 2009.
- SCORALICK, A. *Paixão, liberdade e conveniência em dois ensaios de Montaigne (Da vaidade e de poupar a própria vontade)*. Tese – Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo: FFLCH/USP, 2013.
- SEDLEY, David. 'Epicurus and his professional rivals'. In: *Études sur l'Épicurisme antique, Cahiers de philologie* 1, Lille: J. Bollack and A. Laks, 1976. p. 119–59.

- SÊNECA, L. A. *Cartas a Lucílio*. Tradução de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.
- SÊNECA, L. A. *Sobre a tranquilidade da alma. Sobre o ócio*. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.
- SEVE, Bernard. *Montaigne des regles pour l'esprit*. Paris: PUF, 2007.
- SILVA, Markus F. da. "O éthos do equilíbrio ou do exercício da sabedoria". In *Kléos* nº 4, 2000.
- SPANNEUT, M. Permanence de Sénèque le Philosophe. In: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé: Lettres d'humanité*, n. 39, 1980.
- SPINELLI, M. *Os caminhos de Epicuro*. São Paulo: Loyola, 2009.
- STAROBINSKI, J. *Montaigne em movimento*. São Paulo: Companhia das Letras.
- TOURNON, A. L'Apologie de Raymond Sebond: le paradoxe et l'Essai. In *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*, n. 8, 1978.
- TOURNON, A. *Montaigne*. Tradução de Edson Querubini. São Paulo: Discurso, 2004.
- VERLINSKY, Alexander. Epicurus and his Predecessors on the Origin of Language. In: FREDE, Dorothea; INWOOD, Brad. (Eds.) *Language and Learning: Philosophy of Language in the Hellenistic Age*. Cambridge: CUP, 2005. p. 56-100.
- VILLEY, P. P. *Les sources et l' evolution des Essais de Montaigne*. Paris: Librairie Hachette, 1933. v. 1 e 2.
- WARREN, James. *Epicurus and Democritean Ethics: An Archaeology of Ataraxia*. Cambridge: CUP, 2002.