



## VIRTUDE E PRAZER: A MANEIRA EPICURISTA DE MONTAIGNE

MARIA CRISTINA THEOBALDO<sup>1</sup>

**RESUMO:** Uma vigorosa participação do epicurismo nos *Ensaio*s de Montaigne pode ser apreendida na esfera da moral, especialmente a vinculação entre virtude e prazer e a tarefa que a filosofia assume no ajuizamento moral. Nessa direção, destacamos as seguintes interfaces entre Epicuro, Lucrecio e Montaigne: primeiro, a prioridade da filosofia em relação aos demais saberes; segundo, a presença da filosofia em todas as atividades e o regozijo em praticá-la; terceiro, e aqui o mais fundamental, a relação entre a filosofia e a moderação dos afetos e seu modo de operação.

**PALAVRAS-CHAVE:** Montaigne, epicurismo, moral, virtude, prazer, filosofia.

**ABSTRACT:** The great participation of Epicureanism in Montaigne's *Essays* can be understood at the moral level, especially the link between virtue and pleasure, and the task philosophy takes upon itself in moral judgment. Considering this, the following interfaces among Epicurus, Lucretius, and Montaigne are highlighted here. Three main aspects are considered: first, the priority found in philosophy concerning other knowledges; second, the presence of philosophy in all other activities and the joy of practicing it; and the most fundamental, the relation between philosophy and the moderation of affections and how this operates.

**KEYWORDS:** Montaigne, Epicureanism, moral, virtue, pleasure, philosophy.

A participação de Lucrecio e de Epicuro nos *Ensaio*s é multifacetada, variante entre os capítulos e mesmo no interior de um mesmo capítulo, ocorrendo por vezes subentendida, por outras aparecendo como recurso retórico ou instrumental. Exemplos paradigmáticos da apropriação do epicurismo à maneira de Montaigne são os capítulos “Que filosofar é aprender a morrer” (I, 20), “Da educação das crianças” (I, 26), “Da crueldade” (II, 11), “Apologia de Raymond Sebond” (II, 12), “Dos coches” (III, 6) e “Da experiência” (III, 13). À vista disso, a tentativa de circunscrever a presença dessa escola helenística a uma única marca distintiva é incorrer em reducionismos ou em anacronismos. Talvez seja mais pertinente, e agora sob o risco de apenas apontar generalidades, sinalizar a paleta das tópicas montaignianas que, implícita ou explicitamente, dialogam com a escola epicurista: questões em torno do conhecimento da natureza, do tempo e da moral, e, a partir desta, aquelas concernentes às

---

<sup>1</sup> Professora Associada de Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: mtheobaldo@gmail.com.

correlações de matiz antropológica e ética – a vinculação entre virtude e prazer, a meditação em torno da morte e as relações entre corpo e alma. Também há participações mais oblíquas como as relacionadas à estilística da escrita e à filosofia como arte de viver. Do conjunto temático sob a influência epicurista<sup>2</sup>, pretendemos percorrer as abordagens que dizem respeito ao exercício do ajuizamento moral e à prática filosófica.

### Montaigne e o epicurismo

Ainda sob os ruídos do repúdio ao epicurismo na Idade Média, que viu na associação entre felicidade e prazer sinais de vício e degeneração, Dante mandou Epicuro para o inferno: “No cemitério, deste lado, afluindo, jaz Epicuro e jazem seus sequazes, jurando a alma findar se o corpo é findo” (1976, Canto X, p. 140)<sup>3</sup>. No entanto, os humanistas o trouxeram de volta<sup>4</sup>. Valla e Erasmo se empenharam em aproximar Lucrecio do cristianismo e, mais tarde, Quevedo e Gassendi também insistiram na sua reabilitação. Montaigne fez diferente<sup>5</sup>. O ensaísta não projetou o epicurismo para dentro da religião como é possível aferir na leitura do capítulo “Da Crueldade”: “E Epicuro, cujos princípios são irreligiosos e efeminados [delicados], ao longo da vida comportou-se muito piedosa e energicamente.” (II, 11, p. 145/428)<sup>6</sup>. E novamente, de maneira ainda mais contumaz, no belo elogio a Lucrecio, quando enaltece a vivacidade das palavras do filósofo e poeta ao tratar sobre a aliança secreta entre Vênus e Marte<sup>7</sup>:

---

<sup>2</sup> Outro bloco de exemplos pode ser inferido do estudo de Nicola Panichi (2008), que reúne os temas da variação e da diversidade sob a categoria da pluralidade – de linguagens, de sociedades, de alteridades – resultado tanto do ceticismo quanto da influência epicurista em Montaigne. (p. 507ss). Sobre a participação de Lucrecio na epistemologia de Montaigne e na “Apologia”, conferir Françoise Charpentier (2010) e Celso Azar Filho (2019).

<sup>3</sup> Ver Oliver Bloch (2011, p. 233).

<sup>4</sup> A recepção do epicurismo no Renascimento é acompanhada por tentativas de reconstituição da doutrina a partir de alguns comentários já conhecidos no medievo (REEVE, 2010, p. 205-213), por testemunhos dos antigos, especialmente os latinos (BOYANCÉ, 1950, p. 499-516), e, fundamentalmente, pela descoberta do texto completo do *Da natureza* de Lucrecio em 1417, cujas cópias circularam primeiro nos meios florentinos e depois na França, com a primeira edição em 1514 e um pouco mais tarde com as edições de Denis Lambin, na segunda metade do século XVI (1563, 1565, 1570). Há certo consenso no comentário crítico sobre o impacto provocado por Lucrecio na cultura renascentista e a diversidade de interpretações daí resultantes: de referência para os estudos da língua e da literatura latinas ao estímulo às investigações sobre a natureza e a ética, ou mesmo a discussão sobre um Lucrecio poeta ou filósofo e ser o *Da natureza* um “poema científico” ou um poema filosófico. Os humanistas, cercados de estratégias para escapar das pressões e censuras dos moralistas e dos religiosos (FORD, 2010, p. 227, 228), seguiram fazendo com que Lucrecio e o epicurismo aquecessem os debates do fértil ambiente cultural do Renascimento. Para um panorama da recepção de Lucrecio e o epicurismo no Renascimento, ver Azar Filho (2012).

<sup>5</sup> Sobre o epicurismo e a religião no século XVI, ver Maturin Dreano (1969, p. 170-176).

<sup>6</sup> Sobre os *Ensaio*s, utilizamos a edição brasileira, Livros I, II e III, da Editora Martins Fontes e traduzida por Rosemary Costhek Abílio; e a edição francesa de P. Villey, da Editora PUF. Nas citações, as letras A, B e C, indicam as passagens que Montaigne acrescentou nos capítulos já publicados, reunindo, assim, três “camadas” de textos: “A”, da primeira edição, datada de 1580; “B”, segunda edição, 1588; e “C”, da edição póstuma, datada de 1595, segundo o manuscrito de Bordeaux. Nas referências aos *Ensaio*s, os algarismos romanos indicam os livros e os arábicos os capítulos e as páginas, cuja primeira referência corresponde à página da edição brasileira e a segunda à da francesa.

<sup>7</sup> A passagem do *Da natureza* de Lucrecio aludida por Montaigne no capítulo “Sobre os versos de Virgílio” é a seguinte: “Amiude Marte, o senhor das armas, que comanda as cruéis ações da guerra, subjugado pela eterna ferida do amor, vem refugiar-se em teu seio... Detendo os olhos em ti, ó deusa, ele sacia de amor seus ávidos olhares e sua respiração fica suspensa em teus lábios. Enquanto assim repousa sobre teu corpo sagrado, enlaça-o com teus braços, ó deusa, e derrama sobre ele tuas queixas.” (I, 33). Simone Fraisse acrescenta que o “elogio à Vênus” de

Quando reflito sobre esse “*rejecit, pascit, inbians [...]*” e sobre essa nobre “*circunfusa*”, mãe do gracioso “*infusus*”, sinto desdém por essas tiradas e jogos verbais insignificantes que nasceram depois. Aquela boa gente não precisava de trocadilhos finos e sutis: sua linguagem é totalmente repleta e rica de um vigor natural e constante; eles inteiros são epigramas, não apenas a cauda mas a cabeça, o peito e os pés. Não há nada forçado, nada arrastado; tudo caminha com uma continuidade uniforme. [...] Não é uma eloquência frouxa e em nada choca: é nervosa e sólida, que não tanto agrada como invade e arrebatada, e arrebatada mais os espíritos mais fortes. (III, 5, p. 131-132/872-873).

Sabemos, contudo, que por mais que se reconheçam tonalidades epicuristas nos *Ensaio*s, isso em nada nos autoriza a pintá-lo como tal; antes, o epicurismo, como de resto os demais pensadores antigos e as demais escolas helenísticas que percorrem os capítulos, é matéria para a marchetaria filosófica de Montaigne, tópicos para sua reflexão: “Estoicismo, pirronismo e epicurismo são, assim, grades conceituais que podem, por contraposição, destacar ainda mais a singularidade montaigniana e a radicalidade, sob certos aspectos, novíssima, que ela introduz.” (Comte-Sponville, 2008, p. 77). Tal radicalidade é tão constitutiva dos *Ensaio*s que mesmo os indícios epicuristas detectados na exercitação moral, ou até os explicitamente referenciados como os presentes no capítulo “Da educação das crianças”, permanecem sempre *sub judice*.

Sobretudo, e nisso insistimos, é na esfera da moralidade que encontramos a participação mais vigorosa do epicurismo nos *Ensaio*s. Dois comentadores, André Comte-Sponville e Marcel Conche, dedicam-se especialmente a esta tópica. Para o primeiro, “a sabedoria montaigniana, longe de ser um moralismo, é de inspiração hedonista e eudemonista” (2008, p. 108)<sup>8</sup>. O segundo, em *Montaigne et la philosophie* (1999), detalha o tratamento que o ensaísta e também “mestre do prazer” (p. 109), adjetivação que diz muito (!), imprime aos afetos a partir do diálogo com o epicurismo:

Para ele [Montaigne], como para Epicuro, depende do próprio indivíduo, por um método que não é outro que a filosofia, fazer a sua salvação neste mundo. Trata-se de obter satisfação. Isso é possível regulando e limitando nossos desejos. Vamos nos ater ao que eles têm de natural. Tem esse caráter todos aqueles que nos podem facilmente satisfazer em nossas condições de vida habituais. (CONCHE, 1999, p. 96, tradução nossa)

Importa, especialmente, entendermos os termos por meio dos quais Montaigne opera sua adesão. A partir do argumento de Conche (1999), dois pontos ganham projeção: a vinculação estabelecida entre moral e costumes e a relação entre os prazeres e o que o ensaísta denomina “natural”. Tais correlações sugerem as seguintes derivações: posto o ceticismo de

---

Lucrécio recebe de Montaigne um “novo acento”, se sobrepondo às interpretações “requentadas” correntes no século XVI (1962, p. 187). Um comentário mais recente sobre a apropriação dessa passagem nos *Ensaio*s, pode ser conferido no último parágrafo de Alain Gigandet (2010, p. 161). Sobre o tema do amor, central nos “Sobre os versos de Virgílio”, ver Telma de S. Birchall (2012, p. 435-447).

<sup>8</sup> Sobre o hedonismo de Montaigne, ver Jean-Pierre Boon (1968, p. 65-67).

Montaigne, tudo é suscetível à dúvida, não há conhecimento seguro nem sobre a natureza e nem sobre a natureza do homem; e, estando tudo sob a autoridade dos costumes, esses sempre relativos e diversos, a moral (e as leis) é também relativa. Qual então o parâmetro para reger os desejos e escolher os prazeres? Os epicuristas, sabemos, legitimam a deliberação moral no conhecimento e na escuta da natureza; entretanto, em que medida é possível para a moral montaigniana a ela se conformar, como se deixar “governar amenamente por seu apetite e pelo conselho da natureza”? (II, 37, p. 663-664/776). Essas questões, que podem ser agregadas sob a rubrica de critérios de ação, encontram nos argumentos de Comte-Sponville (2008) uma alternativa interpretativa interessante na medida em que o comentador propõe “temperar” tanto o ceticismo quanto o epicurismo dos *Ensaíos*<sup>9</sup>.

Para Montaigne, as regras morais são em tudo diversas e aleatórias, são frutos do “uso”, retiram suas forças e autoridade dos costumes (II, 12, 376/583), ou seja, o costume é soberano, faz da moral um *habitus*, sem que se possa encontrar nela indícios naturais ou qualquer substrato para além do próprio costume: “[...] toda pessoa, venerando intimamente as ideias e os costumes aprovados e aceitos ao seu redor, não pode desligar-se deles sem remorso nem se aplicar nele sem aplauso.” (I, 23, p. 173/115).

Até aqui poderíamos alinhar a moral montaigniana a um relativismo atado à diversidade dos costumes. Porém, há outro ingrediente que Comte-Sponville, juntamente com Conche e Claude Lévi-Strauss (1993), não deixam de captar: Montaigne reconhece a pressão dos costumes sobre as regras morais, mas também reclama a participação da razão nos ajuizamentos. Essa “tensão”, entre resvalar em “conservadorismo relativista” ou em “racionalismo universalista”, encontra saída na tese de que há nos *Ensaíos* uma “disjunção” entre a esfera do “conhecimento” e a esfera “moral” (COMTE-SPONVILLE, 2008, p. 99, 100). Montaigne opera uma distinção entre “pontos de vista” e suas destinações: “o epicurismo prepondera na prática, tanto quanto o ceticismo na teoria [...], o prazer domina a vida, assim como a incerteza domina o pensamento.” (2008, p. 109). De um lado está a “ordem da razão”, de outro a “ordem prática”, que diz respeito à ação, à conduta de cada um (2008, p. 100). É essa distinção que impede tanto o “dogmatismo prático” como a “sofística” (2008, p. 135-136). Por isso, segundo Comte-Sponville, Montaigne não é nem dogmático nem decisionista absoluto,

---

<sup>9</sup> Esse mesmo conjunto de termos – costume, razão, natureza – e de questões em torno da moralidade é discutido por Luiz Eva (2012, p. 397-419) numa perspectiva inteiramente cética. Outra interpretação pode ser conferida em André Scoralick (2017, p. 32-35). É possível, ainda, conferir outra variação sobre o tema no estudo do mesmo autor em parceria com Edson Querubini (2018, p. 395-421).

também não é um “relativista cultural” radical, muito menos é irresoluto no juízo moral<sup>10</sup>. Enfim, apesar da diversidade dos costumes, há que se distinguir entre a dor e o prazer, entre o bem e o mal, como vemos tão enfaticamente nos capítulos “Dos coches” (III, 6) e “Dos canibais” (I, 31), quando da crítica aos europeus colonizadores das Américas.

O que atrai Montaigne ao epicurismo é a aliança entre virtude e prazer, que tem na conciliação entre o corpo e a alma<sup>11</sup>, à semelhança do que encontramos em Lucrecio, o movimento em direção ao acordo entre os prazeres e a moderação. O verso 95 do Livro II do *Da natureza* aponta nessa direção: “Digo primeiro que o espírito [*ânimo*], a que muitas vezes chamamos pensamento [*mens*], e em que se colocam a ordem [*consilium*] e o regimento [*regimen*] da vida, é uma parte do homem, tal como as mãos, os pés e os olhos fazem parte do conjunto do ser vivo.”. Supor a união entre a alma e o corpo é, pois, dar expressão a uma moralidade na qual “Nenhuma sabedoria seria possível se o corpo não comportasse em si sua grande sabedoria [...] ou sua *phronesis*, como dizia Epicuro, que é amor ao prazer e à alegria” (Comte-Sponville, 2001, p. 289). A moderação (prudência)<sup>12</sup> preconizada nos *Ensaio*s realiza o cálculo dos desejos e delibera, e o faz sem desatar alma e corpo, ordenando os prazeres à semelhança do procedimento epicurista<sup>13</sup>: “[C] E, seguindo Epicuro, as voluptuosidades, parece-me que devem ser evitadas quando trazem em sua esteira dores maiores, e ser procuradas as dores que trazem em sua esteira voluptuosidades maiores.” (II, 37, p. 647/765).

Todavia, ainda subsiste uma dificuldade. Para os epicuristas, o conhecimento da natureza e da natureza do corpo e da alma está acessível por meio da doutrina. Lucrecio tratou de disponibilizá-lo no seu *Da natureza* e o mesmo fez Epicuro, que também prontamente o receitou em forma de remédio auxiliar na composição do cálculo dos desejos e, assim, indicou que ele contribui para a escolha dos prazeres com vistas à felicidade, como consta na *Carta a Meneceu*. Quanto aos *Ensaio*s, por força do ceticismo, a inferência ali é de que não há saber prévio à mão para o tratamento das afecções do corpo ou da alma. A saída indicada por

---

<sup>10</sup> Conche e Comte-Sponville travam esclarecedor debate sobre o tema do “relativismo cultural” e do “racionalismo universalista” nos *Ensaio*s que pode ser acompanhado no Preâmbulo da 2ª edição do *Montaigne et la philosophie* (1999) e na longa nota 60 da edição que utilizamos de “Montaigne cínico?” (2008, p. 139-141), na qual Comte-Sponville esclarece: “[...] creio ter mostrado [...] que a razão, aliás ela própria infundada e verificável (cf. *Apologia*), é incapaz de decidir absolutamente o que é bem e mal, logo não poderia livrar nossos juízos morais de sua singularidade subjetiva [...], nem da sua particularidade cultural [...], isso não anula seu racionalismo, mas o tempera [...]. O racionalismo de Montaigne, em matéria de moral como no resto, é um racionalismo muito mais crítico do que dogmático: a razão é menos o que prescreve absolutamente isto ou aquilo do que o que veda crer de forma demasiado absoluta nas prescrições do costume ou da lei, assim como seguir de forma demasiado cega os impulsos do nosso corpo ou da natureza.” (p. 140).

<sup>11</sup> O Livro III do *Da natureza* é inteiramente dedicado à alma e ao corpo e as implicações em relação à morte, ou melhor, ao medo da morte.

<sup>12</sup> Sobre a prudência no humanismo renascentista, ver Vittorio Dini e Giampiero Stabile (1983).

<sup>13</sup> E provavelmente com menor rigor, reconhece Conche (1999, p. 88-109).

Montaigne, entendemos, é articulada a partir de uma nova significação e utilidade para a filosofia: o conhecimento da natureza e da natureza do homem está vedado, mas ainda há a possibilidade de filosofar por “meios próprios e naturais” (I, 26) e seguir “o conselho da filosofia verdadeira e natural” (I, 39, p. 369/248) na intenção (vontade) de capturar o que é natural e próprio de cada um. Nesse sentido, são indicados dois desdobramentos em relação ao agente moral: filosofar naturalmente e balizar as afecções com o auxílio de uma filosofia verdadeira e natural.

Primeiramente, o argumento que apresenta a distinção entre uma filosofia verdadeira e uma outra – “de nenhum uso e de nenhum valor” - é longamente desenvolvido no capítulo “Da educação das crianças” (I, 26, p. 237-246/158-166) como parte de uma defesa das vantagens e dos benefícios da filosofia proficiente. A filosofia útil para o ajuizamento moral em nada se assemelha àquela praticada pelos escolásticos e pelos pedantes, essa sim sempre subserviente à erudição e à autoridade: “[C] [...] sutilezas aguçadas, insubstanciais, em que a filosofia às vezes insiste.” (II, 11, p. 146/429). Em outras palavras, existe uma maneira artificial de praticar a filosofia e uma maneira natural.

Marie-Luce Demonet (2000) nos auxilia no esclarecimento da argumentação montaigniana em torno da recomendação de “filosofar naturalmente”. Vimos acima que tal maneira de filosofar está diretamente implicada, em parte, na crítica à matéria da filosofia praticada pelos eruditos e, em parte, em prolongamento, no filosofar sem os entraves da dialética e da lógica, utilizando-se tão somente da sabedoria filosófica e de suas “razões naturais e palpáveis” (I, 26, p. 241/161), isto é, se valendo de raciocínios simples e de uma “fala natural”, espontânea e ordenada<sup>14</sup>, uma fala “à propos” (III, 8, p. 210/925). Sócrates é citado como exemplo desses dois aspectos: “Sócrates faz sua alma mover-se com um movimento natural e comum. [...] São induções e comparações tiradas das ações humanas mais banais e conhecidas: todos o entendem.” (III, 12, p. 380/1037). Filosofar naturalmente e com razões palpáveis é se pôr ao exercício do filosofar “de acordo com a natureza, a partir dela e do que ela mostra, dos seus sinais [...]. Filosofar naturalmente é também aceitar fundar uma filosofia no contingente” (DEMONET, 2000, p. 24, tradução nossa). No filosofar atento à natureza, “filosofar naturalmente”, da forma como a percebemos e como ela se manifesta em nós, Demonet reconhece uma aproximação ao epicurismo<sup>15</sup>, mas também não deixa de alertar que a

---

<sup>14</sup> No que se refere a “fala natural”, Demonet (2000) desenvolve uma aproximação com P. Ramus que consideramos bastante pertinente.

<sup>15</sup> Tal aproximação, central para nossa argumentação, é também esclarecida por Nicola Panichi: “Natureza é prazer [...] Natureza é para Montaigne unidade proteiforme, subjacente à realidade múltipla de nossa vida a título de *ratio* ou de critério, enraizada e ativa nos seres vivos [...] Os traços desses conceitos de natureza e de prazer natural são

representação da natureza é sempre aproximativa, sujeita à probabilidade, ao momento e ao fortuito (2000, p. 24). O ceticismo de Montaigne mantém, assim, sua guarda, opera como um depurativo das “razões palpáveis” e age de modo similar àquele recorrente para com outras influências filosóficas que percorrem os *Ensaio*s. Tudo pode ser transformado em coisa própria e, ao mesmo tempo, diversa de sua origem, um filosofar “de acordo com a natureza”, mas também um “filosofar no singular”, aponta Demonet.

Sempre de um ponto de vista particular, a razão acompanha a todos, porém... “[...] o julgador e o julgado estando em contínua mutação e movimento” (II, 12, p. 403/601), convertem suas deliberações em algo instável e flexível, o que, entretanto, não os impede de exercitar a sabedoria da filosofia. Está aí, justamente, a contribuição formativa que a filosofia pode oferecer: “[...] é a que nos ensina a viver [...]” (I, 26, p. 243/163). Com ela ajuizamos sobre as disposições da alma e sobre a prática moral: prudência, bondade, justiça nas ações; discernimento nos discursos; vigor quando faltar saúde; temperança nos prazeres (I, 26, p. 251/168). Recorremos, a título de síntese, às palavras de Comte-Sponville: a filosofia para Montaigne “sempre é filosofia aplicada: à morte, ao amor, à amizade, à educação dos filhos, à solidão, à experiência ... Não existe filosofia pura: não se pode filosofar a respeito de outra coisa, e essa é a verdadeira filosofia [...]” (1993, p. 17, tradução nossa).

### **Epicuro, Lucrecio e Montaigne: prazer, virtude e filosofia**

Das conexões entre o epicurismo e a filosofia prática montaigniana – filosofia “aplicada”, como indicado por Comte-Sponville – entendemos ser possível apreender as seguintes interfaces: 1. A prioridade da filosofia em relação aos demais saberes; 2. A presença da filosofia em todas as atividades e o regozijo em praticá-la; e, a mais fundamental delas, 3. O tipo de utilidade que faz a filosofia estar no topo entre as “artes” - a que “nos faz livres” (I, 26, 238/159) -, ou seja, seu efeito para o ajuizamento moral.

Em relação ao primeiro ponto – a prevalência da filosofia em detrimento dos demais conhecimentos – Epicuro é explícito em seu demérito dos “conhecimentos enciclopédicos”. Para ele, são discursos vazios porque não compõem a equação da prudência<sup>16</sup>. São, portanto, irrelevantes para a saúde da alma e desnecessários à eficiência terapêutica da filosofia. O início

---

espontaneidade, facilidade, simplicidade, noções que se unem à descrição montaigniana do “eu.” (2009, p. 7, tradução nossa).

<sup>16</sup> Markus F. da Silva, apresenta a prudência como: “Sensatez, sabedoria prática. Epicuro utiliza o termo *phrónesis* num sentido muito similar aquele desenvolvido por Aristóteles [...]. Ele atribui à *phrónesis* a primazia na realização da vida filosófica, ou sábia. A *téchne* é o modo de ação e a filosofia é o exercício desse saber em torno da vida (*techne tis perì tòn bíon*). Assim, a *phrónesis* é o exercício prático da sabedoria (*epì dè philosophías*) e, num sentido abrangente da atividade filosófica coincide com a própria filosofia” (2018, p. 156).

da *Carta a Pitoclés* apresenta os destinatários dos escritos didáticos (os epítomes) de Epicuro, nos quais somos esclarecidos acerca da seleção entre os conhecimentos prestigiados e disponibilizados pela Escola aos seus frequentadores e os conhecimentos que circulam fora da Escola. A carta é endereçada a Pitoclés (D.L., X, 84)<sup>17</sup>, iniciante na doutrina, e também aos candidatos a calouros: “[...] preparo-me para executar esta exposição, que segundo pensa poderá ser útil a muitas outras pessoas, principalmente àquelas que tomaram conhecimento há pouco tempo da clara doutrina sobre a natureza e àquelas que se empenham em estudos mais profundos que os da educação enciclopédica.” (D.L., X, 85, p. 303). Os conhecimentos específicos da educação enciclopédica fazem parte de uma formação ampla porém superficial, voltada para as coisas da cidade. Eles não atingem o necessário para a educação filosófica, que ensina a viver à maneira epicurista e, nessa medida, os aspirantes ao epicurismo não precisam deles se valer.

Também Montaigne, além das indicações presentes no “Da educação das crianças” (I, 26) que trata da eficiência exclusiva da filosofia para a formação do caráter, no capítulo “Da fisionomia” (III, 12), acrescenta que o conhecimento da ciência pode acarretar riscos, pois nem sempre é útil ou nos melhora. De acordo com ele, “Sua aquisição é muito mais arriscada que a de qualquer outro alimento ou bebida. [...] as ciências, já de início não podemos colocá-las em outro recipiente que não nossa alma: engolimo-las ao comprá-las e saímos do mercado já contaminados ou melhorados. Há algumas que não fazem mais que nos obstruir e nos empanturrar em vez de alimentar, e outras ainda que a título de curar nos envenenam.” (III, 12, p. 382/1039). Este desprestígio das artes e das ciências nos *Ensaio*s revelam o sintoma e ajudam a sinalizar, segundo Olivier Guerrier (2016), o fechamento do ciclo renascentista da expectativa de síntese dos saberes, do saber enciclopédico e totalizante. Em Montaigne essa característica do Renascimento é abandonada em favor do favorecimento da reflexão filosófica configurada por uma “temporalidade íntima” que, de certa forma, entendemos, também se manifesta no epicurismo. Todavia, nos *Ensaio*s a filosofia é construída a partir de “resíduos” da tradição filosófica, e por isso é sempre contingente (2016, p. 57-65). Evidentemente não é o que ocorre com o epicurismo.

Em relação ao segundo ponto – a participação abrangente da filosofia na vida e o contentamento que daí se segue – consideramos que nos *Ensaio*s o relevante sobre este aspecto pode ser notado no acoplamento de três características em torno da prática da filosofia: por ser

---

<sup>17</sup> Nas referências ao *Vidas e doutrinas...* utilizamos “D.L.” para Diógenes Laércio, algarismo romano para indicar o livro e algarismo arábico para o passo. Para uma recente tradução do Livro X de Diógenes Laércio, ver Reina Troca Pereira (2019).

eficiente para a educação do caráter, ela é urgente; sua prática, quando em conformidade com determinada maneira, gera satisfação; e, por isso, todos são convidados a filosofar. A filosofia é urgente para todos e acolhe a todos: “[A] a infância tem nela sua lição, como as outras idades, por que não lha transmitimos?” e sob inspiração explicitamente epicuriana: “[...] tem reflexões tanto para o nascimento dos homens como para a decrepitude.”; e o faz de modo jubiloso pois “costuma alegrar e divertir os que as abordam, e não os amuar e contristar” (I, 26, 243, 244, 240/163, 161). Esses elementos são apresentados na abertura da *Carta à Meneceu*, passo 122: “Afirmar que a hora de filosofar ainda não chegou ou já passou é a mesma coisa que dizer que a hora da felicidade ainda não chegou ou já passou”. Além do exercício da filosofia estar ao alcance de todos, ele não carece de propedêutica e de nenhum lugar especial, desde que o empenho em o praticar não configure mera “simulação” e sim um filosofar autêntico, afirma Epicuro na *Sentença 54*<sup>18</sup>. A facilidade de acesso à filosofia e o júbilo alegados por Montaigne encontram argumento similar em Epicuro no que diz respeito aos praticantes de uma “filosofia correta” (*Sentença 41*). O primeiro efeito, quando atendidas tais condições, também para Epicuro, é o contentamento. A filosofia nos faz rir (*Sentença 41*) pelos mesmos motivos alegados por Montaigne: ela não é árdua e nem de difícil alcance, antes, está em toda parte, “em todas as coisas que nos são próprias” (*Sentença 41*), e o contentamento que ela provoca “não vem depois do aprendizado, mas aprendizado e satisfação vêm juntos” (*Sentença 27*). Como anunciado ao final da *Carta a Meneceu*, trata-se de um filosofar contínuo, presente em todos os momentos da vida: “Medita, portanto, sobre essas coisas e outras afins dia e noite [...] e nunca será perturbado, desperto ou adormecido, mas viverás como um deus entre os homens, pois em nada se assemelha a uma criatura mortal o homem que vive entre bens imortais.” (D.L., X, 135). Constatação semelhante está na abertura do *Da natureza*, Livro II, 10 de Lucrecio: “Mas nada há de mais agradável do que ocupar os altos e serenos lugares fortificados pelas doutrinas dos sábios [...]”.

O último ponto – a utilidade máxima da filosofia é “nos fazer livres” – conduz ao núcleo da intersecção entre Montaigne e o epicurismo no que se refere à moralidade. Entre outras passagens já mencionadas anteriormente, o capítulo “Da crueldade” expõe o apreço à moral e à virtude epicurista no que lhe é fulcral: “Que se tornaria ademais aquela bela e nobre voluptuosidade epicurista que professa aninhar mansamente em seu colo a virtude e ali deixá-

---

<sup>18</sup> Para as *Sentenças Vaticanas* de Epicuro, adotamos a edição brasileira da Editora Loyola com tradução e comentários de João Quartim de Moraes. A *Sentença 54*, segundo Quartim de Moraes, completa o argumento em relação ao demérito de Epicuro pelo “conhecimento enciclopédico”, que nessa *Sentença* está embutido na simulação do filosofar: “A crítica nos parece abranger toda paidéia artificial, que nos afasta da natureza, valendo também para os sofistas [...]” (2014, p. 51).

la divertir-se, dando-lhe como brinquedos a vergonha, a pobreza, a morte e os tormentos?” (II, 11. p. 138/424). Aqui está o que diretamente interessa a Montaigne na ética epicurista: o vínculo entre o prazer e a virtude. Não se trata de aniquilar os prazeres e sim de saber quais dentre eles atendem nossos limites naturais. É próprio da exercitação filosófica se debruçar sobre as afecções da alma e do corpo e as decorrências que delas advêm. A apreensão consciente de tais manifestações proporciona a chance de uma atuação deliberada sobre elas, regulando-as e, ao final, alcançando uma virtude que é em si mesma prazerosa<sup>19</sup>.

A sabedoria prática que enlaça virtude e prazer não se abstém da apreensão dos afetos que atingem a alma e o corpo, uma vez que o próprio prazer tem em sua constituição a participação de ambos. Montaigne, neste ponto, parece-nos indicar o partido de Lucrecio, no qual corpo e alma se completam e interagem reciprocamente: “[...] nenhum deles pode existir sem a força do outro, ou terem o corpo e a alma sensibilidade por si próprios. É pelos seus movimentos que a sensibilidade se inflama e acende pelos nossos órgãos.” (III, 335). Por seu turno, várias passagens nos *Ensaio*s aludem à “vida consorte” da alma e do corpo. Eles se prestam serviços mútuos, o que leva Montaigne a questionar em tom de crítica: “[B] Com que proveito desmembramos em divórcio uma estrutura [corpo e alma] tecida com tão cerrada e fraternal correspondência?” (III, 13, p. 498/1114). E os argumentos neste sentido se multiplicam. No capítulo “Da experiência” Montaigne afirma que a moderação da sua alma, não raras vezes, levantou o ânimo do seu corpo (III, 13. p. 473/1098). No capítulo “Sobre versos de Virgílio” a reciprocidade entre o corpo e a alma se estende ao compromisso da ajuda de um para com outro (Livro III, 5. p. 161-162/893). No “Da presunção” cabe à alma o papel de conselheira e assistente do corpo (II, 17, p. 460 – 461/639). Tais argumentos, além da assistência recíproca, nos sugerem um transbordamento do interior para o exterior, os benefícios proporcionados pela filosofia que estão instalados na alma se expandem também para o corpo.

De modo similar, para Epicuro e Lucrecio, também constitui tarefa da filosofia mostrar o acesso ao prazer. O primeiro movimento nessa direção consiste em demover as opiniões que geram medo e perturbação por meio do conhecimento da natureza e de como ela age em nós. Este é o objetivo anunciado por Lucrecio na abertura do Livro II do *Da Natureza*: “Não sente cada um o que a natureza a gritos proclama, que esteja sem dor o corpo e goze a mente, fora de medo e de cuidado, de um agradável sentimento?” (II, 15).

---

<sup>19</sup> Apesar de Montaigne seguir de perto Epicuro no que se refere à relação entre a virtude e o prazer, Azar Filho (2013, 179, 180) aponta a extrapolação de Montaigne na medida em que para Epicuro virtude e prazer não se identificam: a virtude é um meio necessário para se chegar ao prazer.

A terapia do quádruplo remédio (*tetraphármakos*) de Epicuro expõe justamente isso: o conhecimento da natureza aniquila o medo dos deuses e da morte, *Máximas I e II*<sup>20</sup>. E as duas *Máximas* seguintes, *III* e *IV*, indicam os procedimentos que levam à felicidade, ou, como tratar do prazer e da dor. As duas primeiras *Máximas* são de caráter informativo e persuasivo, e da sua compreensão o efeito terapêutico segue imediatamente. As duas seguintes são de caráter ético, por isso nos interessam pontualmente. *Máxima III*: “O limite da amplitude dos prazeres é a supressão de tudo que provoca dor. Onde estiver o prazer e durante o tempo em que ele ali permanecer, não haverá lugar para a dor corporal ou o sofrimento mental, juntos ou separados.”; e a *Máxima IV*: “A dor contínua não dura longamente na carne. A que é extrema permanece muito pouco tempo, e a que ultrapassa um pouco o prazer corporal não persiste muitos dias. Quanto às doenças que se prolongam, elas permitem à carne sentir mais prazer do que a dor.”. Reunidos, os quatro remédios possuem, digamos, ação dupla, além de oferecer o conhecimento (*Máximas I e II*), sugerem os procedimentos práticos para manejá-los (*Máximas III e IV*), para se exercitar neles<sup>21</sup>.

A terapêutica se completa com o desdobramento do *tetraphármakos* na exercitação filosófica que coordena, organiza os meios (os procedimentos) e os fins (os prazeres) para a vida virtuosa e feliz. Para a filosofia epicurista, a satisfação da alma e do corpo exige, então, a confluência de dois fatores: 1) atender o corpo e a alma no que lhes é natural; 2) proceder a um minucioso cálculo para satisfazer a ambos.

O primeiro fator pode ser confirmado na *Máxima XXV*, que adverte sobre a importância não só de dizer mas também de agir de acordo com a natureza e ao encontro dos seus fins, isto é, manter as palavras e os atos em efetiva correspondência. “Se não referes, em todas as circunstâncias, cada um de teus atos ao fim inscrito na natureza, mas que dele te desvias, orientando-te, no que evitas ou no que buscas, por algo diferente, teus atos não estarão de acordo com tuas palavras.”. Essa mesma orientação prática aparece em Montaigne: “Ele não dirá tanto a sua lição como a executará. Ele a repetirá em suas ações.” (I, 26. p. 251/168). As advertências de Montaigne e as lições de Epicuro são distintas em matéria, guardam algumas semelhanças em termos de critérios práticos, e ambas dão crédito para a ação.

---

<sup>20</sup> As referências às *Máximas Principais* de Epicuro (2013) são todas da edição brasileira da Loyola com texto, tradução, introdução e notas de João Quartim de Moraes.

<sup>21</sup> Conferir em Quartim de Moraes (2013) “A terapia ética é uma só, porque estes remédios são solidários uns dos outros. Nas *Máximas* este corpo de princípios está exposto na forma de argumentos, que apresentam as premissas de cada um dos preceitos. Eles permanecem explícita ou implicitamente pressupostos no restante da coletânea e constituem a trama da exposição da Carta a Menequeu.” (2013, p. 10).

O segundo fator diz respeito ao cerne da ética epicurista: a regulação ou o cálculo que proporciona a adequação dos prazeres ao que é natural. É importante lembrarmos os passos da *Carta a Meneceu* que apresentam a distinção entre os desejos, seguida da orientação prática e de sua finalidade:

(127) [...] Devemos também ter em mente que alguns desejos são naturais, e outros são infundados. Dos naturais alguns são necessários, e outros são apenas naturais; dos necessários alguns são necessários à felicidade, outros à tranquilidade sem perturbações do corpo, e outros à própria vida. (128) Um entendimento correto dessa teoria permitir-nos-á dirigir toda escolha e rejeição com vistas à saúde do corpo e à tranquilidade perfeita da alma, pois isto é a realização suprema da felicidade. (D.L., X, 127, 128).

Esses dois passos (127 e 128) apresentam os termos de uma operação: o cálculo sobre as causas e as finalidades de cada desejo (o *logismós*)<sup>22</sup>. Diretamente implicada no cálculo dos desejos e suas consequências está a ponderação antecedente à escolha. Essa atividade de dimensionamento dos desejos e de suas consequências constitui um exercício prático que faz parte e está implícito na sabedoria prática<sup>23</sup>: “Com efeito, ela [a filosofia] ensina que não se pode levar uma vida agradável se não se vive com sabedoria.” (D.L., X, 132). É, pois, a prudência o ponto de partida e fundamento para a vida feliz: “é impossível viver prazerosamente sem viver prudentemente, belamente e justamente” (*Máxima V*)<sup>24</sup>.

Desse modo, a atividade filosófica, através de seus ensinamentos e procedimentos, estimula a ação moral. É neste sentido que André-Jean Voelke (1993) credita ao discurso filosófico antigo uma “força” que impele à ação; não se trata apenas de se acercar da “verdade do discurso” filosófico, ou mesmo de qualquer discurso (as opiniões falsas ou verdadeiras)<sup>25</sup>, é preciso aplicar a filosofia enquanto sabedoria prática no processo de deliberação (prudência), pois conhecer e agir acertadamente seguem juntos: “[...] a coisa mais preciosa da filosofia é a prudência.” (D.L., X, 132)<sup>26</sup>. Resumindo, esta dimensão prática da filosofia se concretiza no

---

<sup>22</sup> Sobre o *logismós*, Markus F. da Silva esclarece: “Sempre que Epicuro se refere ao exercício do pensamento ou reflexão, o termo utilizado é *logismós*, pois entende o exercício como ato de pensamento, ou operação do pensamento. E sempre a partir do *logismós* que se julga, ou delibera, e a ação subsequente expressa uma sabedoria [...], que é na prática, capacidade de discernir, de escolher e de recusar. Podemos identificar em diversas passagens do texto de Epicuro, o uso deste termo com efeitos de cálculo, direcionamento da ação, operação com analogias etc.” (2018, p. 87).

<sup>23</sup> Temos neste ponto o que alguns comentadores consideram uma aproximação à sabedoria prática aristotélica, que é encontrada também em Montaigne. Ver Ullrich Langer (2000).

<sup>24</sup> Para Quartim de Moraes a felicidade epicurista é alcançada na seguinte ordem: a prudência, a honestidade (viver belamente) e a justiça. “A primeira delas fundamental para as demais: viver belamente e justamente são consequências de viver em conformidade com a sabedoria prática, respectivamente em relação a si próprio e em relação aos outros.” (2013, p. 22).

<sup>25</sup> Segundo Voelke (1993), na ordenação dos discursos, para aqueles que são dogmáticos e vazios a terapia purgativa dos céticos é extremamente eficaz. Montaigne a conhece bem!

<sup>26</sup> Na tradução brasileira de Lorencini e Carratore: “De todas essas coisas, a prudência é o princípio e o supremo bem, razão pela qual ela é mais preciosa do que a própria filosofia”. (EPICURO, 2002, p. 45).

cálculo e na deliberação dos desejos que conduzem aos verdadeiros prazeres e, assim, à felicidade e é nisso que se realiza o objetivo da filosofia e a finalidade da sua terapêutica: dotar o homem de prudência, “origem natural de todas as outras formas de excelência restantes” (D.L., X, 132), para se aceder aos prazeres e viver feliz. Daí a perturbadora correlação entre virtude e prazer no epicurismo que tanto repercutirá na tradição filosófica posterior e em Montaigne.

A sabedoria epicurista reconhece a afinidade entre o corpo e a alma e suas peculiaridades próprias, e recomenda o afastamento dos prazeres que são motivo de passividade e desregramento ou ensejo de dor. A mesma classificação de Epicuro é proposta por Montaigne:

[A] Os apetites são os naturais e necessários, como o comer e o beber; ou naturais e não necessários, como a conjunção com as fêmeas; ou não são nem naturais nem necessários. Deste último tipo são quase todos os dos homens: são todos supérfluos e artificiais. Pois é admirável como a natureza precisa de pouco para se contentar, quão pouco ela nos deixou para desejar. (II, 12. p. 208, 209/471).

Percebe-se que o que aproxima Montaigne do epicurismo é o vínculo entre a busca do prazer natural e a conexão sadia, fruto do regramento, entre o corpo e a alma. No capítulo “Sobre os versos de Virgílio” é reafirmada a regra que orienta a conexão entre a sabedoria filosófica e os prazeres:

[B] A filosofia não luta contra as voluptuosidades naturais, contando que lhes seja juntada a justa medida, [C] e prega a moderação nelas, não a fuga: [B] a força de sua resistência volta-se contra as estranhas e bastardas. Ela diz que os apetites do corpo não devem ser aumentados pelo espírito [...]. (III, 5. p. 160/892.).

A sabedoria filosófica praticada nesses moldes nos “faz livres” (I, 26, p. 237-238/159) porque solicita um regramento interno e pessoal. Sobretudo, como mostramos acima, tal sabedoria porta especificidades – “razões naturais e palpáveis” - que a afasta de tentativas de uma conciliação ou síntese com uma filosofia em particular. Ela carrega fortes indícios, contudo não é mensageira da moral epicurista ou de qualquer outra. Trata-se, então, de uma ética pessoal, como propõe André Tournon (2004)? Aqui, neste ponto, sim:

“Soubeste *planejar e manobrar* vossa vida? Cumpristes a maior tarefa de todas” (p. 320; p. 488). A ética proposta aqui não tem outro princípio senão este controle interno, nenhum outro “ofício” senão *compor* nosso comportamento (idem). Os preceitos e modelos só intervêm subsidiariamente, como balizas com ajuda das quais se refina o trabalho de meditação. Talvez Montaigne encontre, ao término de suas investigações, conclusões muito semelhantes às de Epicuro e sobretudo às de Sócrates. (p. 154).

Assim, entendemos que a sabedoria da verdadeira filosofia se constrói na dependência de certo protagonismo pessoal, no exercício crítico sobre as filosofias e sobre o que de “natural” é possível captar, isto é, o que é próprio e exclusivo de cada um. No “Da experiência”, a natureza, no que se refere à moralidade, é afiançada como uma “sabedoria para guiar-nos na vida [...]” e o faz “harmoniosamente fácil e salutar” para quem “saber aplicar-se com

autenticidade e ordem – ou seja, naturalmente. Entregar-se o mais simplesmente possível à natureza é entregar-se a ela sabiamente”. (III, 13, p. 435/1073). A verdadeira filosofia, que do ponto de vista prático opera a moderação dos afetos por “razões naturais e palpáveis”, parece ser a mesma a se exercitar – “saber aplicar-se” – na percepção das manifestações naturais fundamentais para a vida. Desse modo, ela conduz ao viver bem, ou ao viver conforme a virtude, sem desprezar os prazeres, pois, afinal, “Todas as opiniões do mundo coincidem [C] em que o prazer é nossa meta, [A] embora adotem meios diferentes para isso. Não fora assim, as rejeitaríamos logo de início, pois quem escutaria alguém que estabelecesse como fim nosso penar e descontentamento?” (I, 20. p. 120/127).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALIGHIERI, Dante. *A divina comédia*. Tradução C. Martins. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1976.

AZAR FILHO, C. M. Lucrécio e o Renascimento: Maquiavel, Montaigne e Giordano Bruno. In: COSTA, A. A. da; HADDAD, A. B.; AZAR FILHO, C. M. (Org). *Filosofia e prazer – diálogos com a tradição hedonista*. Seropédica: Ed. da UFRRJ, 2012.

AZAR FILHO, C. M. Morte e prazer: sobre a noção de exercício em Montaigne. In: PINHEIRO, M. R.; AZAR FILHO, C. M. (Org.) *Neoplatonismo, mística e linguagem*. Niterói: Editora da UFF, 2013.

AZAR FILHO, C. M. Lucrécio contra Lucrécio: A verdade dos sentidos na “Apologia de Raymond Sebond” de Montaigne. In: AZAR FILHO, C.; OTTAVIANI, D.; VEIGAS, R. M. (Org.) *Arte, ciências e filosofia no Renascimento*, v. 2. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2019.

BIRCHAL, T. de S. O amor de suas regras em “Sobre versos de Virgílio”. In: *Kriterion. Revista de Filosofia*, n. 126, 2012. p. 435-447.

BLOCH, O. A herança moderna do epicurismo antigo. In: GIGANDET, A.; MOREL, P.-M. (Org.) *Ler Epicuro e os epicuristas*. Tradução E. Bini. São Paulo: Loyola, 2011.

BOON, J.-P. Montaigne et Épicure: aspects de l’hedonisme dans les Essais. In: *Comparative Literature*, v. 20, n. 1, 1968. p. 64-68.

BOYANCÉ, P. Lucrèce et son disciple. In: *Revue des Études Anciennes*. T. 52, n. 3-4. 1950. p. 212-233. <[https://www.persee.fr/doc/rea\\_0035-2004\\_1950\\_num\\_52\\_3\\_3428](https://www.persee.fr/doc/rea_0035-2004_1950_num_52_3_3428)>.

CHARPENTIER, F. Lucrèce palimpseste dans l’ “Apologie de Raimond Sebond”. In: LESTRINGANT, F. (Dir.). *La renaissance de Lucrèce*. Cahiers V. L. Saulnier. Paris: PUPS, 2010. p.115-140.

COMTE-SPONVILLE, A. Montaigne cínico? (Valor e verdade nos *Ensaio*s). In: *Valor e verdade: estudos cínicos*. Tradução E. Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008. p. 75-143.

COMTE-SPONVILLE, A. Montaigne e a filosofia viva. In: *Uma educação filosófica e outros artigos*. Tradução E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

- COMTE-SPONVILLE, A. *“Je ne suis pas philosophe” Montaigne et la philosophie*. Paris: Honoré Champion, 1993.
- CONCHE, M. *Montaigne et la philosophie*. Paris: PUF, 1999.
- DEMONET, M.-L. *Philosopher naturellement*. In: *Montaigne Studies*, v. XII, n. 1-2, 2000. p. 5-24.
- DINI, V.; STABILE, G. *Saggezza e prudenza. Studi per la ricostruzione di un’antropologia in prima età moderna*. Napoli: Liguori Editore, 1983.
- DREANO, M. *La religion de Montaigne*. Paris: Nizet, 1969.
- ÉPICURE. *Lettres, Maximes, Sentences*. Traduction J.-F. Balaudé. Paris: Librairie Générale Française, 1994.
- EPICURO. *Carta a felicidade (a Meneceu)*. Tradução Á. Lorencini e E. Del Carratore. São Paulo: Unesp, 2002.
- EPICURO. *Máximas Principais*. Texto, tradução, introdução e notas J. Quartim de Moraes. São Paulo: Loyola, 2013.
- EPICURO. *As Sentenças Vaticanas*. Texto, tradução e comentários J. Quartim de Moraes. São Paulo: Loyola, 2014.
- EVA, L. *Montaigne, leitor de Sexto Empírico: a crítica da filosofia moral*. In: *Kriterion. Revista de Filosofia*, n. 126, 2012. p. 397-419.
- FORD, P. *Lucretius in early modern France*. In: GILLESPIE, S.; HARDIE, P. (Dir.) *The Cambridge Companion to Lucretius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 227-241.
- FRAISSE, S. *L’influence de Lucrèce in France au seizième siècle*. Paris: Nizet, 1962.
- GIGANDET, A. *Montaigne et Lucrèce: sur l’illusion et la croyance*. In: LESTRINGANT, F. (Dir.) *La renaissance de Lucrèce*. Cahiers V. L. Saulnier. Paris: PUPS, 2010. p. 157-162.
- GUERRIER, O. *D’un dessein farouche et extravagante: Montaigne et la philorature*. In: DESAN, P.; FERRER, V. *Usage critiques de Montaigne. Essais Revue Interdisciplinaire d’Humanités*. École Doctorale Montaigne-Humanités, 2016. p. 57-65.
- LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução M. da G. Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- LANGER, U. *Mourir et agir dans “De l’exercitation”*. In: *BSAM*, 8ª série, n. 17-18, 2000. p. 79-88.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Relendo Montaigne*. In: LEVI-STRAUSS, C. *História de Lince*. Tradução B. P. Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- LUCRÈCE. *De Rerum Natura*. Traduction par A. Ernout et L. Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1962.
- LUCRÉCIO. *Da natureza*. Tradução A. da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- MONTAIGNE, M. de. *Os Ensaíes*. Ed. P. Villey e V. L. Saulnier. Tradução R. Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000, v. 1 e v. 2; 2001, v. 3. 3 v.

- MONTAIGNE, M. de. *Les Essais*. Ed. P. Villey e V. L. Saulnier. Paris: PUF, 1992. 3 v.
- PANICHI, N. Penser la philosophie: pour une introduction. In: *Montaigne Studies*, v. XXI, n. 1-2, 2009. p. 3-11.
- PANICHI, N. *Les liens à renouer: scepticisme, possibilité, imagination, politique chez Montaigne*. Traduit par J.-P. Fauquier. Paris: Honoré Champion, 2008.
- QUARTIM de MORAES, J. Nota introdutória. In: EPICURO. *Máximas principais*. São Paulo: Loyola, 2013. p. 7-12.
- QUARTIM de MORAES, J. Introdução. In: EPICURO. *As sentenças vaticanas*. São Paulo: Loyola, 2014. p. 7-13.
- REEVE, M. Lucretius in the Middle Ages and early Renaissance: transmission and scholarship. In: GILLESPIE, S.; HARDIE, P. (Dir.) *The Cambridge Companion to Lucretius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 205-213.
- SCHNEEWIND, J. B. Montaigne on moral philosophy and the good life. In: LANGER, U. (Ed.). *Cambridge Companions Montaigne*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 207-228.
- SCORALICK, A. Montaigne e as paixões: contra o voluntarismo e o intelectualismo morais. In: CARDOSO, S. Montaigne Filósofo. *Cult: Revista Brasileira de Cultura*, n. 221, março de 2017. p. 32-35.
- SCORALICK, A; QUERUBINI, E. Soberano remédio para ler *Os Ensaio*s e lidar com as paixões (uma leitura do capítulo “Da diversão”). In: BIRCHAL, T. de S.; THEOBALDO, M. C. (Org.) *Espaços da liberdade: homenagem a Sérgio Cardoso*. Cuiabá: Edufmt, 2018. p. 395-421.
- SILVA, M. F. da. *Termos filosóficos de Epicuro*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018. <<https://doi.org/10.14195/978-989-26-1612-4>>.
- TROCA PEREIRA, R. M. Diógenes Laércio, livro X: Epicuro – Notas Preliminares e Tradução. In *LaborHistórico*, Rio de Janeiro, 5(2), 2019. p. 443–511. <<https://revistas.ufrj.br/index.php/lh/article/view/29961>>
- TOURNON, A. *Montaigne*. Tradução E. Querubini. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.
- VOELKE, A.-J. *La philosophie comme thérapie de l'âme. Etudes de philosophie hellénistique*. Saint-Paul Fribourg: Cerf: Academic Press Fribourg, 1993.