

NATURALISMO CÍNICO EM MONTAIGNE: A DISJUNÇÃO ENTRE
PHYSIS E *NOMOS* NOS *ENSAIOS*

CYNIC NATURALISM IN MONTAIGNE: THE DISJUNCTION
BETWEEN *PHYSIS* AND *NOMOS* IN ESSAYS.

Edelberto Pauli¹

Recebido: 02/2018

Aprovado: 06/2018

Resumo: *Os Ensaios* de Montaigne retomam alguns aspectos do naturalismo cínico ao propor uma inversão dos valores sociais e uma harmonia interior dos atos em concordância com a natureza particular de cada um. Para aquele que cuida de si, como Sócrates e os cínicos, o essencial não reside nos costumes, nas aparências e no conforto, mas na liberdade. Aliando sabedoria e força primitiva como Diógenes de Sinope, Montaigne constrói uma ética pessoal ou arte de viver que se baseia na autonomia, ou seja, na construção de suas próprias normas, tendo como guia o conhecimento experimental representado pelo teatro cínico dos animais, dos canibais, bem como de sua própria natureza. Em oposição ao mundo inconstante e incerto das opiniões, Montaigne toma o partido da natureza, de onde retira seu modelo de frugalidade, moderação e liberdade. A filosofia de Montaigne é existencial e parte da reflexão sobre a verdade dos desejos interiores que devem estar sob o comando da razão. À maneira cínica, ele busca a felicidade que se concebe na escolha dos verdadeiros bens, simples e respeitosos da liberdade.

Palavras-chaves: *Os Ensaios*; Montaigne; Cinismo; Natureza;

Abstract: Montaigne's *Essays* take up some aspects of cynical naturalism by proposing an inversion of social values and an inner harmony of acts in accordance with the particular nature of each individual. For the one who takes care of himself, like Socrates and the cynics, the essential thing is not in customs, appearances and comfort, but in freedom. Combining wisdom and primitive force like Diogenes of Sinope, Montaigne erects a personal ethic or art of living that is based on autonomy, that is, in the development of his own norms, having as a guide the experimental knowledge represented by the cynical theater of the animals, of the cannibals, as well as of his own nature. In opposition to the fickle and uncertain world of opinions, Montaigne takes sides with nature, whence he elicits his model of frugality, moderation, and freedom. Montaigne's philosophy is existential and stems from reflection on the truth of the inner desires that must be under the command of reason. In the cynical way, he seeks the happiness that is conceived in the choice of true values, simple and respectful of freedom.

Key-words: *Essays*; Montaigne; Cynicism; Nature

Em entrevistas concedidas a Jeanie Carlie e Arnold I. Davidson, o especialista em filosofia antiga Pierre Hadot (2001: 198) relata que ao ler pela primeira vez *Os Ensaios*, aos 14

¹ Mestre pelo programa de Língua e Literaturas de Língua Espanhola da USP, doutorando no Programa em Teoria e História Literária pela Unicamp e professor efetivo da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

anos, ficou fascinado pela maneira detalhada com que Montaigne fala de si mesmo e dos homens, de tal modo que “me faisait découvrir l’étrange nature humaine”. O tema aparece nos textos do escritor de forma tão complexa que autoriza todo tipo de atitudes: “scepticisme et foi, rigueur stoïcienne et détente épicurienne” (HADOT: 2001, 198). Montaigne é herdeiro do pensamento antigo e compreendeu muito bem o sentido da filosofia antiga. Não seria totalmente descabido e inoportuno, portanto, relacioná-lo a mais uma escola filosófica da Antiguidade – tendo de antemão consciência de que ele não aderiu de forma irrestrita a nenhuma delas. Para esboçar considerações a respeito das ideias de Montaigne sobre a natureza e suas possíveis vinculações com o cinismo antigo, este artigo toma como mote inicial uma das mais conhecidas e enigmáticas *chreiai*² de Diógenes de Sinope, principal expoente do cinismo, que consta do livro sexto da *Vida de los filósofos más ilustres*, de Diógenes Laércio (1947: 359), na qual se narra que o Sócrates furioso, como era chamado por Platão, ascendia em plena luz do dia uma lamparina e dizia em praça pública: “voy buscando un hombre”. Assim como os cínicos, Montaigne, que os apreciava sobremaneira, também buscava em seus ensaios encontrar o ser do indivíduo, levando em conta a questão do humano em sua relação com a natureza e, sobretudo, com a sua própria natureza.

No Renascimento, associado a práticas indecentes e insultantes, o cinismo teve uma acolhida sempre ambígua e parcial devido à fragmentação dos testemunhos de seus ensinamentos. A filosofia cínica chegou, contudo, a ser veiculada para um público leitor mais amplo por meio de tratados e compilações de textos como os de Diógenes Laércio, principal fonte de Montaigne, assim como os tratados de Plutarco ou os textos de Luciano de Samósata e a leitura de estoicos como Epicteto e Sêneca. Montaigne não deixa de lado os cínicos; nos *Ensaíos* é muito fácil encontrar anedotas relativas ao cinismo, bem como de seu universo conceitual. Apesar de a palavra *cínico* aparecer apenas três vezes em sua ensaística e por vezes Montaigne relacionar Antístenes e Diógenes aos estoicos, é possível identificar 54 momentos textuais em que o autor faz referência ao cinismo antigo, como fora repertoriado por Michèle Clément (2005: 165-185), seja em citações em que o nome de um filósofo aparece, seja quando o nome da escola filosófica é empregado ou simplesmente quando a anedota anônima pode ser claramente atribuída a um filósofo cínico. Levando em conta essa presença da filosofia dos cães na elaboração dos ensaios, alguns estudiosos, desde a década de 80 do século passado,

² Segundo o retórico do século XVI Juan de Guzmán, citado por Elena Artaza (1997: 34-5), a *chreiai* é um exercício de composição e de memória que condensa declarações e atos. A *chreiai* pode ser mista ou não, algumas, como a de Diógenes, como se verá, constam apenas de ato. Por isso, é chamada de ativa. Os cínicos tem na *chreiai* um dos seus principais gêneros literários e filosóficos.

relacionam a sua ensaística com o cinismo antigo, perspectiva teórica na qual também se insere este artigo, buscando mostrar que é possível identificar alguns aspectos do naturalismo dessa corrente filosófica nos *Ensaíos*³.

Seguindo um trecho de *O que é filosofia?* de Hadot (1999:163-4), em sua breve mais condensada apresentação do cinismo, o filósofo francês escreve que o modo de vida cínico se opõe de maneira provocativa aos não-filósofos e até mesmo aos filósofos. Há conceitos filosóficos tipicamente cínicos, porém não são utilizados em uma argumentação lógica, mas servem para designar atitudes concretas correspondentes à escolha de vida: “a ascese, exercícios de corpo e alma; a *ataraxia* (ausência de perturbação), autarquia (independência), o esforço a adaptação às circunstâncias, a impassibilidade, a simplicidade ou ausência de vaidade (*atyphia*), o impudor (*anadeia*)”. O cínico escolhe seu gênero de vida por considerar que o estado de natureza (*physis*), tal qual se pode reconhecer no comportamento do animal e da criança, é superior às convenções da civilização (*nomos*). Eles contrapõem “a la fortuna el ardimiento; la ley a la naturaleza, y la razón a las pasiones” (LAÉRCIO: 1947, 357). Sua filosofia é totalmente exercício (*áskesis*) e esforço, pois os artifícios, as convenções e as comodidades da civilização, o luxo e a vaidade enfraquecem o corpo e o espírito. E a finalidade maior da filosofia cínica é a conquista da liberdade, como se pode perceber em relação a Diógenes: “su vida se conformaba con la de Hércules, que nada prefería a la libertad” (LAÉRCIO: 1947, 374).

Como indica a anedota de Diógenes, citada no começo do artigo, era fulcral para os cínicos saber o que é o ser humano e qual a sua relação com os outros e com a natureza. Como acrescenta Suzanne Husson (2009: 09), o cinismo é uma filosofia que espera da natureza, não somente a satisfação de suas necessidades fundamentais, mas, sobretudo, uma resposta à questão da essência do homem. Por isso, a anedota de Diógenes pode ser interpretada com a tentativa de encontrar um homem que coincida com a sua própria natureza. Ser um homem supõe viver segunda a natureza e na virtude pela prática da ascese, que é esforço físico e o controle consciente de suas próprias necessidades. O espírito do cinismo é que cada qual realize

³O primeiro trabalho a relacionar Montaigne aos cínicos é de Raymond Esclapez, “Montaigne et les philosophes cyniques”, texto que foi publicado na revista da *Société Internationale des Amis de Montaigne*, 1986, pp. 59-76, material que infelizmente não se teve acesso durante a pesquisa. O artigo “Montaigne cínico?”, de André Comte-Sponville, apareceu pela primeira vez na *Revue Internationale de philosophie*, n.181, Bruxelas, 1992. Ele pode ser encontrado em português no livro de Comte-Sponville (2008: 75-143), *Valor e Verdade*. Ver também “Diogène dans *Les Essais* ou le corps impudique”, publicado em *Le Cynisme a la Renaissance* de Michèle Clément (2005 : 165-185) e também da mesma autora “Montaigne et les cyniques : peut-on s’avancer masqué quand on se réclame du cynisme?” publicado em *Nouveau Société des Amis de Montaigne*, 2007, pp 43-58. Há também o artigo “Exercícios espirituais e *parrhesia* nos *Ensaíos* de Montaigne” de Alexandre Soares Carneiro, que relaciona a escritura dos *Ensaíos* ao falar franco e livre dos cínicos. Este texto foi publicado na *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v.23, n.32, pp.113-129, jan/jun de 2011.

sua essência por meio de uma reflexão sobre os falsos desejos e as falsas necessidades para alcançar autonomia. Cada qual deve se conhecer e governar a si para que construa suas próprias normas, de modo que alcance a realização de si. Sua meta é despertar a consciência do discípulo para que, engendrando a si próprio, tenha autarquia para fazer tábua rasa dos falsos valores, aí começaria o saber viver. Esta busca do cinismo evoca o homem primitivo, isto é, o ser puramente natural, a força primitiva, anterior ao refinamento da cultura e da civilização, que, como destaca Hadot (2014 :113), tem um conteúdo eminentemente socrático, pois “corresponde bem à inversão de valores que a consciência socrática provoca. Para aquele que cuida de sua alma, o essencial não se situa nas aparências, no costume ou no conforto, mas na liberdade”⁴.

Essa inversão das normas diretivas da vida tem finalidade terapêutica. Como insistirão cínicos e também estoicos, o mal não está nas coisas, mas nos juízos de valor ou opiniões (*doxa*) que se atribui a elas, pois os homens pedem à Fortuna, como lembra Diógenes “no las cosas realmente buenas, sino las que les parecen buenas” (LAÉRCIO: 1947: 359). Ou como confirma Montaigne: “os homens (diz uma antiga máxima grega) são atormentados pelas ideias que têm das coisas e não pelas próprias coisas” (I, 14, 73)⁵. É a opinião que fixa o valor às coisas por estimar “não a elas e sim a nós” (I, 14, 90). O valor dado às coisas tem a medida dos interesses e caprichos humanos, “não consideramos nem suas utilidades, mas somente nosso custo para obtê-las, como se isso fosse uma parte de sua substância; e chamamos de valor nelas não o que trazem e sim o que lhes colocamos” (I, XIV, 90). Esta guinada de mentalidade também é proposta por Diógenes ao dizer que “las cosas mejores se venden por muy poco precio, y al contrario; pues una estatua se vende por tres mil dracmas, y un chénice de harina no más que por dos dineros” (LAÉRCIO: 1947, 355-356). Como afirma Marie-Odile Goulet-Cazé (1986: 55, ver nota 127), o filósofo cínico exemplifica que o homem preso na trama da vida civilizada é prisioneiro de toda sorte de ideias falsas como a ideia corrente segunda a qual o valor das coisas depende de seu preço.

⁴Este último trecho foi inspirado em Hadot (2014: 106-113), em suas belas páginas sobre Sócrates, em que ao falar de seu modo de vida apresenta o filósofo como um cínico: “Essa figura de Sócrates como Eros mendicante será a do filósofo cínico, a de Diógenes, errando sem eira nem beira, com seu manto e sua bolsa, esse ‘Sócrates furioso’, como, parece, ele definia si próprio”. Sobre o tema, ver também Xenofonte (1993: 25), que em seus *Recuerdos de Sócrates*, descreve o modo de vida do filósofo: “(...) era en primero lugar el más austero del mundo para los placeres del amor y de la comida, y en segundo lugar durísimo frente al frío y el calor y todas las fatigas; por último, estaba educado de tal manera para tener pocas necesidades que con una pequenísima fortuna tenía suficiente para vivir con mucha comodidad”. Em outra ocasião, rebatendo o sofista Antifonte, Sócrates afirma que “Me parece Antifonte, que opinas que la felicidad es molície y derroche. En cambio, yo creo que no necesitar nada es algo divino, y necesitar lo menos posible es estar cerquísima de la divinidad; como la divinidad es la perfección, lo que está más cerca de la divinidad está también más cerca de la perfección” (JENOFONTE: 1993, 55).

⁵ A versão utilizada dos *Ensaíos* para este artigo será a tradução de Rosemary Costhek Abílio, publicada pela editora Martins Fontes em 2011.

Igualmente em Montaigne, essa mudança no modo de ver o mundo que se foca na justa apreciação da natureza humana e em seus interesses verdadeiros só é possível, não só suspendendo os juízos de valor como faziam os cétricos, mas, sobretudo, como avalia Clément (2005: 182), por meio de um conhecimento experimental representado pelo teatro cínico dos animais, dos canibais, dos camponeses e, sobretudo, por uma ética pessoal ou modo de vida já que “a maior coisa do mundo é pertencer-se a si mesmo” (I, XXXIX, 361). De maneira que seguindo Sócrates, bem como os cínicos, Montaigne se serve da natureza como um ponto fixo pelo qual é possível construir uma arte de viver, como observa Clément a respeito do escritor: “La nature est un instrument judiciaire car elle permet à l’homme de construire sa morale personnelle, en ce qu’elle lui permet de reconnaître ce qui est universel dans la nature humaine, et donc de fonder la morale personnelle” (CLÉMENT : 2005, 182).

Diógenes percebe que todas as instituições humanas estão destinadas a impedir os homens de sentir a sua vida e mudar seus valores a respeito dela: “por lo cual debiendo nosotros vivir felices abandonando los trabajos inútiles y siguiendo los naturales, somos infelices por demencia propia” (LAÉRCIO: 1947: 371). Montaigne, no século XVI, também questiona os fundamentos das ações dos indivíduos de seu tempo, percepção por sinal atualíssima: “Observai as pessoas educadas a deixar-se levar e prender: fazem-no em tudo, nas coisas pequenas como nas grandes, no que não lhes concerne onde há trabalho e compromisso, e não tem vida quando não tem agitação tumultuosa” (III, X, 328-9). Tais normas diretivas resultam em servidão e esquecimento do “cuidado de si”, que é a busca pela autonomia: “Os homens entregam-se para locação. Suas faculdades não são para eles, são para aqueles a quem se sujeitam, seus locatários é que estão dentro deles, não eles” (III, X, 328-9). Por isso, pode-se dizer que a anedota de Diógenes com a sua lamparina não faz mais do que constatar amargamente a separação existente entre o homem e a sua própria natureza.

Das luzes: *physis* e *nomos*

Este fenômeno, que se pode chamar de desnaturalização do homem, questão fundamental também para Montaigne, surge na *chreiai* já citada de Diógenes pela disjunção entre a natureza (*physis*), representada pela luz natural, e a norma (*nomos*), simbolizado pela lamparina, metáfora da razão humana, bem como das convenções, costumes e leis, nos termos mais próximos a sofistas como Hípias e Antifonte, filósofos que atuaram por volta de fins do

século V a. C, e que foram seguidos, ao que tudo indica, pelos cínicos⁶. Esta leitura da anedota se baseia no fato de que a metáfora solar da *physis* em contraste com o *nomos* é comum a outras produzidas por Diógenes como, por exemplo, a que retrata seu encontro com Alexandre Magno: “Cogiendo el sol en el Cranión, se le acercó Alejandro y le dijo: ‘Pídeme lo que quieras’; a lo que respondió él: ‘Pues no me haga sombra’” (LAÉRCIO: 1947, 357). Em um exercício político de *parrhesia*, o falar franco ou a liberdade da palavra, Diógenes mostra pelo contraste entre luz e sombra como o poder da *physis* ultrapassa o poder do *nomos* do grande imperador.

Em relação à essência de todo ser vivente, como afirma Suzanne Husson (2015: 09), que aqui será seguida de perto, se por um lado as características biológicas da humanidade, como a perpetuação da espécie através do processo de reprodução, a existência de comportamento instintivo aparentemente determinado, a ausência de singularização significativa do indivíduo em relação aos seus traços específicos, podem ser assimiladas às outras espécies de animais, o mesmo não ocorre com suas características comportamentais, já que, como aponta Montaigne, “nos emancipamos de suas regras [da natureza] para entregarmos à liberdade errante de nossas fantasias” (I, XIV, 84). Mas, assim como os cínicos, o escritor não vê nesta diferenciação uma vantagem, ao contrário, defende os animais ao afirmar que eles não seriam inferiores ao homem, mas iguais ou até superiores, sendo que a diferença entre eles seria de grau e não de essência: “Mas os atos desses animais parecem-se tanto com os dos homens, que se relatasse tudo o que sei facilmente provaria a minha tese, a de que há mais diferença entre um homem e outro homem do que entre um animal e o homem” (II, XII, 201). Em outra ocasião, ele reafirmará a estreita semelhança entre nós e os animais ao considerar “quanta participação eles [os animais] têm em nossos maiores privilégios, e com quanta plausibilidade os comparam a nós, certamente abato muito de nossa presunção e facilmente me destituo dessa supremacia imaginária que nos atribuem sobre as outras criaturas” (II, XI, 155)⁷.

O homem é este ser que, estando todo inserido na *physis*, é também capaz de se

⁶ Em relação a esta disjunção, André Comte-Sponville (2008: 35-6) prefere usar os termos *Valor e verdade*, que dão título ao seu livro

⁷ A este propósito, é oportuno recuperar a afirmação de Elisabeth de Fontenay (1998: 484), de que o escritor se recusa a pensar como os estoicos para os quais não há como existir um pacto entre os homens e os animais, porque os últimos estão necessariamente excluídos do direito. Caberia aos homens, portanto, contratar, praticar o direito, e dar a justiça que seria baseada na graça e na amabilidade: “‘Grâce’, c’est-à-dire gratuité sans arbitraire, dans sans atente d’un contre-don, obligeance quasiment divine envers des inférieurs. Bénégnité, *benevolentia*, bienveillance, ce qui signifie encore exercice de la bonté sans calcul, comme celle qui lie Dieu à l’homme dans la charité” (FONTENAY : 1998, 486). O amor de Montaigne pelos animais o faz reconhecer que existiria como uma obrigação natural do homem para com os outros seres da natureza que resultaria em um “cousinage d’entre nous et les bêtes, que limite singulièrement la suprématie et l’arrogance de la créature du sixième jour, à moins que l’humilité gracieuse et gratuite dont il s’agit ne nous apparaisse à Dieu”(FONTENAY : 1998, 486).

distanciar pelo *nomos* que regula seu comportamento social tanto quanto suas representações psicológicas. Enquanto o instinto natural no qual dá provas o animal parece invariável e universal como o cosmos; as leis e os costumes humanos são particulares a cada grupo, a cada cidade, submissos às variações da moda e da história. Diógenes mostrou que os tabus (canibalismo, omofagia, incesto e recusa de sepultura) valem só para a civilização que os proclama, que não valem para outras tradições. Já Montaigne contrasta a cultura do homem europeu, nem sempre favoravelmente, com a dos canibais à maneira cínica: “Os bárbaros não são nem um pouco mais surpreendentes para nós do que o somos para eles, nem com mais razão – como todos reconheceriam se, após ter perambulado por esses novos exemplos, soubessem assentar-se sobre os seus próprios e compará-los exatamente” (I, XXIII, 167). Seu discurso etnográfico mostra que a moral é uma construção imanente e humana e que se apoia sobre os interesses sociais, não sobre as obrigações sagradas, teológicas ou religiosas. Deste modo, a prática de Montaigne de comparar os costumes dos povos serve também como prova para a *parrehsia*, a liberdade para relativizar ou até mesmo inverter os hábitos, costumes e leis estabelecidos, porque, reafirma Montaigne, quem submeter o violento preconceito dos costumes à verdade e à razão “sentirá seu discernimento como totalmente subvertido, e no entanto recolocado em estado bem mais confiável” (I, XXIII, 175).

A existência e a relatividade do *nomos*, revelada pelos sofistas⁸ e pelos cínicos e analisada em detalhes também por Montaigne, podem trazer lucidez para os indivíduos em sua relação com as amarras ideológicas que o hábito impõe a todos como se isso fosse algo natural e não cultural. Não por acaso Montaigne afirma que “o hábito é uma segunda natureza, e não menos poderosa [do que a primeira]” (III, X, 338). Montaigne também o considera o “rei e imperador do mundo” (I, XXIII, 172) e a “beberagem de Circe” (III, XIII, 446). Até mesmo as leis da consciência, que “dizemos nascerem naturalmente, nascem do hábito: toda pessoa, venerando intimamente as ideias e costumes aprovados e aceitos ao seu redor, não pode desligar-se deles sem remorso nem se aplicar neles sem aplauso” (I, XXIII, 173). O resultado é que “disso advém que o que está fora dos gonzos do costume, julgamo-lo fora dos gonzos da razão – Deus sabe quão desarrazoadamente, quase sempre” (I, XXIII, 173). Mas esta relativização também torna problemática a definição da essência do homem, concebida como

⁸Sofistas como Hípias teriam criado a etnologia, como afirma em *Les sophistes*, Gilbert Romeyer Dherbey (1985: 88) “Nous savons que Hippias est l’un des créateurs de l’ethnologie; en tant qu’ambassadeur et que professeur itinérant, il a pris contact avec de multiples législations positives, il en a éprouvé les désaccords et les contradictions. Nul plus que lui ne pouvait avoir le sentiment de la relativité de ce que les différents cultures nomment ‘juste’ et ‘bon’”.

expressão de sua natureza. A natureza cósmica e preexistente não pode mais ser a medida do ser humano, já que ele transcende seus limites. Como definir, então, o homem, este ser que é um misto de natural e de antinatural?

Esta propriedade muito singular do ser humano de se distanciar de sua essência natural também se tornou uma questão para Montaigne: a natureza é um “doce guia... sábio e justo” (III, XIII, 497) do qual se desvela uma relação entre o natural e o necessário: “as leis da natureza informam-nos quais são exatamente nossas necessidades” (III, X, 337). Contrapondo-se aos bens oferecidos pela inconstância da fortuna e estabelecendo os princípios de uma moral da frugalidade e da moderação, a natureza fixa para o homem a necessidade e a medida, mas seguir a sua pista se torna difícil, porque “confundimo-la com rastros artificiais” (III, XIII, 497)⁹. Ou então “a natureza sempre as faz [as leis] mais bem feitas do que o são as que fazemos para nós” (III, XIII, 424-5). Ele afirma ainda que “abandonamos a natureza e queremos ensinar-lhe o papel – a ela que nos conduziu com tanto êxito e segurança” (III, XII, 398). A natureza fora corrompida pela sofisticação de “tantas argumentações e reflexões trazidas de fora que ela se tornou variável e particular a cada um, e perdeu sua própria fisionomia constante e universal, e sobre ela temos de buscar o testemunho dos *animais*, não sujeito a favor, corrupção, diversidade de opiniões” (III, XII, 399, grifo meu).

A natureza como guia moral

Como afiança Husson (2009: 154), de maneira sempre muito perspicaz, os cínicos invocam a natureza – ou o comportamento de outros seres naturais como os animais – para justificar esta ou aquela conduta específica. Seu conhecimento porta antes de tudo um valor moral entre o natural e o não natural que servirá de parâmetro para a divisão, fundamental no cinismo, entre o sábio e o insensato, distinção que se faz presente também nos textos de Montaigne, como se verá. A natureza adquire para os cínicos um sentido ético e axiológico, antes de ser um saber cosmológico e metafísico, a *physis* é uma referência para o seu modo de

⁹ “(...) quanto mais ampliamos nossas necessidades e nossas posses, tanto mais nos embrenhamos nos golpes da fortuna e das adversidades. O trajeto de nossos desejos deve ser circunscrito e restringido ao estreito limite dos bens mais próximos e contíguos; e ademais seu curso deve ser governado não em linha reta que chega ao fim alhures, mas sim em círculo, cujas duas pontas se unam e terminem em nós com um estreito contorno” (III, X, 340). Montaigne também explicita que as leis para controlar as despesas excessivas na corte com vestuário e comida não atingem sua finalidade, porque “a maneira como nossas leis tentam regras as loucas e vãs despesas com mesa e vestuário parece ser contrária à sua finalidade. O verdadeiro meio seria gerar nos homens o menosprezo pelo ouro e pela seda, como coisas vãs e inúteis; e nós lhes aumentamos o valor e o preço, o que é uma forma muito inepta de desgostar deles os homens” (I, XLIII, 399).

vida que não está acessível de forma espontânea para todos, pois, diante das ilusões e tentações da civilização, esta opção exige práticas corporais, reflexão ativa e consciência viva. Os cínicos são conscientes que o homem é este animal aberrante que, só entre os animais, pode ser antinatural, “c’est donc à cause de lui que la nature, tout en étant universellement présente, n’est pas universelement réalisée” (HUSSON: 2009, 154). Por conta disso, mesmo inseridos dentro da natureza no sentido cósmico, existem aqueles que passam sua existência ignorando ou rejeitando as exigências de um modo de vida natural.

O platonismo, como assegura ainda Husson (2009: 10), viu no fato de que o homem é o único ser sensível a não possuir imediatamente sua própria natureza, o signo da sua supremacia sobre o conjunto de outros seres terrestres a ponto de definir o humano a partir dessa singularidade ontológica que seria o próprio conteúdo mesmo de sua natureza: “La nature et la dignité propre de l’homme résideraient ainsi dans la maîtrise, le refus et le dépassement, par la raison et la volonté, de toute nature sensible immédiate, réglée par un instinct dont la faculté normative est perçue comme une limite” (HUSSON: 2009,). É na superação e em sua separação em relação aos outros seres naturais, em particular do mundo animal, que o homem encontraria a sua própria natureza.

Os cínicos negam tal contrassenso ao asseverar que o homem, seguindo ainda Husson (2009: 11), só poderia reencontrar a sua natureza ao se aproximar dos seres que estão em plena posse da sua própria e, em particular, os animais, que partilham conosco a capacidade de experimentar o prazer e a dor. Por isso, para Montaigne, o paradigma de uma justa medida para as paixões são os animais e não a opinião individual:

É fácil ver que o que aguça em nós a dor e a voluptuosidade é o aguilhão de nosso espírito. Os animais, que o trazem refreado, deixam aos corpos suas sensações, livres e naturais, e conseqüentemente mais ou menos iguais em cada espécie, como vemos pela semelhança na execução de seus movimentos. Se não perturbássemos em nossos membros a jurisdição que lhes cabe nisso, é de crer que estaríamos melhor, e que a natureza lhes tivesse dado uma justa e moderada medida com relação ao prazer e à dor. E não pode deixar de ser justa, sendo uniforme e comum (I, XIV, 84).

A escala de dor e prazer é individualizada no homem, ou seja, antinatural, já que ele não tem uma justa medida da natureza como os animais. Montaigne aproveita o tema para inverter Platão que temeria o comprometimento do homem com as paixões extremas na medida em que sujeitam e prendem excessivamente a alma ao corpo, mas seria “antes o contrário, na medida em que a desprende e desapega dele” (I, XIV, 84). Como Diógenes, Montaigne opõe “às

perturbações a razão” (III, IX, 307), bem como “à fortuna a fortaleza de ânimo” (III, IX, 307), já que “as coisas não são tão dolorosas nem difíceis por si mesmas; mas nossa fraqueza e falta de ânimo as faz assim” (I, XIV, 98). Para julgar sobre as coisas grandes e elevadas seria preciso, portanto, uma alma equivalente para não atribuir a elas o vício que é de cada um: “Um remo parece curvo nas águas. Não importa somente que vejamos a coisa, mas como a vemos” (I, XIV, 98).

Montaigne segue os cínicos ao destacar que o verdadeiro combate é contra a fortuna: “é loucura esperar que a própria fortuna um dia nos arme suficientemente contra ela mesma. É como nossas próprias armas que temos que combatê-la”¹⁰. O escritor não defende uma virtude baseada na vida de extrema renúncia e simplicidade como os cínicos, mas para ele a avareza também é uma doença “tão comum aos velhos e a mais ridícula de todas as loucuras humanas” (I, XIV, 96). Embora já tenha dado seu veredito sobre a avareza, Montaigne avalia que a abastança e a indigência dependeriam da opinião de cada um: “cada qual está bem ou mal conforme assim se achar. Contento está não quem assim julgamos, mas quem assim julga a si mesmo. E apenas com isso a crença assume essência e verdade” (I, XIV, 97). Concordando com os cínicos, ele também afirma que a fortuna não faz nem bem nem mal: somente “nos oferece a matéria e a semente de ambos, que nossa alma, mais poderosa que ela, transforma e aplica como lhe apraz – causa única de sua condição feliz ou infeliz” (I, XIV, 98). A ideia terapêutica aqui é que cada qual aplique a si a orientação de vida que se adapte melhor a sua índole: “a vida por si só não é nem bem nem mal: é o lugar do bem e do mal conforme a fazeis para eles” (I, XX, 138). Montaigne inicia – ressaltando a importância do ponto de vista de cada um que, como ainda se verá, terá como critério fundamental no seu viver conforme a natureza – um método prático de discernimento que permite reconhecer a superioridade dos bens interiores sobre os falsos bens que conduzem o homem a todo tipo de problemas e misérias¹¹.

¹⁰ “A tolice e a sabedoria encontram-se no mesmo ponto de sensibilidade e firmeza para suportar os infortúnios humanos: os sábios dominam e controlam o mal, e os outros o ignoram; estes estão, por assim dizer, aquém dos infortúnios, e os outros além, os quais, depois de bem pesar e examinar sua natureza, de medi-los e julgá-los tais como são, alçam-se acima deles pela força de um coração vigoroso: eles os desdenham e calcam aos pés, tendo uma alma forte e sólida, contra a qual as setas da fortuna vindo chocar-se é forçoso que ricocheteiem e se embotem, ao encontrarem um corpo no qual não conseguem deixar marca. A condição normal e intermediária dos homens situa-se entre esses dois extremos, e é dos que percebem os males, sentem-nos e não os podem suportar” (I, LIV, 465).

¹¹ Se os cínicos escolhem a simplicidade e a renúncia aos bens materiais como princípios de sua virtude, Montaigne, por outro lado, também evoca esses mesmos valores à sua medida, buscando exercê-los em um cantinho retirado para exercitar aquilo que Antístenes atribuía a filosofia como sendo seu maior benefício: “La capacidade de conversar consigo mesmo” (MARTÍN GARCÍA: 2008, 171): “Devemos ter mulheres, filhos, bens e sobretudo saúde, se pudermos; mas não devemos apegar-nos de tal maneira que nossa felicidade dependa deles. Devemos reservar-nos um cantinho retirado, totalmente nosso, totalmente independente, no qual estabeleçamos nossa verdadeira liberdade e nosso importante retiro e solidão. Nele devemos travar conosco nossa habitual

Igualmente desfavorável à perspectiva platônica de superação da natureza sensível, Montaigne afirma, que a razão é nascida em nós e de suas próprias raízes pela semente da razão universal que só está impressa no “homem não desnaturado” (I, XII, 414)¹². Ele também nega, em vários momentos de sua obra, a proeminência ontológica do ser humano ao escrever que se acontece de, entre todos os animais, apenas o homem ter a liberdade de criação de opiniões (*doxa*) e de normas (*nomos*), “essa é uma vantagem que lhe custa bem caro e da qual tem bem pouco para se vangloriar”, pois dela decorreriam todo tipo de tormentos: “pecado, doença, inconstância, perturbação, desespero” (II, XII, 192).

Apesar da defesa da natureza, Montaigne sabe que a humanidade não é natural, mas cultural, já que se o ser original “tivesse o crédito de instalar-se em nós por poder seu, ele se instalaria igual em todos; pois os homens são todos de uma só espécie”, mas a diversidade de ideias que se têm sobre as coisas mostra claramente que elas só entram “em nós por mútuo acordo: alguém por acaso coloca-as dentro de si com sua verdadeira natureza, mas mil outros dão-lhes dentro de si uma natureza nova e contrária” (I, XIV, 74). Há um elemento comum e natural, “todos são da mesma espécie”, mas nem todos são sensatos para julgar as coisas por sua “natureza verdadeira”: “se o homem fosse sensato, daria a cada coisa seu verdadeiro valor conforme ela fosse mais útil e adequada à vida” (II, XII, 232). Sobre o tema, Montaigne cita Antístenes para quem o homem deveria “fazer provisão ou do bom senso para compreender ou de corda para pender” (II, XII, 246).

Seguindo uma moral da frugalidade e da moderação, Montaigne escreve “se o que a natureza exatamente e originalmente nos pede para a conservação de nosso ser é muito pouco (...) chamemos de ‘natureza’ também o exercício e a condição de cada um de nós; taxemo-nos, tratemo-nos de acordo com essa medida, estendamos até lá nossos pertences e nossas contas”

conversa sobre nós mesmos, e tão privada que ninguém de nossas relações e nenhuma comunicação de fora encontre espaço; discorrer e rir como sem mulher, sem filhos e sem bens, sem séquito e sem criados, para que, quando chegar o momento de sua perda, ficarmos sem eles não nos seja novidade. Temos uma alma que pode se recurrar em si mesma, ela pode se fazer companhia; tem como atacar e como defender, como receber e como dar; não tenhamos receio de que nessa solidão nos estagnemos em tediosa ociosidade” (I,XXXIX,358).

¹²Montaigne, em alguns momentos, deixa claro o que entende por “homem não desnaturado”. O uso, por exemplo, desregrado dos bens humanos: “Ama a vida, ama a beleza, a glória e a saúde. Mas seu ofício próprio e particular [da filosofia] é saber usar de todos esses bens regradamente, e saber perdê-los com firmeza, ofício bem mais nobre do que árduo, sem o qual todo curso da vida é desnaturado, tumultuoso e disforme” (I, XXVI,243). Também os vícios podem provocar a desnaturalização da razão: “(...) consideramos e pesamos os vícios não de acordo com a natureza e sim de acordo com nosso interesse, e por isso eles assumem tantas formas desiguais” (III, V, 114). Por isso, a crítica ao vício da crueldade: “a crueldade, vício tão desnaturado” (III, I, 05). E também são os vícios desmesurados que prejudicam a sociabilidade humana: “não há nada tão dissociável e sociável como o homem: um por seu vício, o outro por sua natureza” (I, XXXIX, 355). Ou o esquecimento do “cuidado de si” : “da mesma forma quem deixa “de viver sadia e alegremente para com isso servir a outrem, em minha opinião toma um partido mau e desnaturado” (III, X, 333-334).

(III, X, 336). Como afirma Denise Carabin (2004 : 443), Montaigne estabelece entre os bens naturais a tendência a sua própria conservação. Atento as demandas de cada um, o ensaísta, como confirma a pesquisadora, leva em conta a natureza particular do indivíduo: “il ajoute encore, en s’excusant, le nécessaire que demandent l’usage et la condition de chacun de nous” (CARABIN: 2004, 443). Segundo Carabin, para Montaigne “la nature est un idéal que l’homme devrait suivre”. Vinculando Montaigne, Justo Lipsio e Du Vair a um movimento de retomada do estoicismo no século XVI, Carabin reconhece, nesses autores, a presença de elementos próprios do cinismo: “Les développement cyniques ont donc une place dans le néostoïcisme, ils invitent à se méfier de certains méfaits de la civilisation (gloire, richesse, confort physique) et à retourner à la nature (par les vertus de frugalité, de pauvreté)” (CARABIN: 2004, 443).

Nomos cínico

Montaigne sabe que o homem é, antes de tudo, um animal cultural. Por isso avalia Clément (2005: 183) não se pode falar de uma perspectiva essencialista da natureza, de um retorno idílico ao primitivo, ao bom ou ao mal selvagem, porque “elle [a natureza] n’existe *a priori*, ele n’est donc que virtuelle, virtuellement retrouvable”. Os cínicos compreendem a artificialidade do mundo e estão resignados a ela, embora estejam plenamente conscientes como Montaigne que ela não é invejável, já que a única coisa que pertenceria de fato ao ser humano é a *doxa*: “É o que diz Epíteto: que o homem nada tem de propriamente seu, exceto o uso de suas opiniões. Recebemos na partilha apenas vento e fumaça” (II, XII, 234). Mas, como Diógenes, o escritor francês percebe que não é a lei e a convenção, por elas mesmas, que aprisionam os homens e os torna infelizes, mas sua origem: a *doxa* que é esta perversão do espírito que impede os insensatos de ter acesso à natureza, à felicidade e à virtude.

Não se trata, portanto, como evidencia Husson (2009: 155), de denunciar o *nomos* nele mesmo, mas os homens que, cegos pela *doxa*, aprisionam-se eles mesmos. Como avalia Montaigne, “devemos adotar as melhores normas, não porém sermos submissos a elas, a não ser àquelas, se houver alguma, nas quais a obrigação e a sujeição sejam úteis” (III, XIII, 453). E mesmo o hábito que Montaigne denomina de “segunda natureza” pode ser bastante útil, já que ele “pode acostumar-nos não apenas à forma que lhe aprover (por isso, dizem os sábios, precisamos fixar-nos na melhor, que ele nos facilitará incontinenti), mas também à mudança e à variação, que é a mais nobre e a mais útil das aprendizagens” (III, XIII, 450). Tendo como

pressuposto que o homem não é espontaneamente natural, porque a natureza de cada um seria “plus intime que moi-même, je dois être reconduit vers elle” (HUSSON: 2009.54), Montaigne, como os cínicos, parte em busca do reconhecimento da natureza do homem, para além daquilo que ajuda a ocultá-la: os desejos e as opiniões que a sociedade pouco a pouco insere na vida coletiva.

Seguir a sua natureza: *logos* e *ponos*

A filosofia cínica é experiência existencial, filosofia do homem, como em Montaigne: “estudo a mim mais do que a outro assunto. Essa é minha metafísica, essa é minha física” (III, XIII, 434). Herdeiro do socratismo, o cinismo também remete cada um a si, o ser aprende a se conhecer, pois, como afirma Montaigne, separando a sabedoria do sábio: “mesmo se pudéssemos ser eruditos com o saber de outrem, pelo menos sábios só podemos ser com nossa própria sabedoria” (I, XXV, 206). Como ressalta Husson (2009: 08), Diógenes, antes de tudo, é um discípulo de Sócrates, na medida em que ele estima que o homem pode e deve levar por ele mesmo sua própria conquista sobre a virtude e a felicidade. Embora a conquista da virtude seja racional, ela não é unicamente um exercício da razão. O *logos* por ele mesmo não pode nada sem o recurso do *ponos*, a prova prática, “à la fois souffrance et travail, qui nous permet d’affronter personnellement les nécessités de la nature, afin de comprendre quelles en sont les normes” (HUSSON: 2009, 08-09).

Com efeito, a verdade do cinismo não reside tanto na verdade e na verificação de um discurso do que na verdade do desejo. É uma moral que se funda na intenção ou na vontade, como ressalta Comte-Sponville (2008:61), recorrendo ao texto de Montaigne: “a vontade e os desejos fazem-se lei a si mesmos; as ações têm de recebê-la [a lei] da ordem pública” (III, I, 12). Ou como assevera Carabin (2006 : 466) :“ L’expression ‘suivre sa propre nature’ signifie pour Sénèque de suivre la raison ; pour Montaigne, d’épanouir les désir individuels, sous le patronage de la raison”. Os desejos engendrados pela *doxa* são errôneos porque eles implicam uma promessa ilusória de uma felicidade que nunca tem lugar, “alors que le désir cynique de liberté est déjà un moment de liberté en lui-même et un moment eudémonique” (HUSSON: 2009, 72). Em Montaigne, como confirma Denise Carabin, uma concepção de felicidade à maneira cínica se deixa entrever através da análise de sua liberdade interior: “Dans le cadre d’une philosophie de retour à la nature, le bonheur se conçoit, à la manière cynique, comme le choix des vrais biens, simples et respectueux de la liberté” (CARABIN: 2004, 459) .

O cinismo não se apoia unicamente na razão para demonstrar sua verdade e tampouco pretende se impor universalmente, restringindo-se àqueles que foram convencidos pela via singular de sua demonstração. Para os cínicos, a virtude não deve se satisfazer só de discursos, não é simplesmente uma questão de conhecimento; o que não significa que seja irracional. Os cínicos como afirma Husson (2009: 72-73), apresentam uma solução racionalmente coerente, mesmo que só o seja para aqueles que tiverem passado pela prova do *ponos* e se disponham a admitir os fundamentos de sua argumentação: “le cynisme rejette non le *logos*, mais son usage auto-référentiel et autocentré. La rationalité d’un discours, en effect, ne garantit pas sa pertinence morale”. Por isso, quando Diógenes busca um homem, com sua lanterna à mão, coloca também em questão o conceito universal de homem que a Academia platônica pretendeu definir. O cínico de Sinope havia provocado Platão que definiu o homem como “animal de dos pies sin plumas” (LAÉRCIO: 1947, 359) ao lançar em sua escola um galo depenado, dizendo eis o homem de Platão. E assim acrescentou à definição: “con uñas anchas” (LAÉRCIO: 1947, 358). Efetivamente, não é uma definição conceitual de homem ou de humanidade que busca Diógenes, “mais c’est un homme, un individu qui incarnera singulièrement la vérité de l’humain” (CLEMÉNT: 2005, 73). Nominalistas, os cínicos se contentam com a verificação pela existência e não pela definição essencial de Platão: “la leçon de cette provocation est qu’il est inutile de définir ce que l’on sait plus sûrement sans mots” (CLEMÉNT: 2005, 73-74).

Tecendo considerações sobre os limites da definição, Montaigne assevera que troca-se uma palavra por outra palavra, e frequentemente mais desconhecida: “sei o que é ‘homem’ melhor do que sei o que é ‘animal’, ou ‘mortal’, ou ‘racional’. Para atender a uma dúvida, dão-me três: é a cabeça de hidra (III, XIII, 429). Nominalista como os cínicos, Montaigne também desconfia do poder das definições e de seus julgamentos universais “que vejo tão habituais nada dizem. São pessoas que saúdam todo um povo em bloco e em massa” (III, VIII, 226). Ou então, “todos os julgamentos gerais são vagos e imperfeitos” (III, VIII, 236). Mas, por outro lado, não basta contar as experiências, afirma Montaigne, é preciso ainda “sopesá-las e combiná-las; é preciso tê-las digerido e destilado, para extrair-lhes as razões e conclusões que elas comportam” (III, VIII, 218).

Há um interesse prático pelas teorias do como viver pelas quais Montaigne avalia as recomendações que o pensamento europeu até então havia oferecido para colocá-las a prova, deve-se, antes de tudo, desconfiar dos dogmatismos teóricos que resultam em dogmatismos práticos, pelos quais se costuma fundar a moral, aconselhando que se faça passar tudo pelo crivo e nada aloje em sua cabeça por simples autoridade e confiança; “que os princípios de

Aristóteles não lhe sejam princípios, não mais que os dos estoicos e epicuristas. Que lhe proponham essa diversidade de opiniões; ele escolherá se puder; se não, permanecerá na dúvida. Seguro e convictos há apenas os loucos” (I, XXVI, 226). Ele percebe a dificuldade em estabelecer leis morais e éticas: “Uma vez que as leis éticas, que se referem ao dever particular de cada um em si, são tão difíceis de estabelecer, como vemos que são, não é de espantar se as que governam tantos particulares o sejam ainda mais” (III, XIII, 430).

Como afirma Sheneewind (2005: 74), Montaigne, seguindo Sócrates, deseja conduzir a sua vida “em conformidade com sua condição natural” (III, II, 34-35). Mas na busca pelo homem natural, ele se depara com dois aspectos já destacados acima: 1) ele busca o bem na tranquilidade, como os antigos. Mas embora busque a apatia percebe que o homem muda de opinião constantemente, assim como os seus desejos são também inconstantes: “Se minha alma pudesse firmar-se, eu não me ensaiaria: decidir-me-ia; ela está sempre em aprendizagem e em prova” (III, II, 27-28). 2). Assim como a opinião, os costumes diferem de lugar para lugar, de época para época, o ser humano é cultural. Deve-se adaptar aos costumes e às leis do seu país, embora saiba que “as leis permanecem vigentes, não porque sejam justas, mas porque são leis (...). Não há nada tão grosseiro, ampla e comumente injusto como as leis” (III, XIII, 434). Mas o homem natural não deve se restringir às leis sociais, ele estabelece seu próprio tribunal: “Tenho minhas leis e meu tribunal para julgar sobre mim, e a eles me dirijo mais do que a alhures. Até restrinjo minhas ações de acordo com outrem, mas só as estendo de acordo comigo”. (III, II, 31-32).

Montaigne testa as diferentes filosofias sobre a arte de viver. Para tanto, ele recorre apenas à sua experiência singular, não universal, à maneira cínica. Ele percebe que nem mesmo os grandes sábios do passado viveram totalmente em conformidade com qualquer teoria: “em toda a Antiguidade, é difícil destacar uma dúzia de homens que tenham organizado sua vida num ritmo exato e seguro – o que é o principal objetivo da sabedoria” (II, I, 05). Um filósofo com uma teoria realmente viável deveria mostrar “uma relação infalível entre seus princípios e sua prática” (II, I, 07). Por isso, busca regras que não excedam o nosso uso e nossa força, que sejam praticáveis a qualquer um. Para tanto, ele pretende descobrir quais são suas mais profundas convicções simplesmente tentando se retratar honestamente durante toda a sua vida. Ele próprio deve ser a fonte de uma orientação satisfatória, estabelecendo no íntimo seu modelo: “Nós principalmente, que vivemos uma vida privada que está à mostra apenas para nós, devemos ter estabelecido no íntimo um modelo com o qual tocar nossas ações e, com base nele, ora afagar-nos, ora castigar-nos” (III, II, 31). Em outro momento, ele volta a insistir na questão

do modelo: “Para que não organizou globalmente sua vida para uma finalidade precisa, é impossível dispor as ações isoladas. É impossível ordenar as peças, para quem não tem em mente um modelo do todo” (II, I, 12).

Montaigne afirma que cada homem carrega consigo toda forma de patrimônio do homem e que todos, voltando-se para si, podem encontrar sua forma mestra: “Observai um pouco como se porta nossa experiência nisso: não há ninguém, se atentar para si, que não descubra em si uma forma sua, uma forma mestra, que luta contra a educação e contra a tempestade das paixões que lhe são contrárias” (III, II, 37). Esta forma mestra é a essência pessoal de Montaigne. E é esta essência permitiu a ele comunicar-se com seu público leitor, “eu, o primeiro, por meu ser universal, como Michel de Montaigne” (III, XXI, 28). Ao expor sua vida vulgar e sem brilho, Montaigne pretendeu ligar a filosofia moral tão bem a uma vida comum e privada como a uma vida de mais rico estofado. Para Montaigne respeitar a condição natural era viver adequadamente. Pode não parecer muito, mas o que ele considerava o mais importante que qualquer outra coisa. “Nossa grande e gloriosa obra-prima é viver adequadamente. Todas as outras coisas – reinar, acumular riquezas, construir – não passam de apêndices e adinícios no máximo” (III, XIII, 488).

Conclusão

Embora nem os cínicos nem Montaigne definam positivamente o que entendem por natureza, compreende-se pela leitura de seus textos que alguém que segue a orientação da *physis* não deve buscar o poder e os recursos para dar vazão a todos os seus apetites, ao contrário, deve limitar seus desejos àqueles que a natureza prescreve. Os desejos de alimento, abrigo, sexo, companhia podem ser satisfeitos com o mínimo de provisões. Para obtê-los não é necessário o sacrifício de si nem a exploração do trabalho de outras pessoas. Tudo que a natureza exige é que cultive a habilidade de se tornar adaptável aos mecanismos incertos da Fortuna. Outro aspecto é que a defesa da natureza feita por Diógenes e também pelo ensaísta francês não deve ser interpretada como uma crítica a todos os princípios éticos que o *nomos* habitualmente admitia.

Nos cínicos e em Montaigne como se viu acima, a natureza está universalmente presente de duas maneiras: positivamente, como regra de comportamento efetivamente realizável e negativamente através do sofrimento que a adoção de valores não-naturais podem engendrar. O homem não é só vítima das paixões desmedidas inerentes ao seu próprio ser que

tornam a sua vida antinatural, porque acabam por dominá-lo, mas ele também sucumbe às agressões do ambiente que o aprisionam no que se pode chamar de valores da civilização: a busca por ambição, riqueza e renome que o faz perseguir mais a glória e honra do que a liberdade e a felicidade.

Contra o império da opinião da multidão que pode tornar o homem indigente ou antinatural, ao contrário do que pensava Platão, Montaigne percebe que há algo natural e, portanto, universal que perpassa todos os seres vivos e pelo qual o indivíduo pode ter acesso a sua verdadeira natureza. Haveria nesta pretensão do escritor o resgate de uma força primitiva que Montaigne, como os cínicos, retoma ao falar dos animais e dos homens tribais do Brasil, por exemplo. Esta força ainda selvagem relativizaria os valores de sua própria cultura e permitiria uma liberdade individual na construção de suas próprias normas éticas, possibilitando a cada um fazer seu próprio tribunal e ter independência em relação ao tribunal dos valores culturais, sociais e religiosos aos quais está inserido.

É nesta atmosfera arejada e mais libertária que cada um pode encontrar a sua “forma mestra”, respeitando a sua condição natural. Montaigne, assim como os cínicos, acreditava que sem esta transformação de si e este distanciamento com os valores consagrados da civilização, não serviria de nada uma mudança na organização social ou política, porque a solução ao problema da existência humana é de ordem moral e individual e não apenas de ordem coletiva. Caberia, portanto, tendo a natureza como guia forjar outra cultura, a partir de outro *nomos*, que, ao invés de propor a exclusão, uma razão e natureza na mesma prática virtuosa.

Bibliografia

- ARTAZA, Elena. **Antología de textos retóricos españoles del siglo XVI**. Bilbao: Universidade de Deusto, 1997.
- BOUVERESSE, Jacques. **Rationalité y cynisme**. Paris: Minuit, 1984.
- CARABIN, Denise. **Les idées stoïciennes dans la littérature morale des XVI^e. Et XVII^e Siècles (1575-1642)**. Paris: Honoré Champion, 2004.
- CARNEIRO, Alexandre Soares. “Exercícios espirituais e *parrhesia* nos *Ensaio*s de Montaigne” In: *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v.23, n.32, pp.113-129, jan/jun de 2011.
- CLÉMENT, Michèle. **Le cynisme a la renaissance: d’Erasmus à Montaigne**. Genebra: DROZ, 2005.
- _____. “Montaigne et les cyniques : peut-on s’avancer masqué quand on se réclame du cynisme?”. In: **Nouveau Bulletin de la société des amis de Montaigne**, 2007, pp. 43-58.
- COMTE-SPONVILLE, André. **Valor e verdade**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo : Martins

Fontes, 2008.

DHERBEY, Gilbert Romeyer. **Les sophistes**. Paris: Universidade da França, 1985.

FONTENAY, Elisabeth de. «Grâce et bénignité (Montaigne). In: **Le silence des bêtes**: la philosophie à l'épreuve de l'animalité. Paris:Arthème Fayard, 1998.

GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. **La ascèse cynique**: um commentaire de Diogène Laërce VI 70-71. Paris: J. Vrin, 1986.

HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** Trad. Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. **La philosophie comme manière de vivre**: entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson. Paris: Albin, 2001.

_____. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. Trad. Flavio Fontenelle Loque Loraine Oliveira. São Paulo: Atual, 2014.

HUSSON, Suzanne. **La république de Diogène**: une cité en quête de la nature. Paris: J.Vrin, 2015.

JENOFONTE. **Recuerdos de Sócrates**. Trad. Juan Zaragoza. Madri: Gredos, 1993.

LAÉRCIO, Diógenes. **Vidas opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres**. Trad. José Ortiz y Sanz. Buenos Aires: El Ateneo, 1947.

MARTÍN GARCÍA, J. A. **Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca**. Madri: Akal, 2008.

MONTAIGNE, Michel. **Os Ensaios**. Tomos I, II, III. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHNEEWIND, J. B. **A invenção da autonomia**: uma história da filosofia moral moderna. Trad. Magda França Lopes. Rio Grande do Sul: Unisinos, 2005.